

वितरक
भारती-भण्डार
लीडर प्रेस,
इलाहाबाद

प्रथम संस्करण
सं० २०११ वि०
मूल्य ७)

मुद्रक—
वी० पी० ठाकुर
लीडर प्रेस, इलाहाबाद

विषय-सूची

पाँचवाँ प्रकरण

बौद्ध दर्शन और अन्य भारतीय दर्शन

विषय-प्रवेश—अनुभूति और पाण्डित्य—ऐतिहासिक अध्ययन का मार्ग—
'बौद्ध वेदान्त'—बौद्ध और वेदान्त प्रतिलोम मार्ग से समान निष्कर्षों पर ।

अ-बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान

वैदिक ज्ञान का उदय और उसकी महत्ता—वेद-प्रामाण्य पर विभिन्न भारतीय दार्शनिक नय—वैदिक दर्शन के तीन स्तर—ऋगदर्शन—ब्राह्मण-दर्शन—उपनिषद्-दर्शन—वैदिक दर्शन की विकास-परम्परा का संक्षिप्त निदर्शन—ऋग्वेदीय युग और समाज का ब्राह्मणकालीन यज्ञ-यागादि की परम्परा में से गुजर कर स्वाभाविक रूप से उपनिषदों की प्रवृत्तियों पर आना—बुद्ध के द्वारा प्रकारान्तर से उन्हीं का प्रवर्तन करना और उन्हें आगे बढ़ाना—ऋग्वेदीय धर्म और देवता-तत्त्व तथा मृत्यु, पुनर्जन्म और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों का एतद्विषयक बुद्ध के विचारों से सम्बन्ध—ऋग्वेदीय देवता बौद्ध दृष्टि में—ऋगदर्शन के विकास की तीन अवस्थाओं में देवबहुत्व, ऐकेश्वरत्व और एकात्मत्व का बुद्ध के विचार के साथ सम्बन्ध—संहिता और मन्त्रों के विषय में बुद्ध के कुछ उद्गार और उनके अर्थ—यज्ञों की ओर बुद्ध की दृष्टि—ब्राह्मणयुगीन यज्ञ-यागादिमय धर्म के प्रति सम्यक् सम्बुद्ध की प्रतिक्रिया—इस विषय में उपनिषद मनीषियों से उनकी तुलना—वैदिक कर्मकाण्ड से वासना का निरोध नहीं होगा—वह विशुद्धि का मार्ग नहीं है—बुद्ध वैदिक ज्ञान के संस्कारकर्ता—अपरोक्ष अनुभूति को वेद के प्रामाण्य की आवश्यकता नहीं—उपनिषदों और बुद्ध-धर्म—कर्मकाण्ड के प्रति बुद्ध और उपनिषदों की दृष्टि की तुलना—यज्ञ की आध्यात्मिक व्याख्याएँ—उपनिषदों के ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान और तथागत-प्रवेदित अनात्मवाद के स्वरूप और लक्ष्य में पारस्परिक समता और विषमता—उपनिषदों का एकात्मवाद—

अनात्मवाद भी विमुक्ति के लिये है—नानात्व-सज्ञा का प्रहाण बौद्ध साधना में सम्मिलित—औपनिषद मनोविज्ञान—मानसिक व्यापारों का आत्मा में लय—संज्ञावेदयितनिरोध और औपनिषद समाधि—औपनिषद मोक्ष, साधन-पथ, कर्म और पुनर्जन्म सम्बन्धी सिद्धान्तों की एतद्विषयक बुद्ध के विचारों से तुलना—सम्यक् सम्बुद्ध औपनिषद विचार-परम्परा से विरहित नहीं हुए, बल्कि वही उनके समग्र आचारतत्त्व और तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और उसके बिना उसका समझा जाना ही अशक्य है, इस मत का उपपादन—बुद्ध-धर्म बहुजन-वेदान्त है—बहुजन-वेदान्त के रूप में बुद्ध-शासन को देखना ही वास्तव में औपनिषद मन्तव्य के साथ मूल बुद्ध-दर्शन के सम्बन्ध का ठीक अनुमापन करना है ।

आ-बौद्ध दर्शन और गीता

गीता-दर्शन का समग्र और अविरोधी स्वरूप—गीता ज्ञान-मार्ग का ग्रन्थ है—गीता में ज्ञान और कर्म का समन्वय—मध्यम मार्ग गीता में प्रशंसित—गीता का भक्ति-योग और बौद्ध साधना—गीता और महायान में आदान-प्रदान—वैदिक प्रज्ञान की ओर दोनों की प्रवृत्तियों की तुलना—बुद्ध और कृष्ण—तयागत और कृष्ण दोनों ही सत्य-रूप दिखाये गये—कर्म, पुनर्जन्म, मोक्ष और आचारतत्त्व सम्बन्धी दोनों के विचारों का सम्बन्ध—कर्म पर तुलनात्मक विचार—कर्म-स्वातन्त्र्य और भक्तिवाद—ब्रह्मनिर्वाण और निर्वाण—गीता और बुद्ध-दर्शन का आपेक्षिक मूल्यांकन—मनुष्यता के विचार से बुद्ध-वाणी अधिक प्रभावशाली किन्तु तात्त्विक दृष्टि से गीता सम्भवतः अधिक परिपूर्ण दर्शन—परम सत्य की अनिर्वचनीयता और बुद्ध-मौन—क्या बौद्ध दर्शन 'गणेश का खण्डित दात' है ! बौद्ध दर्शन का प्रभाव गीता-दर्शन की अपेक्षा अधिक व्यापक और विश्वजनीन है ।

इ-बौद्ध दर्शन और चार्वाक-मत

सुत्त-पिटक में महानास्तिक के रूप में चार्वाक मत के सदृश सिद्धान्त का वर्णन और बुद्ध की उसके प्रति प्रतिक्रिया—चार्वाक-सम्मत जड़वाद का सक्षिप्त विवेचन और बुद्ध-मन्तव्य की उसके साथ किसी भी प्रकार समता दिखाने की अनुपपुक्तता—बुद्ध-मत और चार्वाक-मत अत्यन्त विपरीत सिद्धान्त हैं ।

ई-बौद्ध और जैन दर्शन

जैन धर्म श्रमण-परम्परा का जन्मदाता है—जैन धर्म की विशालता—

बौद्ध और जैन दोनों धर्म हैं—निगण्ठ नाटपुत्त—जैन और बौद्ध दर्शन आचार-तत्त्व के क्षेत्र में—तत्त्व-दर्शन के क्षेत्र में—उत्तरकालीन बौद्ध और जैन न्याय-परम्पराएँ—अनेकान्तवाद सन्देहवाद नहीं—क्या जैन धर्म बीच रास्ते का पड़ाव है ? अनात्मवाद और भेद-विज्ञान की साधनात्मक एकता ।

उ-बौद्ध दर्शन और न्याय-वैशेषिक

उपोद्घात—न्याय-वैशेषिक दर्शन (अथवा दर्शनों) पर संक्षिप्त विचार और दोनों का बौद्ध दर्शन से ऐतिहासिक और तात्त्विक सम्बन्ध—प्रमाण मोमासा—सामान्य और विशेष—इन्द्रियायमनिकर्य की समस्या—अनुमान प्रमाण के सम्बन्ध में—बौद्ध और न्याय दर्शनों के इतिहास की कुछ समस्याएँ—माध्यमिकों पर गलत सिद्धान्तों का आरोप—ईश्वर कर्तृत्वाद, कारणवाद, शक्तिवाद, आत्मवाद और नैरात्म्यवाद पर बौद्ध और नैयायिक दृष्टि से विचार—ईश्वर की सिद्धि और असिद्धि—बौद्ध विज्ञानवाद और वैशेषिक परमाणुवाद—उपसंहार ।

ऊ-बौद्ध दर्शन और सांख्ययोग

उपोद्घात—सांख्य-योग दर्शन पर तात्त्विक दृष्टि से संक्षिप्त विचार—सांख्य और बौद्ध दर्शन के ऐतिहासिक और तात्त्विक सम्बन्ध की समस्या—मुद्द के पूर्व गुरु अराड सांख्य-आचार्य थे—दुःख-निरोध दोनों दर्शनों का सम्मत उद्देश्य—सांख्य प्रमाणवाद—‘प्रतिविषयाध्यवसाय’—सांख्य तत्त्व—बौद्ध ‘अविद्या’ सांख्य की मूल प्रकृति नहीं—सांख्य मनोविज्ञान—‘इत्येष प्रकृतिकृतः’ बुद्ध-मत की मान्य नहीं—ईश्वरवाद की समस्या—बन्धन और मोक्ष—‘नास्ति न मे नाहम्’ और बौद्ध अनात्मवाद—सांख्य साधना-मार्ग—बौद्ध दर्शन और योग-मूल—बौद्ध और योग दोनों ‘चतुर्व्यूह’ शास्त्र हैं—योग का साधना-मार्ग—‘अभिनिवेश’ और ‘आत्माभिनिवेश’—योग . बौद्ध और पातंजल—दोनों की दार्शनिक परिस्थिति—योगमूल में विज्ञानवाद का खण्डन—उपसंहार ।

ए-बौद्ध दर्शन और पूर्वमीमांसा

उपोद्घात—पूर्वमीमांसा में दर्शनत्व और बौद्ध विचार के साथ उसका सम्बन्ध—मीमांसा की ब्रह्मज्ञान का स्वतंत्र महत्व स्वीकार नहीं—प्रामाण्यवाद, ईश्वरवाद और आचार-तत्त्व की लेकर बौद्ध और पूर्वमीमांसा दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन—‘सामान्य’ और ‘विशेष’ पर बौद्ध और मीमांसा-मत—वेदो

का स्वतः प्रामाण्य भीमांसा को मान्य है—कुमारिल द्वारा बौद्धों की निन्दा—
विज्ञानवाद का खण्डन—‘सेश्वर भीमांसा’—भीमांसा का ‘स्वर्ग’ उच्च
उद्देश्य नहीं—उपसंहार ।

ऐ-बौद्ध दर्शन और वेदान्त

उपोद्घात—वेदान्त-दर्शन के पंचमुखी विकास पर एक विहगम दृष्टि—
ब्रह्मसूत्र—दर्शन और बौद्ध दर्शन से उसकी तुलना—बौद्ध धर्म की अभेद-निष्ठा
वेदान्त से अधिक व्यापक—बौद्ध दर्शन और योगवासिष्ठ—योगवासिष्ठ
का रचना-काल—‘वैराग्य-प्रकरण’ का सन्देश—राम का विरागी रूप कहां
से आया ?—अधिवादी दृष्टि—शून्य, ब्रह्म और विज्ञान मात्रता—जगत् मनो-
नय है—परमार्थ तत्त्व की अनिवर्चनीयता—बौद्ध दर्शन और आचार्य गौडपाद—
आगम प्रकरण—वैतथ्य-प्रकरण—द्वैत मिथ्यात्व है—अद्वैत-प्रकरण—अद्वय
परमार्थ है—‘अलातशान्ति प्रकरण’—‘अजातिवाद’—‘अद्वय’ तत्त्व बुद्धों का
विषय रहा है—गौडपाद ‘अनानात्व’ पद के पुजारी—‘अस्पृशं योग’ क्या है ?
‘नैतद् बुद्धेन भाषितम्’—गौडपाद ने बुद्ध-मौन की व्याख्या की है—वेदान्त-
निश्चय ही बुद्ध-मन्तव्य है, यद्यपि बुद्ध ने इसे नहीं कहा—गौडपादाचार्य पर
बौद्ध प्रभाव—गौडपाद की भाषा पर बौद्ध ग्रन्थों की छाप—कुछ कारिकाओं
की बौद्ध अवतरणों से तुलना—गौडपाद के कार्य का महत्वाकन—बौद्ध दर्शन
और शांकर दर्शन—भगवान् शंकर और उनके पूर्ववर्ती बौद्ध आचार्य—शंकर का
दर्शन सावन-चतुष्टय की आधार-भूमि पर प्रतिष्ठित है—अनुभूति और तर्क—
भगवान् शंकर के द्वारा ब्रह्मसूत्र-भाष्य में बौद्ध दर्शन का प्रत्याख्यान—सर्वा-
स्तिवादी दर्शन का खण्डन—प्रतीत्य समुत्पाद की अपूर्णता—प्रतीत्य समुत्पाद
से ‘सधात’ की सिद्धि नहीं होती—लेखक के द्वारा कुछ प्रसंगान्तर—स्विर
सत्ता माने बिना बुद्ध-मन्तव्य नहीं समझा जा सकता—क्षणिकवाद का
खण्डन—सर्वास्तिवादियों के अन्य सिद्धान्तों का खण्डन—सर्वास्तिवादियों पर
‘निर्हेतुक विनाश’ का आरोप अनुचित—बौद्धों के ‘आकाश’ सम्बन्धी निचार
का प्रत्याख्यान—आकाश वस्तुसत् है—‘अनुस्मृतेश्च’—सर्वास्तिवादि-दर्शन
का ठीक ज्ञान शंकर को नहीं था—असत् से सत् की उत्पत्ति ?—बौद्ध विज्ञान-
वाद का खण्डन—शून्यवाद का खण्डन—शंकर का अनौचित्य—यथा शंकर
प्रच्छन्न बुद्ध है ?—यथा उनका निर्गुण, निर्विशेष ब्रह्म ‘शून्य’ का ही
दूसरा नाम है ? अथवा यथा स्वयं शंकर वेदान्त औपनिषद आत्मवाद का

आवरण ओढ़े हुए विशुद्ध विज्ञानवाद का ही नव संस्करण है ?—मायावाद—
 क्या मायावाद महायान से लिया हुआ है ?—जगन्मिथ्यात्व का स्वरूप—
 लघ्यास्त—व्यवहार और परमार्थ अथवा सत्त्विति और परमार्थ सत्य—असत्य के
 नाशयन से सत्य की प्राप्ति—कार्य-कारण-भाव का अलप—प्रमाण-विचार
 —शून्य, निर्गुण और अनिर्वचनीय पर उपसंहार रूप से कुछ कथन—शून्य
 और ब्रह्म एक हैं—बौद्ध और वेदान्त दर्शनों के निष्कर्ष समान हैं—एक बौद्ध
 'आलोकदार'—उपसंहार—'बौद्ध-वेदान्त' एक दर्शन ।

ओ-बौद्ध दर्शन और मध्ययुगीन भक्ति-साधना

उपोद्घात—मध्ययुगीन भक्तिवारा की पूर्व भूमि—बौद्ध धर्म की भूमि
 पर मध्ययुगीन भक्ति-साधना का आरोहण हुआ—महायान से भक्ति की
 निष्पत्ति—मध्ययुग में बौद्ध धर्म का एशिया में सन्तन्त्र-कार्य—कबीर और
 बौद्ध धर्म—तन्त्र-साधना पर बौद्ध प्रभाव—प्रतिपद् और प्रपत्ति—बुद्ध
 'प्रतिपद्' (मार्ग) पर जोर देते हैं जब कि भक्ति 'प्रपत्ति' (शरणागति) में
 अधिक आस्थातन ग्रहण करती है—शरणागति का बौद्ध रूप—महायान दर्शन
 और भक्ति-तत्त्व—नग्राहक दृष्टि से बौद्ध दर्शन और भक्ति-दर्शन का पारस्परिक
 सम्बन्ध—शून्य-साधना—भक्ति आस्थातनप्रद साधना-पद्धति है ।

ओ-बौद्ध दर्शन और तन्त्र सिद्धान्त

तन्त्र-दर्शन के स्वरूप और सिद्धान्तों पर एक विहगम दृष्टि—बुद्ध-तन्त्रव्य
 सरल और केवल नयमा प्रतिपदा पर प्रतिष्ठित—उत्तरपालीन बौद्ध धर्म में
 तान्त्रिकता का समावेश—इसी कारण बौद्ध धर्म और दर्शन के भी परिष्कार
 की आवश्यकता और आर्य सनातन धर्म रूपी महासम्प्रदाय में नान और रूप
 छोड़कर उसका समावेश और लोप । .

अं-बौद्ध दर्शन और आधुनिक भारतीय विचार

उपोद्घात—एक लम्बी मूर्च्छा के बाद भारतीय विचार की अभी स्फूर्ति-
 मय जागृति और आत्मस्वरूपानुमृति—आधुनिक युग सर्वत्र ही एक अमृत-
 पूर्व परीक्षण-युग—स्वभावतः बौद्ध विचार के प्रति एक नई दिलचस्पी और
 शोधयुनि का आकर्षण—बुद्ध और गांधी—जडवाद के निश्चित दुष्परिणामों
 से विह्वल, धार्मिक विश्वास जैसी किसी चीज के लिये अयोग्य, शान्ति की

इच्छुक किन्तु अपने व्यष्टि और समष्टि सभी रूपों में तत्रतत्राभिनन्दिनी तृष्णा की बुरी तरह से शिकार मानवता के लिये बुद्ध का सन्देश ।

अः—संश्लेषणात्मक दृष्टिपात और एक सर्वनिष्ठ संग्राहक तत्व की ओर संकेत

अनेक तत्त्वज्ञान सम्बन्धी और प्रमाण-प्रमेय विषयक विभिन्नताओं के होते हुए भी जीवन की भूमि में सब दर्शन एक होते हैं—‘अत्र हृष्येते सर्व एक भवन्ति’ ।

पृष्ठ ७१५-१०८६

छठा प्रकरण

उपसंहार और भारतीय दर्शन-साधना में बौद्ध दर्शन के स्थान और महत्व का अनुमापन

सिंहावलोकन और अन्तिम निष्कर्ष—‘विश्वे सतो महान्त इत्’—‘एकमेव दर्शनम्’ की भावना में किसी भी एक दर्शन-प्रणाली को अत्य या महान् कहना उचित नहीं—अतः ‘बुद्ध-शासन मनन करने के लिये अत्यन्त उत्तम है’ धर्मसेनापति सारिपुत्र के इन सामान्य और अत्यन्त उदार शब्दों में ही समग्र बौद्ध दर्शन के महत्व का यही अंकन—पूर्व-प्रस्तावित ‘बहुजन वेदान्त’ के रूप में मूल बुद्ध-दर्शन और ‘बौद्ध वेदान्त’ के रूप में उत्तरकालीन विकसित बौद्ध दर्शन को देखना ही भारतीय दर्शन में बौद्ध दर्शन के स्थान और महत्व का सम्भवतः सर्वोत्तम अनुमापन है—तथागत की ‘पच्छिमा वाचा’ ही समग्र भारतीय दर्शन-साधना की ‘पच्छिमा वाचा’ है—‘वयधम्मा संस्कारा अप्पमादेन सम्पादेयाति’—लेखक की देसना या क्षमा-याचना ।

पृष्ठ १०८७-११०४

पाँचवाँ प्रकरण

बौद्ध दर्शन और अन्य भारतीय दर्शन

वैसे तो मूल बुद्ध-दर्शन का यदि प्राचीन उपनिषदों के उपदेश के साथ और विकसित बौद्ध दर्शन का वेदान्त दर्शन की परम्परा के साथ ठीक सम्बन्ध आकलित किया जाय, तो यही सम्भवतः समग्र भारतीय दर्शन में बौद्ध विषय-प्रवेश दर्शन के स्थान का भी सम्यक् अनुमापन हो सकता है। जबकि उपनिषदे भारतीय अध्यात्म-साधना के सर्वोच्च तत्त्व को अपने नैसर्गिक और सरलतम रूप में प्रकट करती हैं, उत्तर-कालीन वेदान्त का विकास उनके मन्तव्यों को पंडितवाद की दिशा में आगे बढ़ाता है। यही हालत ठीक बौद्ध दर्शन की भी है। उरुवेला की भूमि में सम्यक् सम्बोधि को साक्षात्कार करने वाले शाम्यमुनि के द्वारा जिस विशुद्धि-मार्ग का बहु-जन के हित और सुख लिए के उपदेश दिया गया, वह अपने विशुद्धतम रूप में उपनिषदों के ज्ञान के समान ही आन्तरिक अनुभूति अथवा अन्तर्ज्ञान पर अवलम्बित था। किंतु उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों के द्वारा प्रायः बुद्ध के मन्तव्यों को बौद्धिक रूप से प्रख्यापित करने के प्रयत्न में जिस वाद-परम्परा का प्रवर्तन किया गया, वह वास्तव में प्रतिलोम रूप से प्रायः उसी मार्ग से गई जिस पर उत्तरकालीन वेदान्त की परम्परा। वाद के वेदान्ताचार्यों के प्रश्नानुसारों में जिस प्रकार इस तथ्य की सम्यक् अनुभूति नहीं दिखाई पड़ती कि औपनिषद मनीषियों के चिन्तन किसी तार्किक परम्परा के परिणाम स्वरूप प्राप्त नहीं थे बल्कि गहरी आत्मानुभूति पर प्रतिष्ठित थे। उसी प्रकार उत्तरकालीन बौद्ध आचार्य भी अपने प्रतिवादेयों को परास्त करने की मुख्य चेष्टा में सम्भवतः यह याद न रख सकें कि बुद्ध के समय में भी अनेक महान् वादी और तार्किक थे जो स्वयं बुद्ध को भी तर्क में परास्त करने का दावा रखते थे^१, अनेक अग्नि परिचरण करनेवाले ब्राह्मण याज्ञिक थे^२ जो बुद्ध को तुच्छ व्यक्ति

(१) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'प्राग्बौद्धकालीन दर्शन की अवस्था और सम्यक् सम्बुद्ध का आविर्भाव' पर विचार।

(२) देखिए उपर्युक्त के समान ही।

मात्र समझते थे किन्तु वादियों का जो वाद छूटा, याज्ञिकों ने जो अपने चम्मच, और घृतपात्र नदियों में फेंक दिये^१, वह सब तथागत की तर्क-परम्परा से परास्त होने के कारण नहीं, बल्कि उनके सन्देश की सच्चाई से पराभूत होकर ही। उसमें तर्क प्रधान कारण न था? इसकी सम्यक् अनुभूति उत्तरकालीन बौद्ध दार्शनिक न कर सके। तथागत के सिद्धान्तों के अधिक बुद्धि-सम्मत होते हुए भी उनके पास सत्य का एक गहरा सन्देश था, एक अनुपम ज्ञान-सम्पदा थी, एक अपरोक्ष अनुभूति थी, एक महान् साधना-सम्पद् थी, ब्रह्मविदों की सी उनके मुख पर एक आभा थी, जिस के कारण सभी उनसे अभिभूत हो जाते थे। तथागत का यह केवल अद्वितीय व्यक्तित्व ही था जिसके कारण न केवल समग्र विचारशील भारत ही, बल्कि विश्व का एक विशाल खण्ड ही, उनके प्रति नमित हुआ और देव और मनुष्यों के अनुपम शास्ता के रूप में उनके प्रति श्रद्धा अर्पित करने को विवश हुआ। ब्राह्मण समाज अथवा ठीक कहें तो यज्ञमय धर्म में विश्वास करनेवाला भारतीय समाज तो उनके उपदेश को ठीक तरह से पचा न कर सकने पर भी एक उत्तर-कालीन युग में उनके विशाल व्यक्तित्व और चारित्र्यगुण एव अपूर्व तपस्या के कारण ही उसे विष्णु का साक्षात् अवतार मानने को भी बाध्य हुआ, स्वयं उनके समय में ही ब्राह्मण उनसे ब्रह्मा (ब्रह्म) की सलोकता का मार्ग पूछने लगे और उरुवेल काश्यप, सारिपुत्र और मौद्गल्यायन जैसे ब्राह्मण-महाशाल तो स्वयं उनके प्रसिद्ध शिष्य ही हो गए। कहने का तात्पर्य यह कि बुद्ध का विचार जो अपने समय में वातावरण को इतना उद्वेलित कर सका उसका कारण इतना उनके द्वारा किसी नवीन व्यवस्थित दर्शन-प्रणाली का उद्भावन करना नहीं था जितना कि दिगन्तव्यापी ज्ञान-रश्मियों को सदा प्रसारित करनेवाला उनका अभूतपूर्व व्यक्तित्व जिसके विषय में ही धर्म-सेनापति सारिपुत्र ने अपने परिनिर्वाण के समय अपनी माता से कहा था 'महा उपासिके! मेरे शास्ता के समान शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, ज्ञान, दर्शन में कोई नहीं है^२।' जो कोई उनके मार्ग पर चलता था वह यहीं अपने दुःख के अग्रेष नाश को देखता था,^३ शान्त और दान्त हो जाता

(१) देखिए इसी प्रकरण में आगे 'बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान' पर विचार।

(२) देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ५१५

(३) यो इमस्मि धम्मविनये अप्पमत्तो विहेस्सति ।

था ^१ । इसी में तयागत की सफलता का रहस्य था । अतः जिस प्रकार उपनिषदों का ज्ञान किसी तर्क-परम्परा के विकास का परिणाम नहीं किन्तु ऋषियों की विशुद्ध नैसर्गिक अनुभूति का स्फुट प्रकाशन है, उसी प्रकार उन महाश्रमण का वाद भी है और जिस प्रकार औपनिषद ज्ञान के समन्वय-विधान का प्रयत्न एक उच्चतम प्रमाण-विज्ञान का आश्रय लेकर उत्तरकालीन आचार्यों, भाष्यकारों और वृत्तिकारों के द्वारा किया गया, वही ठीक हालत बुद्ध-मन्तव्य के विषय में भी कही जा सकती है । अतः इन दोनों धाराओं का उनके उद्गम से लेकर (जो यदि विलकुल समान नहीं तो समीपतम तो है ही) उनके विकास को परम्परा पर्यन्त देखना ही उनके पूरे तुलनात्मक स्वरूप को भी देखना होगा । विशुद्धतम रूप से श्रौत तो वेदान्त ही है किन्तु अन्य न्याय-वैशेषिकादि दर्शन भी श्रौत परम्परा में ही आते हैं । चूँकि इनके विकास का सामान्यतः पर्यवसान वेदान्त में ही होता है, अतः साधारण दृष्टि से हम कह सकते हैं कि जब हम केवल वेदान्त दर्शन को उसके समग्र रूप में बौद्धदर्शन के साथ देख लेते हैं तो कदाचित् यही तथोक्त समग्र 'आस्तिक' दर्शनों को बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में देखना होता है । किन्तु अत्यधिक सूक्ष्मता और अस्पष्टता एवं विषयों के अधिक सम्मिश्रण के मार्ग को हटा कर एव विषयों को अधिक वैज्ञानिक विश्लेषण के प्रकाश में दिखाने के लिए हम सभी भारतीय दर्शनों का सम्बन्ध अलग-अलग बौद्ध दर्शन के साथ देखने का प्रयत्न करेंगे और इस प्रकार न केवल सभी श्रौत दर्शन-सम्प्रदायों का ही बल्कि जैनादि दर्शनों का भी सम्बन्ध हम बौद्ध दर्शन से अलग-अलग दिखाएँगे । इस प्रकार के निरूपण में हम पहले तो ऐतिहासिक ढंग का ही अलम्बन लेंगे अर्थात् वैदिक युग से लेकर आज तक की सभी दर्शन प्रणालियों का क्रमशः सम्बन्ध बौद्ध दर्शन से दिखाने का प्रयत्न करेंगे, किन्तु प्रत्येक दर्शन के ऐतिहासिक विकास को हम यहाँ अपने अध्ययन

पहाय जाति संसार दुक्खस्सन्तं करिस्सति ।

महापरिनिव्वाण सुत्त (दीघ० २।३)

- (१) "कोई दण्ड से दमन करते हैं, कोई शस्त्र और कोड़े से भी, तयागत के द्वारा बिना दण्ड, बिना शस्त्र के ही मैं दमन किया गया हूँ । बड़ी बाढ़ में डूबते हुए, बुद्ध की शरण आया, देखो शरणागति के प्रभाव को । भव जाल सिमट गया ।" अंगुलिमाल की उक्ति, देखिए अंगुलिमालसुत्त (मज्झिम० २।४।६)

का विषय न बनाएंगे, क्योंकि इस पर कुछ विचार हम द्वितीय प्रकरण में ही कर चुके हैं। हाँ, साख्यादि दर्शनों के विषय में ऐतिहासिक तत्व को लेकर यद्यपि यहाँ भी कुछ कहना आवश्यक जान पड़ा है। वैसे इस प्रकरण में विशुद्ध सैद्धान्तिक पक्ष की ही प्रधानता रखी गई है। चूँकि इस सैद्धान्तिक पक्ष के भी अपेक्षित मूल्य अकन में कभी-कभी जो बड़ा भ्रम हो जाता है, जिससे कभी बड़े-बड़े विद्वान् भी मुक्त नहीं हो पाते, वह यह है कि जो एक सिद्धान्त प्रकारान्तर से दो दर्शन-सम्प्रदायों में उपलब्ध होता है उसके आधार पर भट अपनी श्रद्धानुसार एक को दूसरे का ऋणी बना दिया जाता है। योगभाष्य के औषध शास्त्र के 'चतुर्व्यूह'^१ और बुद्ध के चतुरार्य सत्यो को लेकर बड़ी आसानी से एक या दूसरी बात कही जा सकती है, किन्तु तुलनात्मक अध्ययन के विद्यार्थी का मार्ग बड़ा कठिन है। निश्चय ही वह खड्ग की धारा पर चलता है जिस पर गिरने में देर नहीं लगती। जहाँ ऐतिहासिक ज्ञान का विशेष प्रकाश नहीं है वहाँ तो यह पतन कितना नीचे जा सका है, इसका कोई अनुमान ही नहीं। भगवान् कुमारिल बौद्धों पर यह आरोप लगाते हैं, कि वे वैदिक वस्तुओं को लेकर उन्हें अपनी कहकर व्यर्थ प्रलाप करते हैं^२ किन्तु उन मनीषी आचार्यों को स्वयं यह विदित नहीं था कि वे स्वयं अपने याज्ञिक परिष्कारों के लिए या अन्य अनेक विचारों के लिए अज्ञात रूप से बौद्धों के कितने ऋणी थे। इन सब तथ्यों से ऐतिहासिक गवेषक को तो अपने प्रकाश के अनुसार सत्य ही निकालना ठहरा। फिर समालोचनात्मक अध्ययन की एक फिसलने वाली चट्टान यह भी है कि हमारी अनेक पालित मान्यताएँ होती हैं जिन्हें तथ्यों के प्रकाश में हमें छोड़ना पड़ता है, परन्तु हम छोड़ने को उद्यत नहीं होते। समान को समान और असमान को असमान ठीक रूप से दिखा देना निष्पक्ष अध्ययन की अन्तिम कमीटी है। साधारण मस्तिष्क अपने मानसिक राग-द्वेष के ही प्रकाश में तथ्यों की व्याख्या करने में प्रवृत्त होता है। जो कुछ भी सत्य हो उसे स्वीकार करने में मुझे विप्रतिपत्ति नहीं होगी, इतना बौद्धिक वैराग्य उसके लिए सदा सम्भव नहीं होता। 'यदीदं स्वयमर्माना रोचते तत्र के वयम्'^३ ऐसा धर्मकीर्ति के समान

(१) देखिए आगे 'योग-दर्शन' का विवेचन।

(२) देखिए तन्त्रवातिक में से इसी विषय का एक अत्यन्त उपयुक्त उद्धरण, भक्तमुल्लर : हिस्ट्री ऑफ ऐन्ड्रियन्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ४३-४४

(३) प्रमाण वार्तिक २।२०९

कहनेवाले विचारक अधिक नहीं हुए हैं ? श्रुति की अपने मत से विरुद्ध व्याख्या करनेवालों के लिए भी 'तथापि वेदार्थश्चेत् स्यात् काम भवतु न मे द्वेष' ^१ ऐसा कहने के लिए सिवाय शंकर और किस की वाणी प्रवृत्त हो सकी है ? स्वतन्त्र और निष्पक्ष विचार अत्यन्त दुर्लभ वस्तु है। यहाँ प्रयत्न मात्र ही किया जा सकता है। प्रस्तुत ग्रन्थ में लेखक ने 'भौलिक्य' बौद्ध दर्शन अथवा मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' नाम देने का विनम्र प्रस्ताव उपस्थित किया है। यह न तो वेदान्त के प्रति लेखक के चिपटने या उसे आत्यन्तिक महत्त्व देने के परिणाम-स्वरूप है यद्यपि प्रत्येक भारतीय दर्शन का निष्पक्ष विद्यार्थी ऐसा करने का लोभ करेगा। और न बौद्ध दर्शन की औपनिषद दर्शन के प्रति सर्वांश में एकात्मता प्रतिपादित करने के प्रयत्न स्वरूप ही है। जब मैं मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन वेदान्त' या 'जन-वेदान्त' कहता हूँ तो वेदान्त शब्द से मेरा तात्पर्य होता है या तो केवल प्राचीनतम उपनिषदों से ही या ज्ञान के चरम अवसान से ही। उपनिषदों के ऋषियों ने जिस ज्ञान का प्रवर्तन किया वह एक उच्चकोटि का आध्यात्मिक और तात्त्विक उपदेश था, अथवा उपनिषदों की भाषा में ही कहे तो 'गुह्य आदेश था' ^२ निश्चय ही यह गुह्य आदेश सब के लिए नहीं हो सकता था जब कि प्रतर्दन, जानश्रुति, आरुण, उप-कोशल और बृहद्रथ जैसे साधक भी बिना कठिन साधना का मूल्य चुकाये उसके मन्दिर में प्रवेश नहीं पा सके थे। उपनिषदों के आध्यात्मिक यज्ञ सम्बन्धी विचार, उनके परा विद्या सम्बन्धी उद्गार, उनके द्वारा ज्ञानवाद का प्रचार, उनके 'अणोरणीयान महतो महीयान्' सम्बन्धी उपदेश, निश्चय ही साधारण जनता के लिए नहीं हो सकते थे। भगवान् तथागत ने अपने अनुभव के आधार पर जिस धर्म का, जिस शील, समाधि और प्रज्ञा का एव सबसे अधिक व्यापक मैत्री भाव का, साधारण जनता में प्रचार किया, वह सब अपने व्यवहार-पक्ष में तो उपनिषदों के समान था ही अपनी तात्त्विक प्रतिष्ठा के लिए भी उन्हीं पर आश्रित है, ऐसा हम आज कह सकते हैं। साधारण जनो के लिए, 'बहुजनों' के लिए, वेद का, ज्ञान का, पर्यवसान क्या हो सकता है, इसी का निरूपण बुद्ध ने किया है और इसीलिए सम्भवतः वे उसकी तात्त्विक व्याख्या में नहीं गए

(१) बृहदारण्यक भाष्य ४।३।६

(२) मिलाइये 'धर्मो रहस्युपनिषत् स्यात्' ! अमरकोश; वेदार्थ की गोपनीयता के लिये देखिये ऋ० १।७।१।

है। किन्तु साधारण जन के ज्ञान से तात्पर्य यहाँ निम्न कोटि के ज्ञान से नहीं है, केवल उच्चतम विशुद्ध वास्तविक ज्ञान के ही साधारण जनो में प्रसारित स्वरूप से है। यह बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' कहे जाने का सक्षिप्त स्पष्टीकरण है। आत्मवाद और अनात्मवाद की कठिनाई का वैसे चतुर्थ प्रकरण में ही समाधान किया जा चुका है और आगे इस प्रकरण में भी उसपर विचार किया जायगा। कुमारिल जैसे कट्टर मीमांसक ने भी बौद्ध दर्शन का 'उपनिषत्प्रभवत्व' स्वीकार किया है^१ और इस रूप में उसे प्रमाण भी माना है। वास्तव में वैदिक दर्शन के सामान्य स्रोत से ही समस्त श्रौत परम्परा के दर्शनो का और उसी प्रकार बौद्ध दर्शन का भी उद्गम माने बिना हम भारतीय दर्शन-परम्परा के ऐतिहासिक स्वरूप को कुछ समझ ही नहीं सकते। जब 'उपनिषत्प्रभवत्व' बौद्ध दर्शन का कुमारिल जैसे आचार्य के साक्ष्य पर सिद्ध है तो फिर हम यह कैसे स्वीकार न करें कि जिस प्रकार अन्य न्याय, सांख्य, मीमांसा आदि अनेक दर्शन अपने अपने विचारो को अपने अपने मतों की पुष्टि करने के लिए प्रसारित करते हैं, उसी प्रकार बौद्ध दर्शन भी करता है, फिर चाहे वह वेद के प्रामाण्य को स्वीकार भले ही न करता हो। फिर वेद के प्रमाण को स्वीकार करके भी सांख्य मीमांसादि दर्शन कहीं-कहीं उसके मन्तव्य के कितने दूर और वेद के प्रामाण्य का तीव्रतम प्रत्याख्यान करके भी बौद्ध आचार्य कहीं-कहीं वेद के मन्तव्य के कितने समीप पहुँच गए हैं, यह भी तो भारतीय दर्शन में एक अत्यन्त सार्वभौमिक और विचारणीय प्रश्न है। सभी 'आस्तिक' दर्शनो का पर्यवसान 'वेदान्त' में है और सर्वांश में वही 'श्रौत' दर्शन भी है। श्रुति का तात्पर्य (यदि उसे प्रमाण रूप से ग्राह्य समझा जाय तो) एक ही हो सकता है, किन्तु उत्तरकालीन वेदान्त के आचार्यों ने पांच प्रकार से उसकी व्याख्या की है और सब ने श्रुति का ही आश्रय और प्रमाण लेकर। उनके पारस्परिक विवादो का इतिहास ही बताता है कि वे उपनिषदों के अथवा यो कहिए कि वेद या ज्ञान के अन्तिम तात्पर्य के सम्बन्ध में मतैक्य नहीं रखते हैं। जिस प्रकार शिव, विष्णु, राधा और कृष्ण की उपासना करने वाले भी अपने मत के अन्त में 'वेदान्त' की सजा लगा लेते थे (यथा माध्व-वेदान्त, रामानुज-वेदान्त, वैष्णव वेदान्त आदि) उसी प्रकार उन सबको माया विशिष्ट चैतन्य की कोटि में डालनेवाले अदम्य परिव्राजकाचार्य शंकर भी अपने अध्यास-

वाद को 'यथा चायमर्थः सर्वं वेदान्तानाम्' ऐसा कहकर 'वेदान्त' के रूप में उसकी स्थापना भी कर सकते थे जो उनसे विरुद्ध 'वेदान्त' वादियों की दृष्टि में 'असच्छास्त्र' ही हो सकता था। फिर नैयायिक, सांख्य और मीमांसकों के प्रति विरोध तो सभी उत्तरकालीन वेदान्तवादियों का प्रायः समान ही है, अपने अपने दृष्टिकोणों को लेकर और सभी ने ब्रह्मसूत्रों के आधार पर उनका खण्डन भी किया है। हमारा तात्पर्य यहाँ केवल यह दिखाने का है कि जिस प्रकार न्याय दर्शनादि की बहुत सी मान्यताओं का खण्डन करके भी एव आपस में अनेक विभिन्नताएँ रखते हुए भी, औपनिषद मन्तव्य के विषय में सभी उलभते हुए भी, अपनी प्रमाण-परम्पराओं में भी समान रूप ग्रहण न करते हुए भी (केवल श्रुति-प्रामाण्य को छोड़कर और वह भी प्रकान्तर से अपने अपने ढंगों के अनुसार) सभी शंकर, रामानुज, वल्लभ आदि के सम्प्रदाय 'वेदान्त' की सज्ञा ग्रहण करते हैं, तो अन्तिम ज्ञान की ही खोज में लगे हुए धर्मकीर्ति, नागार्जुन, अमृग, वसुवन्धु आदि आचार्यों के मतों को उनके विरोधियों के मतों के समान ही 'वेदान्त' की सज्ञा क्यों न दी जाय ? वे तो स्वयं 'अद्वयवादी' होने का दावा तक करते हैं। शंकर के पूज्याभिपूज्य गुरु तक तो उनकी परम्परा में है। फिर जिस प्रकार शंकरादि मनीषी औपनिषद मार्ग के साध्य का दावा लेकर ज्ञान की अन्तिम गवेषणा में प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार बौद्ध आचार्य बुद्ध के द्वारा दिखाए गए मार्ग का अनुसरण करके ही ज्ञान के अन्त की याह पाने का प्रयत्न करते हैं, अतः उन्हें केवल भारतीय दर्शन की सर्वोत्तम विचार-परम्परा अर्थात् 'वेदान्त' दर्शन के साथ उनका सम्बन्ध दिखाने के लिए और कुछ कुछ उनके महनीय विचारों के प्रति कृतज्ञता का प्रकाशन करने के लिए ही, अन्य किसी प्रयोजन से नहीं, यदि हम 'बौद्ध वेदान्त' (अर्थात् बौद्ध दृष्टि से ज्ञान का चरम निष्कर्ष) के प्रस्थापन करने वाले कहे तो कदाचित् यह उन्हें भी नहीं अखरेगा और साथ ही शंकरादि मनीषियों की महिमा भी कुछ नहीं घटेगी। निश्चय ही बौद्ध आचार्यों की परम्परा ज्ञान की गवेषणा में साहसपूर्वक उसके पर्यवसान पर्यन्त तक गई है, और निर्भय पूर्वक अभियान करते हुए उसका तथाकथित 'अभावावसान' प्रतिपेक्ष भी क्या वास्तव में 'अभावावसान' ही हुआ है अथवा 'ब्रह्मावसान' प्रतिपेक्ष करनेवाले मनीषी वेदान्ताचार्य भी उसी के पास पहुँचे हैं और इस प्रकार विपरीत मार्गों पर चलते हुए भी दोनों ने प्रकारान्तर से 'नेति होवाच याज्ञवल्क्य' अथवा 'स एष नेति नेत्यात्मा' की औपनिषद भूमि पर ही पैर जमाया है, यह हम आगे देखेंगे। परमार्थ के स्वरूप पर विचार करते हुए भ। दोनों किस

प्रकार समा। मार्ग के गामी बने हैं, इसका भी विवेचन हम करेंगे। जिसे अद्वैत वेदान्त का निर्गुण-निराकार कहा गया है वही भूमि बौद्धों के विज्ञप्ति मात्रता की है। दृष्टि-भेद को छोड़ दें तो दोनों एक समान हैं, 'वेदान्त' हैं। उपर्युक्त कारणों से ही हम मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' और उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन को 'बौद्ध वेदान्त' के नामों से अभिहित करने में प्रवृत्त हुए हैं। किन्तु अभी तो प्रारम्भ से ही इन तथ्यों के उपराग में हमें भारतीय दर्शन-परम्पराओं का अध्ययन करना नहीं होगा। अभी हम स्वतन्त्र और निष्पक्ष रूप से प्रत्येक भारतीय दर्शन का बौद्ध दर्शन से मिलान करेंगे और तभी हम कुछ कह सकेंगे। वास्तव में तो 'यदीद स्वयमर्थानां रोचते तत्र के वयम्' ऐसी बुद्धि हमें सदा रखनी है, क्योंकि वेद और ज्ञान अनन्त हैं।

इस दृष्टि से विचार करने पर न तो यहाँ बौद्ध दर्शन को ही श्रौत दर्शनों के दृष्टिकोण से अध्ययन करने का प्रयत्न किया गया है और न बौद्ध दर्शन के अतिरिक्त दर्शनों को ही बौद्ध दर्शन की भावना में व्याख्यात करने का प्रयत्न किया गया है। इस प्रकार न तो एक तरफ बौद्ध दर्शन में कुछ भी नवीन न दिखाने का प्रयत्न कर बुद्ध और बौद्ध दर्शन की भारतीय दर्शन के प्रति अत्यन्त मौलिक देनो पर पानी फेर दिया गया है, और न दूसरी तरफ बुद्ध और बौद्ध दर्शन के ही गीत गाकर भारतीय दर्शन में अन्य सब को उसके शेषत्व के रूप में वर्णित किया गया है। जो जैसा है उसको उसी रूप में दिखाकर लेखक ने केवल दर्शन की समग्रता की ओर इंगित मात्र किया है। कहीं-कहीं लेखक ने एक उचित सीमा में विनम्रतापूर्वक अपने मत का निदर्शन भी आवश्यक समझा है जो गलत भी हो सकता है और सही भी, किन्तु जिसके ऐसा होने पर उसके अध्ययन की महत्ता घटती नहीं। प्रत्येक दर्शन और उ के आचार्यों की परम्परा को अ य दर्शन और उ के आचार्यों की परम्परा के साथ ही रखकर अध्ययन किया गया है जो ऐतिहासिक और तात्त्विक दोनों ही दृष्टियों से समीचीन है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन की अन्य दर्शनों के साथ तुलना करने पर, जैसे कि उदाहरणतः बौद्ध दर्शन की न्याय दर्शन से तुलना करने पर, बुद्ध और उनके मन्तव्य को अक्षपाद और उनके मन्तव्य के साथ ही तुलना का विषय बनाया गया है और इसी प्रकार दोनों दर्शनों के उत्तरकालीन आचार्यों का पारस्परिक अध्ययन लिया गया है। इसी प्रकार शाक्यमुनि के व्यक्तित्व और विचार की तुलना औपनिषद मनीषियों से ही की गई है जिनके प्रज्ञान सभी 'नास्तिक' और 'आस्तिक' प्रज्ञप्तियों से निरपेक्ष हैं और उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों को ही उत्तरकालीन वेदान्त के

आचार्यों के सम्पर्क में लाया गया है। फिर एक बड़ी कठिनाता जो अनुभूत की गई है वह यह है कि भारतीय दर्शनो में से प्रायः सभी का एक विशेष ऐतिहासिक विकास है और जैसे श्रौत परम्परा में साख्य-मीमांसादि दर्शनो की उसी प्रकार बौद्ध दर्शन में शून्यवाद आदि चिन्तन प्रणालियों की उनके बहुकालव्यापी ऐतिहासिक विकास में एक विविध स्वरूपता दृष्टिगोचर होती है जो सभी सामान्य व्यवस्थित अध्ययन की असफलता पर स्मित सा करती है। साख्य के निरीश्वरवाद और माध्यमिकों के शून्यता-दर्शन की अभावात्मक व्याख्या पर कोई सामान्य निर्णय नहीं दिया जा सकता, कारण कि ग्रन्थ-ग्रन्थ में उनके स्वरूप में परिवर्तन है जो किसी एक सामान्य नियम में बाधा नहीं जा सकता। इस ऐतिहासिक विकास के तथ्य को ऐसे स्थानों में दिखा देना ही अधिक श्रेयस्कर समझा गया है, वजाय उनके किसी एक ही स्वरूप को लेकर निश्चयात्मक निर्णय करने के। जहाँ बौद्ध दर्शन का किसी अन्य दर्शन के साथ कोई ऐतिहासिक सम्बन्ध नहीं है, वहाँ केवल सैद्धान्तिक पक्ष का ही निरूपण कर सक्षिप्त समीक्षा उपस्थित की गई है। मध्ययुगीन भक्ति-परम्परा के विषय में ऐसा ही किया गया है, क्योंकि जब इन भक्त कवियों ने भगवान् के गुण गा-गाकर साधारण लोक में तत्सवन्धी जीवन दर्शन की स्थापना की तो वे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से बौद्ध विचारों के सघर्ष या सम्पर्क में नहीं आए किन्तु फिर भी उनके (विशेषतः सन्तो के) विचार का बौद्ध विचार से तुलनात्मक अध्ययन तो अवश्य सम्भव हो सकता है, अतः विशुद्ध सैद्धान्तिक पक्ष के रूप में ही इस विषय पर विचार किया गया है, यद्यपि महायान धर्म के अन्तिम विकास रूप सहजयान की साधना सन्त मत पर क्या प्रभाव छोड़ गई, इसका कुछ ऐतिहासिक निर्देश करना भी आवश्यक समझा गया है। कहा तक सभी बातों का स्पष्टीकरण किया जाय, तुलनात्मक ऐतिहासिक अध्ययन में गिरने के अनेक स्थल हैं। न जाने कितनी बार इनमें गिरना होगा, ठीक नहीं कहा जा सकता। पूर्व ऋषियों और मार्ग-निर्माताओं को प्रणाम करने के अतिरिक्त और चारा ही क्या है? तो फिर सभी दर्शनों के उद्भावकों, शास्त्राओं और उनके मार्ग को प्रशस्त करने वाले मनीषियों के प्रति यह विनम्र प्रणाम जल है। वे सभी इस श्रद्धालु सत्य गवेषक के प्रति अपने स्वरूप को प्रकट करें। हे शंकर! हे औपनिषद मनीषियों! हे निर्ग्रन्थों! हे भक्ति रसामृतसिन्धु में निरन्तर अवगाहन करनेवाले शतसहस्र भक्त—कवि-दार्शनिकों! सभी कृपा करो विद्या-भीप्सी इस जन पर कि यह आपके मन्तव्यों को जानकर तदनुसार आचरण कर सके। हे सम्यक् सम्बुद्ध! हे अनुपम शास्त्रा! हे पुरुष-दम्य-सारथी! हे धर्ममेघ!

प्रकार समागम मार्ग के गामी बने हैं, इसका भी विवेचन हम करेंगे। जिसे अद्वैत वेदान्त का निर्गुण-निराकार कहा गया है वही भूमि बौद्धों के विज्ञप्ति मात्रता की है। दृष्टि-भेद को छोड़ दें तो दोनों एक समान हैं, 'वेदान्त' है। उपर्युक्त कारणों से ही हम मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' और उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन को 'बौद्ध वेदान्त' के नामों से अभिहित करने में प्रवृत्त हुए हैं। किन्तु अभी तो प्रारम्भ से ही इन तथ्यों के उपराग में हमें भारतीय दर्शन-परम्पराओं का अध्ययन करना नहीं होगा। अभी हम स्वतन्त्र और निष्पक्ष रूप से प्रत्येक भारतीय दर्शन का बौद्ध दर्शन से मिलान करेंगे और तभी हम कुछ कह सकेंगे। वास्तव में तो 'यदीदं स्वयमर्थानां रोचते तत्र के वयम्' ऐसी बुद्धि हमें सदा रखनी है, क्योंकि वेद और ज्ञान अनन्त हैं।

इस दृष्टि से विचार करने पर न तो यहाँ बौद्ध दर्शन को ही श्रौत दर्शनों के दृष्टिकोण से अध्ययन करने का प्रयत्न किया गया है और न बौद्ध दर्शन के अतिरिक्त दर्शनों को ही बौद्ध दर्शन की भावना में व्याख्यात करने का प्रयत्न किया गया है। इस प्रकार न तो एक तरफ बौद्ध दर्शन में कुछ भी नवीन न दिखाने का प्रयत्न कर बुद्ध और बौद्ध दर्शन की भारतीय दर्शन के प्रति अत्यन्त मौलिक दृष्टि पर पानी फेर दिया गया है, और न दूसरी तरफ बुद्ध और बौद्ध दर्शन के ही गीत गाकर भारतीय दर्शन में अन्य सब को उसके शेषत्व के रूप में वर्णित किया गया है। जो जैसा है उसको उसी रूप में दिखाकर लेखक ने केवल दर्शन की समग्रता की ओर इंगित मात्र किया है। कहीं-कहीं लेखक ने एक उचित सीमा में विनम्रतापूर्वक अपने मत का निदर्शन भी आवश्यक समझा है जो गलत भी हो सकता है और सही भी, किन्तु जिसके ऐसा होने पर उसके अध्ययन की महत्ता घटती नहीं। प्रत्येक दर्शन और उ के आचार्यों की परम्परा को अथवा दर्शन और उ के आचार्यों की परम्परा के साथ ही रखकर अध्ययन किया गया है जो ऐतिहासिक और तात्विक दोनों ही दृष्टियों से समीचीन है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन की अन्य दर्शनों के साथ तुलना करने पर, जैसे कि उदाहरणतः बौद्ध दर्शन की न्याय दर्शन से तुलना करने पर, बुद्ध और उनके मन्तव्य को अक्षपाद और उनके मन्तव्य के साथ ही तुलना का विषय बनाया गया है और इसी प्रकार दोनों दर्शनों के उत्तरकालीन आचार्यों का पारस्परिक अध्ययन लिया गया है। इसी प्रकार शाक्यमुनि के व्यक्तित्व और विचार की तुलना औपनिषद मनीषियों से ही की गई है जिनके प्रज्ञान सभी 'नास्तिक' और 'आस्तिक' प्रज्ञप्तियों से निरपेक्ष है और उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों को ही उत्तरकालीन वेदान्त के

आचार्यों के सम्पर्क में लाया गया है। फिर एक बड़ी कठिनता जो अनुभूत की गई है वह यह है कि भारतीय दर्शनो में से प्रायः सभी का एक विशेष ऐतिहासिक विकास है और जैसे श्रौत परम्परा में साख्य-मीमांसादि दर्शनो की उसी प्रकार बौद्ध दर्शन में शून्यवाद आदि चिन्तन प्रणालियों की उनके बहुकालव्यापी ऐतिहासिक विकास में एक विविध स्वरूपता दृष्टिगोचर होती है जो सभी सामान्य व्यवस्थित अध्ययन की असफलता पर स्मित सा करती है। साख्य के निरीश्वरवाद और माध्यमिको के शून्यता-दर्शन की अभावात्मक व्याख्या पर कोई सामान्य निर्णय नहीं दिया जा सकता, कारण कि ग्रन्थ-ग्रन्थ में उनके स्वरूप में परिवर्तन है जो किसी एक सामान्य नियम में बाधा नहीं जा सकता। इस ऐतिहासिक विकास के तथ्य को ऐसे स्थानों में दिखा देना ही अधिक श्रेयस्कर समझा गया है, वजाय उनके किसी एक ही स्वरूप को लेकर निश्चयात्मक निर्णय करने के। जहाँ बौद्ध दर्शन का किसी अन्य दर्शन के साथ कोई ऐतिहासिक सम्बन्ध नहीं है, वहाँ केवल सैद्धान्तिक पक्ष का ही निरूपण कर सक्षिप्त समीक्षा उपस्थित की गई है। मध्ययुगीन भक्ति-परम्परा के विषय में ऐसा ही किया गया है, क्योंकि जब इन भक्त कवियों ने भगवान् के गुण गा-गाकर साधारण लोक में तत्सवन्वी जीवन दर्शन की स्थापना की तो वे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से बौद्ध विचारों के सघर्ष या सम्पर्क में नहीं आए किन्तु फिर भी उनके (विशेषतः मन्तो के) विचार का बौद्ध विचार से तुलनात्मक अध्ययन तो अवश्य सम्भव हो सकता है, अतः विशुद्ध सैद्धान्तिक पक्ष के रूप में ही इस विषय पर विचार किया गया है, यद्यपि महायान धर्म के अन्तिम विकास रूप सहजयान की साधना सन्त मत पर क्या प्रभाव छोड़ गई, इसका कुछ ऐतिहासिक निर्देश करना भी आवश्यक समझा गया है। कहा तक सभी बातों का स्पष्टीकरण किया जाय, तुलनात्मक ऐतिहासिक अध्ययन में गिरने के अनेक स्थल हैं। न जाने कितनी बार इनमें गिरना होगा, ठीक नहीं कहा जा सकता। पूर्व ऋषियों और मार्ग-निर्माताओं को प्रणाम करने के अतिरिक्त और चारा ही क्या है? तो फिर सभी दर्शनो के उद्भावको, शास्ताओं और उनके मार्ग को प्रगस्त करने वाले मनीषियों के प्रति यह विनम्र प्रणाम जल है। वे सभी इस श्रद्धालु सत्य गवेषक के प्रति अपने स्वरूप को प्रकट करें। हे शंकर! हे औपनिषद मनीषियों! हे निर्ग्रन्थों! हे भक्ति रसामृतसिन्धु में निरन्तर अवगाहन करनेवाले शतसहस्र भक्त—कवि-दार्शनिकों! सभी कृपा करो विद्या-भीप्सी इस जन पर कि यह आपके मन्तव्यों को जानकर तदनुसार आचरण कर सके। हे सम्यक् सम्बुद्ध! हे अनुपम शास्ता! हे पुरुष-दम्य-सारथी! हे धर्ममेघ!

हे समन्त चक्षु ! आपसे तो कुछ कहना ही क्या, क्योंकि आप सभी उपाधियों से विमुक्त हैं। किन्तु फिर भी अपनी भावना की विशुद्धि के लिए कहना हूँ—हे निर्वाण-प्राप्त मुनि ! जिस तथागत-प्रवेदित-धर्म को आप आर्य-धर्म और आर्य-विनय कहकर पुकारा करते थे, उसी के विस्तृत स्वरूप के साथ हे देवातिदेव ! मैं आपके मन्तव्य को मिलाकर देखना चाहता हूँ। मुझे प्रकाश मिले।

अ—बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान

मानव-सम्यता के उष काल में, प्रागैतिहासिक और ऐतिहासिक युगों की घुघली सन्धिवेला में, वैदिक ज्ञान का प्रकाश सत्य द्रष्टा ऋषियों के प्रकृति-विशुद्ध मानस में पडा^१। मित्र, यूनान, असीरिया वैदिक ज्ञान का उदय और बेबीलोन की प्राचीनतम सम्यताओं के आवि-और उसकी महत्ता भाव से शताब्दियों पूर्व, सप्त सिन्धु के प्रदेश में, सिन्धु और गंगा के पुनीत अञ्चल में, ब्रह्मावर्त की देवनिर्मिता पुण्यस्थली में^२, जिस आर्य सस्कृति का जन्म और पोषण हुआ, उसी की अक्षय्य देन विश्व-मानव को वेद विद्या के रूप में मिली। वेद भारत के प्राचीनतम ज्ञान के भाण्डार, उसके सास्कृतिक, दार्शनिक और सामाजिक आदर्शों के मूर्तिमान् प्रतीक और उसके समग्र राष्ट्रीय जीवन के शोधि स्वरूप हैं। उसके गौरवशाली अतीत के वे सर्व प्रथम साक्षी, उसकी समस्त सद्बिद्याओं के बीज रूप और प्रतिष्ठास्थान और उसकी समस्त धार्मिक और दार्शनिक विकास-परम्परा के वे सदा अत्यन्त श्रद्धा और साय ही समस्या के भी विषय रहे हैं। हिन्दु-हृदय के लिए वे परम पुरुष स्वयम्भू से उद्भूत^३ और उन्हीं के साक्षात् निश्वास स्वरूप हैं^४।

- (१) तद्यदेनास्तपस्यमानान् ब्रह्मस्वयम्भ्वभ्यानर्षत् तदपीणामृषित्वमिति विज्ञायते। निरुक्त (तपस्यमान ऋषियों के हृदयों में स्वयम्भू वेद प्रकट हुए, यही ऋषियों का ऋषित्व है) मिलाइये, तथैव वेदानृषयस्तपसा प्रतिपेदिरे। मनु ११।२४३, ऋषि मन्त्रों के द्रष्टा मात्र हैं, रचयिता नह, देखिये, ऋषीति वाह्य १०।३०, ऐतरेय ब्राह्मण ३।७
- (२) सरस्वती दशद्वत्योर्द्वेनध्योर्दन्तरम्। त देवनिर्मित देश ब्रह्मावर्तं प्रचक्षते ॥ मनु० २।१७
- (३) तस्माद्यज्ञात्सर्वहुत ऋच सामानि जज्ञिरे। छन्दासि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत ॥ ऋग्वेद—पुरुष सूक्त (१०।१९०।९)।
- (४) अस्य महतो भूतस्य निश्वासितमेतद्ग्वेदो, बृहदारण्यक० २।४।१०

पितृ, देव और मनुष्यों के वे सनातन चक्षु हैं। अपौरुषेय और अप्रमेय है^१। चार वर्ण, तीन लोक, चार आश्रम, भूत, वर्तमान और भविष्यत्, इन सब की सिद्धि वेद से ही है^२। धर्म की जिन्हे जिज्ञासा करनी है, उनके लिए वेद ही अन्तिम प्रमाण है^३। सभी स्मृतियाँ अपने प्रामाण्य के लिए वेद की ही ऋणी हैं और पुराणों की भी प्रामाणिकता का यही मापदण्ड है कि वे वेद के ही अर्थों का भली भाँति समुपवृहण करें^४, उसके ही निगूढ मन्तव्यों को लौकिक भाषा में समझावें। वेद की महिमा के विषय में अधिक क्या कहा जाय, जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और लय के कारण स्वयं ब्रह्म की स्थिति भी तो बौद्धिक रूप में वेद रूप 'शास्त्र-योनित्व' पर ही अन्त में अवलम्बित है^५। भारतीय जीवन के विभिन्न सत्कारों में वेद की जो महिमा प्रतिष्ठित है, उसके विषय में यहाँ कुछ कहने की आवश्यकता नहीं। हमें यही जानना है कि दार्शनिक क्षेत्र में वेदों का महत्त्व कम नहीं है। भारतीय दर्शन की वे प्रथम और अतुल सम्पत्ति है। उपनिषदें वेद के बहिर्भूत नहीं हैं। वल्कि श्रुति (उपनिषद्) और वेद पर्यायवाची शब्द हैं^६, और वैदिक ज्ञान का परम विकास उपनिषदों के रूप में ही हुआ है। यद्यपि आत्मविद्या के सामने उपनिषदें मन्त्रों और ब्राह्मणों के सग्रह रूप वेद को और उससे उपलब्ध ज्ञान को अधिक महत्त्व नहीं देती और यज्ञ-मय धर्म की अपेक्षा आन्तरिक यज्ञ या यज्ञ की आध्यात्मिक व्याख्या ही उन्हें अधिक प्रिय है, किन्तु फिर भी विद्रोह की हल्की भावना के साथ-साथ उनके प्रति उनकी श्रद्धा और समन्वयात्मक बुद्धि

- (१) पितृदेव मनुष्याणां वेदश्चक्षुः सनातनम् । अशक्यं चाप्रमेयं च वेदशास्त्र-मिति स्थितिः । मनु० १२।९४
- (२) चातुर्वर्ण्यं त्रयो लोकाश्चत्वारश्चाश्रमाः पृथक् । भूतं भव्यं भविष्यं च सर्वं वेदात् प्रसिद्धयति । मनु० १२।९७
- (३) धर्मं जिज्ञासमानानां प्रमाणं परमं श्रुतिः । मनु० २।१३; वेदोऽखिलो धर्ममूलम् । वही २।६
- (४) मिलाइये, इतिहास पुराणाभ्यां वेद समुपवृहयेत् । महाभारत, मिलाइये, वेदाः प्रतिष्ठिता देवि पुराणे नात्र संशयः । विभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति ॥ नारद-पुराण ।
- (५) शास्त्रयोनित्वात् । ब्रह्मसूत्र १।१।३; मिलाइए अतएव च नित्यत्वम् । वही १।३।२९
- (६) श्रुतिस्तु वेदो विज्ञेयो । मनु २।१०

भी सर्व विदित है^१। फिर षड्दर्शन की परम्परा में तो सभी दर्शन-सम्प्रदाय श्रुति-प्रामाण्य को स्वीकार करते ही हैं और अपने-अपने ढंगों से सभी वेदों के पुजारी हैं, अथवा ठीक तो यों कहना चाहिए कि उनकी वेदाविषयक भक्ति ही, फिर कहीं कहीं चाहे वह केवल शब्दों में ही क्यों न हो, उन्हें 'आस्तिक' दर्शनों में परिगणित कराने के लिए उत्तरदायी है। इस प्रकार न्याय दर्शन 'शब्द' को प्रमाण मानता हुआ वेदों को ईश्वरोक्त मानता है एवं उनके प्रामाण्य को स्वीकार करता है। वैशेषिक दर्शन भी पीछे न रहकर वेद को ईश्वर (तत्) का मानकर ही उसके प्रामाण्य को स्वीकार करता है^२। सांख्य को निरीश्वरवादी सिद्ध करने के लिए हम 'ईश्वरासिद्धे' आदि जो कोई प्रमाण ढूँढ़ निकालें और चाहे भले ही यह जान ले कि दुःख-त्रय की आत्यन्तिकी निवृत्ति के लिए सांख्य की 'दृष्ट' के समान ही 'आनुश्रविक' विधान में भी कोई आस्था नहीं क्योंकि वह उसके लिए 'अविशुद्धि', 'क्षय' और 'अतिशय' से युक्त है, किन्तु यह सब होते हुए भी हम इस तथ्य से इनकार नहीं कर सकते कि सांख्याचार्य वेदों के नित्यत्व और स्वतः प्रमाण को मानते हैं और जहाँ प्रत्यक्ष और अनुमानकी उनके अनुसार गति नहीं चलती वहाँ आप्तश्रुति रूप आप्तवचन ही उन्हें प्रमाणके रूप में मान्य है। प्रत्यक्ष और अनुमान के सहित ही आगम को भी प्रमाण मानना योगदर्शन की एक सामान्य बात है^३। पूर्वमीमांसा का तो आधार ही विलकुल वेद है और उसे नित्य और प्रमाण रूप मानने में मीमांसकों को सामान्य रूप से कोई आपत्ति नहीं^४। फिर गीताकार ने भी तो वेद-वाद में आसक्त जनो की 'पुष्पिता वाणी' की कुछ निन्दा भी कर, वैदिक प्रज्ञान को कुछ त्रैगुण्य का भी विषय बता, अपरोक्षानुभूति सम्पन्न महात्माओं के लिए उसकी आपेक्षिक कम महत्ता को भी स्वीकार कर, अन्त में सब वेदों के द्वारा वेद्य स्वयं सर्वशक्तिमान् प्रभु ही को तो बताया है^५। भगवान् ब्रह्मसूत्रकार के लिए तर्क यद्यपि एक आवश्यक वस्तु है, किन्तु उसकी अप्रतिष्ठा होने के कारण वेद भी प्रमाण के रूप में उन्हें ग्राह्य है। भगवान् शंकर भी, जिनकी अपूर्व तर्क-प्रणाली की भारतीय दर्शन में समता मिलना दुर्लभ है, और जो स्वयं सदसद्वि-

(१) देखिए आगे उपनिषदों के दर्शन का वर्णन।

(२) देखिए आगे न्याय-वैशेषिक दर्शन का विवेचन।

(३) देखिए आगे सांख्य-योग दर्शन का विवेचन।

(४) देखिए आगे 'बौद्ध दर्शन और पूर्वमीमांसा' पर विवेचन।

(५) सर्वेश्व वेदरहमेव वेद्यो—गीता। देखिए आगे गीता-दर्शन का विवेचन।

वेद में बुद्धि को छोड़कर अन्य कोई साधन बूढ़ नहीं सकते, श्रुति को सहस्र माता-पिताओं से भी अधिक कल्याण करनेवाली मानते हुए अध्यात्म-चिन्तन में उसके अनन्य उपासक हैं; अध्यात्म विरहित कुतर्क और कुतार्किकों की भरपूर निन्दा कर श्रुत्यनुगृहीत तर्क के वे प्रतिष्ठापक हैं^१। महा मनीषी आचार्य गौडपाद की भी विलकुल यही स्थिति है^२। इसी प्रकार भगवान् रामानुज, मध्व, निम्बार्क और बल्लभ भी अपनी-अपनी दृष्टियों से वेदों के उपासक हैं और उन्हें प्रमाणस्वरूप मानते हैं। तन्त्रों के विषय में भगवान् शंकर की भले ही यह धारणा रही हो कि वे 'अवैदिक' हैं, किन्तु आचार्य रामानुज, यामुन और वेदान्तदेशिक आदि उन्हें ऐसा मानने को तैयार नहीं हैं। फिर मध्यकालीन भक्तों की भी वेद भक्ति देखने योग्य ही है। ब्रह्मवादी ज्ञानेश्वर और समर्थ रामदास ने तो स्थान-स्थान पर वेद की स्तुति की ही है, गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी 'रामचरितमानस' के प्रारम्भ में ही 'वन्दहुं चारो वेद जिनहि न सपनेहु खेद वरनत रघुवर विमल जसु' कहकर वेद के प्रति अपनी भक्ति दिखाई है और अन्यत्र भी 'श्रुति सम्मत हरि भगति पथ', 'नाना पुराण निगमागम सम्मत यत्' आदि वाक्यों के द्वारा राम भक्ति के प्रतिपादन में श्रुति को आधार स्वरूप ग्रहण किया है। तुलसीदास को वेद की अतुलित महिमा का पूरा पता था। वे जानते थे कि इसी की निन्दा के कारण 'विदित बुद्ध-अवतार' निन्दित हो चुका है^३। इसलिये राम-भक्ति की स्थापना के लिये उनकी वेद-स्तुति की तत्परता को हम भली प्रकार समझ सकते हैं। इसी प्रकार राम की स्तुति करते हुए समर्थ रामदास के ये शब्द भी स्मरणीय हैं 'जयाची लिला वर्णिती वेदवाणी'। नृपेशी कदा देव दासाभिमानी' आदि^४। स्वतन्त्र-प्रज्ञ ब्रह्मज्ञानी कबीर साहब भी तो जिनकी प्रतिगामिता के विषय में

(१) देखिए आगे शंकर दर्शन और बौद्ध दर्शन के पारस्परिक सम्बन्ध का विवेचन।

(२) निश्चितं युक्तियुक्तं च यत्तद्भवति नेतरत् । माण्डूक्य कारिका ३।२३

(३) तुलसी महिमा वेद की अतुलित किये विचार।

जेहि निन्दत निन्दित भयो विदित बुद्ध अवतार ॥ दोहावली।

तुलसीदास का यह साक्ष्य अत्यन्त मार्मिक है और तृतीय परिच्छेद में बौद्धधर्म नास्तिकत्व के सम्बन्ध में जिन निष्कर्षों पर हम पहुँचे हैं, उनके मेल में है।

(४) 'मनाचे श्लोक'।

बहुत कुछ कहा जा सकता है और जिन्होंने स्वयं लोक और कुल की मर्यादा के साथ-साथ वेद की मर्यादा को भी 'गले की फाँसी' कहा है,^१ अपने को वेद-विरोधी समझे जाने के लिए अपने युग के पुरुषों को फटकारते हुए सिंहनाद करते हैं 'वेद पुरान कहा किन झूठा झूठा जोड़ न विचारै।' बहुना कि, उदार महात्मा जायसी की जिन्होंने एक मुस्लिम वंश में जन्म ग्रहण किया, यँ उदार वाणिया भी उस प्रभाव की परिचायक है जिसे वेद ने मुस्लिम साधको पर भी डाला है, 'वेद पन्थ जे नहिं चलहिं ते भूलहिं बन माँझ', 'झूठ बोल फिर रहे न राचा। पण्डित सोइ वेदमत साचा।' 'वेद वचन मुख साच जो कहा। सो जुग-जुग अहिथिर होइ रहा।' करोड़ो हिन्दू भावनायें भी इस अवस्था को नहीं पहुँच सकती। वैदिक प्रज्ञान की सच्चाई की कैसी स्पष्ट गवाही है। उसके शाश्वत सत्य का कैसा मार्मिक साक्ष्य है—'सो युग-युग अहिथिर होइ रहा।' फिर मध्य-युग को छोड़ कर आधुनिक युग में आने पर ऋषि दयानन्द के व्यक्तित्व में तो निश्चय ही एक बार ऐसा लगा कि वैदिक युग का ही प्रत्या-वर्तन हुआ है और गत शताब्दी के उत्तर भाग से लेकर आज तक वैदिक अध्ययन की ओर जो ध्यान पूर्व और पश्चिम के विद्वानों का गया है, वह चाहे वेदों के धार्मिक महत्व के कारण उतना न हो, परन्तु मानव सस्कृति के विकास में उनका, विशेषतः ऋग्वेद का, एक निश्चित स्थान होने के कारण उनकी महिमा की स्वीकृति तो उसमें है ही। अतः भारतीय समाज, साहित्य, धर्म और दर्शन पर वेदों की एक अमिट छाप तो पड़ी ही है, विश्व सस्कृति के अध्ययन में भी उसका एक महत्वपूर्ण स्थान है, इसमें सदेह नहीं। किन्तु जबकि यह सब सत्य है, यह तथ्य भी कुछ कम सत्य और सार्थक नहीं है कि भारतीय दर्शन की स्वतंत्र विचार-परम्परा को अवश्य कुछ घक्का लगता यदि वेदों के प्रामाण्य की सीमा से बाहर अर्थात् उनसे सर्वथा निरपेक्ष रहकर केवल अनुत्तर स्वानुभूति के आधार पर ही महनीय विचार भी नहीं किया जाता, छान्दोग्य उपनिषद् की भावना में त्रयी विद्या से ऊपर किसी ज्ञान की कल्पना नहीं की गई होती, किसी भी ग्रन्थ-प्रमाण का स्वतंत्र साक्ष्य स्वीकार न कर केवल बुद्धिरूप ऋषि के ही हाथ में सब कुछ सत्ता नहीं दे दी गई होती, केवल विशुद्ध अनुभव के ही क्षेत्र में विशुद्ध आचारतत्त्व की स्थापना नहीं की गई होती, परमार्थ वा स्वतन्त्र चिन्तन कर उसकी अधिगति का एक अनुपम मार्ग दिखला कर ही। यदि सर्वत्र ग्रन्थ प्रमाण की ही तूती

(१) लोक वेद कुल की मर्यादा इहँ गरँ में फासी।

भारतीय दर्शन में वजती, तो स्वतंत्र विचारको को उसमें कोई आश्वासन न रहता, स तन्त्रचेता पुरुषों के लिए उसमें कोई आकर्षण न बचता। धार्मिक सम्प्रदायो से अलग हम दर्शन को कैसे समझ पाते, उसकी समस्याओं पर निष्पक्ष रूप से हम विचार कैसे कर सकते? बौद्ध और जैन दर्शन जो मानवीय विचार के क्षेत्र में एक अत्यन्त ऊँचा स्थान रखते हैं, वेद को प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं करते और केवल इसी प्रवृत्ति का यह अनिवार्य परिणाम है कि मूल बातों में और विशेषतः आचार तत्व के प्रस्थापन में ये दर्शन-सम्प्रदाय तथोक्त आस्तिक दर्शनों के साथ अत्यन्त समीप होते हुए भी एक विलकुल अनुचित रूप से, जैसा कि हम पहले निर्देश कर चुके हैं, उन जडवादी नास्तिकों के साथ परिगणित किए गए हैं, जो न लोक में विश्वास रखते हैं न परलोक में, न जिनके लिए कोई आचारतत्व है और न कोई आदर्श विधान तथा जिनके लिए वेद जैसे महाग्रन्थ 'मुनि, भाइ और निशाचरो' की कृतियाँ मात्र हैं।' जैसे-जैसे स्वतंत्र विचार को अधिक प्रोत्साहन मिलेगा और विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों के तुलनात्मक अध्ययन में गम्भीर विद्वान् प्रवृत्त होंगे, वैसे ही हम बौद्ध दर्शन को वैदिक दर्शन के एक पूर्णरूप से विभिन्न या विपरीत दर्शन रूप में देखने से हिचकेंगे और और भविष्य के चिन्तकों का यह एक लक्ष्य होगा कि वे किसी एक ग्रन्थ-विशेष के प्रामाण्य स्वीकार करने अथवा न करने पर ही भारतीय दर्शन सम्प्रदायों का वर्गीकरण न कर इस विषय में एक नई दिशा का प्रवर्तन करेंगे। तभी हम तथागत के विषय में महात्मा ईसा के के समान कह सकेंगे कि वे 'पूर्णता प्रदान करने के लिए आये थे, विनाश करने के लिए नहीं।' किस प्रकार वैदिक अध्यात्मवाद को पूर्णता बुद्ध-शासन के मानवतावादी रूप में मिली है, इसे दिखाना भारतीय साधना के कल्याणकारी विकास के लिए आवश्यक होगा। वैसे यदि वैदिक प्रज्ञान बौद्ध दर्शन के विरोध के फलस्वरूप भी टिक सकता है, तो सम्यक् सम्बुद्ध के मार्ग के विषय में भी यह आसानी से कहा जा सकता है कि वह अपनी सत्यता की सिद्धि के लिए वेद या किसी अन्य ग्रन्थ के साक्ष्य की अपेक्षा नहीं रखता। सत्य दोनों में व्याप्त है और उसे हमें समझना है। वास्तव में समन्वयपूर्वक जो देखता है वही कदाचित् ठीक देखता है। सभी सत्य-गवेषी एक ही मार्ग से गए हैं और उस मार्ग का खोजना ही दर्शन का प्रधान व्यवसाय है। इस प्रकार वेद की महिमा और भारतीय दर्शन में उसके स्थान का कुछ संक्षिप्त उल्लेख कर अब हम उसका कुछ और विस्तृत तात्त्विक विवरण और विकास

क्रम उपस्थित करेंगे और फिर बौद्ध-दर्शन के साथ उसके तुलनात्मक अध्ययन में प्रवृत्त होंगे।

जैसा कि पूर्व निवेदन किया जा चुका है, वैदिक दर्शन का विभाजन तीन विकास-क्रमों में किया जा सकता है—ऋग्वेद-दर्शन, ब्राह्मण-दर्शन और उपनिषद्-दर्शन। प्रथम विकास-क्रम में हम ऋग्वेद की

वैदिक दर्शन के तीन स्पष्टतर ऋचाओं और उनके दर्शन पर विचार करते स्तर—ऋग्वेद-दर्शन, ब्राह्मण-दर्शन हैं। वास्तव में तो 'दर्शन' जैसी कोई वस्तु अपने और उपनिषद्-दर्शन—वैदिक पारिभाषिक अर्थों में ऋचाओं में उपलब्ध दर्शन की विकास परम्परा का नहीं होती। किन्तु उनमें, जैसा कि पश्चिमी सन्निहित निदर्शन ढग के विद्वान् प्रायः कहने में बहुत दिलचस्पी रखते हैं, मनुष्य-जाति के प्रभात-काल की

सुगन्ध और नैसर्गिकता अवश्य है। इन्द्र, वरुणादि देवताओं को आह्वान करने की उपस्तुतियों के रूप में ही ये ऋचायें प्रधानतः स्मरणीय हैं और इनके माध्यम से ही हम उस समय के आर्य ऋषियों अथवा कवियों की भावनाओं का कुछ दिग्दर्शन कर सकते हैं। इन स्तुतियों में कही ऋषियों की भक्तिमयी विकलता, कही निर्व्याज सरलता, कही अशुभ कर्म के लिए उनके हृदय की अद्भुत जलन, कही एक अखण्ड विश्वव्यापी नियम में उनकी आस्था, कही प्रकृति की विभिन्न शक्तियों के अन्दर एक नियामक प्रभु को देखने की उनकी सरल अनुभूति आदि बातें स्पष्टतया दृष्टिगोचर होती हैं। कही-कही 'ऋषियों से मैं पूछता हूँ, जाननेवालों से, स्वयं नहीं जानता हुआ' इस प्रकार दार्शनिक जिज्ञासायें भी ऋषियों के हृदय के अन्दर उद्भूत हुई हैं^१। ऋग्वेद की उपस्तुतियों का अथवा उसके दैवत तत्त्व का मार्मिक रहस्य क्या है, इसके विषय में अभी विद्वान् एकमत नहीं हो सके हैं। जितने मुह हैं, उतनी ही बातें हैं^२। किन्तु उनसे हमें यहाँ विशेष प्रयोजन भी नहीं है। एकेश्वरवाद की भावना इस युग में अवश्य दृढ़ दिखाई पड़ती है^३। गम्भीर नैतिक भावना भी दृष्टिगोचर होती है और न केवल देवताओं

(१) देखिए ऋ० १०।१२१; १०।८२।७; १।१६७।५-६

(२) विभिन्न दृष्टिकोणों के लिए देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ६८-७०

(३) देखिए ऋ० १०।११४; मिलाइये निरुक्तं ७।५; ऋ० १०।८८।१५ १।१२५।५; १०।१०७।२

के प्रति, वल्कि मनुष्यों के प्रति भी कर्तव्य की तत्कालीन ऋषियों को अनुभूति है^१। किन्तु फिर भी धर्म विशेषतया दैवतमय ही है। हा, अभी उसमें कृत्रिमता के लिए गुजाइश नहीं है। वाह्य विधानों की अपेक्षा मन्त्रों से ही ऋषि यज्ञ करना अधिक अच्छा समझते हैं^२।

किन्तु समय आगे चलता है। वैदिक धर्म के विकास में एक नए युग का आगमन होता है। देवताओं की स्तुति मन्त्रों के द्वारा करने के लिए वाह्य नियमों का विधान होता है। मन्त्रों का 'संहि-
ऋग्वेदीय युग और समाज का ताओ' के रूप में सकलन होता है। सहिता ब्राह्मणकालीन यज्ञयागादि की युग के बाद वाह्य यज्ञयागादिमय ब्राह्मण-परंपरा में से गुजर कर स्वाभा- युग का प्रवर्तन होता है। अनेक प्रकार के विक रूप से उपनिषदों की प्रवृ- कर्म-काण्ड की सृष्टि होती है। बहुत से त्तियों पर आना—बुद्ध के द्वारा विचारक इस सबसे घबरकर वनों में प्रकारान्तर से उन्हीं का प्रवर्तन जाकर 'आरण्यक' बनते हैं। उन्हीं की करना और उन्हें आगे बढ़ाना परम्परा में से औपनिषद ऋषि निकलते हैं जो यज्ञयागादिमय विधान के स्थान पर

विशुद्ध ज्ञान के पक्षपाती हैं। इन्हीं की परम्परा का प्रवर्तन करनेवाले और उसे आगे बढ़ानेवाले, जैसा कि हम अभी देखने का प्रयत्न करेंगे, सम्यक् सम्बुद्ध हैं। अभी हम वैदिक दर्शन की उपर्युक्त तीन विकास की अवस्थाओं का बौद्ध दर्शन के साथ तात्त्विक दृष्टि से तुलनात्मक अध्ययन करें और विश्लेषणात्मक रूप से देखें कि वैदिक दर्शन और बौद्ध दर्शन दोनों में क्या सवध है और दोनों की एक दूसरे के प्रति ऐतिहासिक दृष्टि से क्या प्रतिक्रिया थी।

सहिताओं का दर्शन प्रारम्भिक है, जबकि बुद्ध-दर्शन के आविर्भाव की पृष्ठभूमि में एक महान् दार्शनिक परम्परा निहित है, जिसमें स्वयं सहिताएँ भी सम्मिलित हैं। ऋग्वेदीय युग में धर्म नितान्त ऋग्वेदीय धर्म और देवता- दैवतमय था और देवताओं से मनुष्य के कल्याण तत्त्व तथा सृष्टि, 'पुनर्जन्म' के लिए अनेक प्रकार की स्तुतियाँ की गई थी। और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों किन्तु बुद्ध-दर्शन की इससे उच्चतर दार्शनिक का एतद्विषयक बुद्ध के परिस्थिति है। वहाँ मनुष्य के तेज को स्वयं देवों विचारों से सम्बध की महिमा से तीव्रतर करने का प्रयत्न किया

(१) देखिए ऋ० १०।११७

(२) देखिए ऋ० १।२।९।२

गया है। मनुष्य को देवताओं से ऊपर उठाया गया है। देवताओं के आधिपत्य से मनुष्य को मुक्त किया गया है। 'धर्म' की व्याख्या भी यहाँ अधिक व्यापक है और देवताओं से उसका कोई संपर्क नहीं है। यहाँ 'ऋत' अपनी समग्र महिमा में विद्यमान है, किन्तु उसका 'धाता' कोई वरुण देव यहाँ नहीं है। धृतव्रत यहाँ स्वयं मनुष्य ही है। वरुण पाप करने वाले के लिए कृपालु है,^१ किन्तु भिक्षु तो मैत्री भावना से समग्र दिशाओं को ही आप्लावित करने वाला है।^२ वैदिक ऋषि कभी-शत्रुओं को पराजित करने के लिये भी देवताओं से प्रार्थना करते थे, परन्तु शाक्यमुनि के शासन में तो किसी को शत्रु मानने का ही कोई कारण न रहा, जहाँ मैत्रीपूर्ण चित्त से लोक को आपूरित कर देने का ही एकमात्र आदेश था। जिस कार्य को वैदिक ऋषि नदियों के प्रवाहित करने में,^३ सूर्य को चमकाने और चन्द्रादि ग्रहों को अपने नियम में रखनेवाले,^४ सूर्य की ही चक्षुवाले, आकाश के ही वस्त्रवाले और पवन के ही निश्वास वाले^५ वरुण देव से लेते थे, वही काम बुद्ध के दर्शन में दुर्धर्ष विश्वव्यापी नियम से लिया गया जिसकी सज्ञा प्रतीत्य समुत्पाद है। ऋषियों के लिए जिस प्रकार अग्नि पिता, बन्धु, भ्राता और मित्र था^६, उसी प्रकार बुद्ध के दर्शन में 'कर्म' (कम्म) ही केवल अपना हो गया है और उसी के द्वारा हम पहुँचाते हैं अपने को देव या देव समान अवस्थाओं तक भी^७। दैवत तत्त्व का बुद्ध के विशुद्ध नैतिकवाद से कोई सवध ही नहीं है, किन्तु बुद्ध उस तत्त्व को सर्वथा निराकरण करने में समर्थ हुए हो अथवा उसका उन्होंने अपने उद्देश्य के लिए प्रयोग ही नहीं किया हो, ऐसी भी बात नहीं है। वैदिक देवों को (विशेषतः ब्रह्मा और इन्द्र को) उन्होंने उपदेशों में अनेक बार प्रयुक्त किया है, परन्तु उनकी उपासना के लिए नहीं, बल्कि अपने

(१) द्रष्टव्य ऋ० ७।८७।७

(२) देखिए तेविज्ज सुत्त (दीघ १।१३)

(३) द्रष्टव्य ऋ० १।२४।८; २।२८।४, ७।८७।५

(४) द्रष्टव्य ऋ० १।२४।१०; १।२५।६; १।४४।१४; २।१४;
२।२८।८; ३।५४।१८; ८।२५।२

(५) देखिए ऋ० ७।८७।२

(६) मिलाइये ऋ० १०।७।३

(७) मिलाइये ऋ० २।६

नैतिक निष्कर्षों को निकालने के लिए ही। वैदिक देवता बुद्ध-पुरुष से नीची अवस्था में ही पालि त्रिपिटक में अक्सर दिखाये गये हैं। कहीं वेबुद्ध या उनके शिष्यों की छोटी-मोटी शारीरिक सेवाएँ करते दिखाये गये हैं, कहीं उनसे उपदेश ग्रहण करते हुए, कहीं (सहापति ब्रह्मा के समान) उनसे याचना करते हुए और कहीं उनसे ज्ञान प्राप्त करने के लिए मानवीय जन्म भी ग्रहण करते हुए। यह स्मरण रख लेना यहाँ आवश्यक होगा कि बौद्ध धर्म के नैतिक प्रभाव में आकर ऋग्वेद का उद्धृत और कदाचित् अनैतिक इन्द्र भी विनम्र और सुशील बन गया है। हाँ, मानवतावादी बुद्ध ने देवताओं के अस्तित्व से इन्कार नहीं किया गया है, यह महत्वपूर्ण तथ्य भी यहाँ स्मरण रख लेना आवश्यक होगा। इसी प्रकार दिशाओं की पूजा आदि के तत्वों की उन्होंने गूढ़ नैतिक व्याख्या की है जो पालि त्रिपिटक में अनेक स्थानों में दृष्टिगोचर हो सकती है।^१ ऐसी प्रवृत्ति का भारतीय वाङ्मय में अन्यत्र भी अभाव नहीं है और यह उसकी समन्वयात्मिका बुद्धि का एक प्रधान लक्षण है। सग्राहक रूप से हम कह सकते हैं कि नाना देवताओं की अथवा उनके अधिपति किसी एक देव की उपासना में सम्यक् संबुद्ध की कोई श्रद्धा नहीं दीखती, कम-से-कम वह उनका मार्ग नहीं है। मनुष्य के निर्बल हृदय के लिए कुछ विवेचकों की दृष्टि में देवों के आश्वासन की चाहे भले ही जरूरत पड़ती हो, ऋग्वेद की ऋचाएँ, विशेषतः वरुण आदि की उपस्तुतियाँ (जिनमें भक्ति की भावनाएँ मार्मिकता के साथ भरी पड़ी हैं) मनुष्य के इस अभाव और सहायता की पूर्ति अवश्य करती कही जायें, किन्तु जहाँ विचार का कुछ अधिक प्रकर्ष है, मनुष्य को अपने वीर्य में कुछ अधिक विश्वास है, वहाँ तो त्यागत का मार्ग ही अधिक आकर्षण रखता है। यह उनके दर्शन की एक विशेषता है कि 'धर्म' की गभीरतम अनुभूति तो उनकी विचार-प्रणाली में उपस्थित है, किन्तु एक या अनेक देवों का कोई पता नहीं है। यही ऋग्दर्शन का बुद्ध के दर्शन से विशेष विभेद है। मृत्यु, पुनर्जन्म और मोक्ष संबंधी विषयों में तो दोनों विचार-प्रणालियों में अत्यन्त विभेद है ही, किन्तु केवल एक अविकसित और विकसित प्रणाली का ही, कोई मौलिक नहीं।

(१) देखिए सुत्तनिपात (समिय सुत्त) एवं सिंगालोवाद सुत्त (दीघ०); मिलाइये डा० वापट का 'सुत्तनिपात' का संस्करण, भूमिका, पृष्ठ २७

हम कह सकते हैं कि वह समग्र भारतीय दार्शनिक विचार की ही एक प्रकार से आवार-भूमि है, जिससे पूर्व की न केवल भारत की ही किन्तु विश्व की भी विचार-परिस्थिति का कोई पता [नहीं।

ऋग्वेद के विकास में विद्वानों ने तीन क्रमिक अवस्थाओं का वर्णन किया है। अथवा हम यो भी कह सकते हैं कि एक प्रकृत विकसित अवस्था के तीन स्वरूप हमें ऋग्वेद में उपलब्ध होते हैं, अर्थात्, देवबहुत्व,

एकेश्वरत्व और एकात्मत्व। इनका सवध

ऋग्वेद के विकास की तीन ईश्वर अथवा सत्ता सवधी प्रश्नों को अवस्थाओं का अथवा एक लेकर है, जिनके विषय में भगवान् बुद्ध ने या ही प्रकृत विकसित अवस्था तो मौन रक्खा है या जिन्हें 'अव्याकृत' किया है। अतः यद्यपि इन सिद्धांतों का ऋग्वेद के दर्शन के विवेचन में विशेष महत्व है, किन्तु सम्यक् सम्बुद्ध को इनके विषय में कुछ नहीं कहना है जो कि हमारा प्रधान विषय है,

साथ सम्बन्ध

इसलिए इनके विवेचन से हम यहाँ अवश्य ही

विराम ले सकते हैं। एकात्मत्व के साथ अपने नैतिक रूप में बुद्ध-विचार का बहुत कुछ सवध है और चूँकि 'एकात्मत्व मुख्यतः उपनिषदों का विषय है, अतः उनके उपदेशों की समानता और असमानता बुद्ध-दर्शन के साथ दिखाने के समय ही हम अभी आगे इस विषय पर आयेंगे।

अभी हम संहिताओं की श्रुतियों आदि के विषय में भगवान् तथागत के कुछ उद्गारों को देखें ताकि यह सवध अधिक सरल और सुगम हो जाय।

प्रथम तो हमें इस सवध में यह याद रखना चाहिए कि संहिताओं और मंत्रों की परम्परा संहिता और मन्त्रों के उस समय भारत में प्रचलित अवश्य थी और लोगो विषय में बुद्ध के कुछ उसको उसके विषय में प्रश्न पूछने की दिलचस्पी भी उद्गार और उनके अर्थ थी और भगवान् भी उस परम्परा से पूर्ण रूप से अवगत थे। 'द्रोण' जो तेरे पूर्व के ऋषि, मंत्रों के कर्ता, मंत्रों के प्रवक्ता थे, जिनके पुराने मंत्रपद को इस समय ब्राह्मण गीत के अनुसार गाते हैं। प्रोक्त के अनुसार प्रवचन करते हैं, भाषित के अनुसार भाषण गाते हैं, स्वाध्यायित के अनुसार स्वाध्याय करते हैं, वाचित के अनुसार वाचन करते हैं, जैसे कि अट्टक, वामक, वामदेव, विश्वामित्र, यमदग्नि,

अगिरा, भरद्वाज, वशिष्ठ, कश्यप, भृगु^१। मन्त्रकर्ता ऋषियों की यह नामावली भगवान् को विदित थी। इसी विषय में भारद्वाज नामक ब्राह्मण भगवान् से प्रश्न भी पूछता है 'हे गौतम! जो वह ब्राह्मणों का पुराना मन्त्र पद ('वेद') इस परम्परा से पिटक (वचन समूह) है, उसमें ब्राह्मण पूर्ण रूप से निष्ठा रखते हैं कि, यही सत्य है, और सब झूठा। इस विषय में आप गौतम क्या कहते हैं? कितना स्पष्ट प्रश्न है। अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित भगवान् का उत्तर भी कितना स्पष्ट है 'क्या भारद्वाज! ब्राह्मणों में एक भी ब्राह्मण ऐसा है जो कहे कि मैं इसे जानता हूँ, इसे देखता हूँ 'यही सत्य है और सब झूठा' क्या भारद्वाज! ब्राह्मणों का एक आचार्य भी, एक आचार्य-प्राचार्य भी, परमाचार्यों की सात पीढ़ी तक भी, ब्राह्मणों के पूर्वज ऋषि भी, अट्टक, ढामक, ... क्या उन्होंने भी कहा, हम इसको देखते हैं, हम इसको जानते हैं 'यही सत्य है और सब झूठा'। "नहीं हे गौतम^२।" 'तो फिर भारद्वाज! ब्राह्मणों में एक भी ब्राह्मण नहीं है जो कह सके 'मैं जानता हूँ' मैं देखता हूँ 'यही सत्य है और सब झूठा। भारद्वाज! अब वेणु परम्परा (अधो की लकड़ी का 'ताँता'), लगी हो, पहले वाला भी नहीं देखता, बीच का भी नहीं देखता, पिछला भी नहीं देखता। ऐसे ही भारद्वाज! ब्राह्मणों का कथन अन्ववेणु (अधो की लकड़ी, के समान) है, पहले वाला भी नहीं देखता, बीच का भी नहीं देखता, पिछला भी नहीं देखता। तो क्या मानते हो भारद्वाज! क्या ऐसा होने पर ब्राह्मणों की श्रद्धा अमूलक नहीं हो जाती'^३ इस प्रकार भगवान् ने अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित ज्ञान की ही महत्ता मानी है और स्वयं जानकर और स्वयं साक्षात्कार कर (सयं अभिज्ञा सच्छकित्वा) वह कह सके कि ऐसा मैं जानता हूँ, ऐसा मैं साक्षात्कार करता हूँ, केवल 'इतिह' इतिह' कहने से काम नहीं चल सकता, फिर चाहे वह वैदिक प्रज्ञान के ही विषय में क्यों न हो। किसी भी सत्य का वास्तविक 'ऋषि' तो मनुष्य को होना ही चाहिए। तभी वह सत्य के विषय में कुछ कह सकता है। और इसकी उस समय बड़ी कमी थी। ब्राह्मणों की अत्यन्त पतित

(१) द्रोणसुत्त (अंगुत्तर ५।५।२;) देखिए चक्सुत्त (मज्झिम २।५।५)

(२) चक्सुत्त (मज्झिम २।५।५)

(३) चक्सुत्त (मज्झिम २।५।५)

अवस्था थी, इसके त्रिपिटक में अनेक प्रमाण हैं^१ । फिर भगवान् वैदिक प्रज्ञान की एकमात्र महत्ता इस प्रकार स्वीकार नहीं कर सकते थे कि यही सत्य है और सब झूठा । ये अत्यन्त साहसिक पद हैं । अतः बुद्ध का मन्त्र वेद के सहिता भाग के प्रति न तो सर्वांश में सत्य होने का था और न वे इसके साथ समग्र वैदिक कर्मकांड की परमार्थ की प्राप्ति में विशेष आवश्यकता या महत्ता ही अनुभव करते थे, यह हम अभी आगे ब्राह्मण-दर्शन के प्रति उनकी प्रतिक्रिया को दिखाते समय मूल त्रिपिटक के आधार पर दिखाने का प्रयत्न करेंगे । किन्तु इसके पहले हम भगवान् की उन पूर्व ऋषियों के प्रति आदर-बुद्धि का प्रकाशन और कर दें जो एक अत्यन्त सरल ढंग से यज्ञ करते थे और जिनके आचरण अत्यन्त पवित्र थे । ये ऋषि सभ्यत सहिता काल के ही हो सकते हैं, क्योंकि इसी युग में इस प्रकार का सरल यज्ञमय विधान प्रचलित था । कुछ-कुछ इसे हम ब्राह्मण-युग का भी परिचायक कह सकते हैं । 'पुराने ऋषि' सयमी और तपस्वी होते थे । पंच कामगुणों को छोड़ वे अपना अर्थ (ज्ञान, ध्यान) करते थे । उस समय ब्राह्मणों को न पशु थे, न हिरण्य, न अनाज । वे स्वाध्याय रूपी धन-धान्यवाले थे । ब्रह्मनिधि को पालन करते थे । नाना रंग के वस्त्रों शयन और आवसथो (अतिथिशालाओं) से समृद्ध जनपद राष्ट्र उन ब्राह्मणों को नमस्कार करते थे । ब्राह्मण अवध्य, अजेय, धर्म से रक्षित थे, कुल द्वारा पर उन्हें कभी कोई नहीं रोकता था ।

वे तण्डुल, शयन, वस्त्र, धी और तेल को भागकर धर्म के साथ निकालकर यज्ञ करते थे । यज्ञ उपस्थिति होने पर वे गाय को नहीं मारते थे^२ । ब्राह्मणत्व की महिमा का कितना सुन्दर प्रस्थापन है, साथ ही वैदिक युग के निर्व्याज सनाज और पशु-हिंसा के अभाव का कितना बड़ा साक्ष्य भी । इसको देखकर कौन बुद्ध को पूर्व ऋषियों का निन्दक कह सकता है ? हाँ, जहाँ उनकी सर्वज्ञता का सवाल है वहाँ तो तथागत का स्वयं अपनी सर्वज्ञता के समान ही एक विभिन्न मत है और इसके लिए तथागत का बुद्धि-स्वातंत्र्य सर्वथा सराहनीय है । अब हम ब्राह्मण-युगीन-दर्शन परम्परा पर आते हैं ।

(१) देखिए सुत्त (अंगुत्तर ५।४।४१)

(२) ब्राह्मण धम्मिय सुत्त (सुत्त निपात २।७) ; मिलाइये द्रोण सुत्त (अंगुत्तर ५।४।५।२)

ब्राह्मणयुगीन यज्ञयागादिमय धर्म ही वह वस्तु है, जिस के विरुद्ध बुद्ध की आवाज समवत तीव्रतम है और इस विषय में वे उपनिषद् की प्रवृत्तियों के समान ही हैं अथवा उनसे भी कुछ आगे बढ़े हुए हैं। सहिताओं में जो दर्शन निहित है उसी का कर्मकाण्ड-मय-स्वरूप ब्राह्मण युग में हुआ। मन्त्रों के साथ-ही-साथ एक जवरदस्त पौरोहित्य का भी उदय इस युग की घटना है। पुजारी भी देवों के समान ही समझे जाने लगे^१।

और यज्ञ कर-करके मनुष्यों की अभिलाषा बढ़ने लगी अमृतत्व हासिल करने की^२। तीनों^३ वेदों को नित्य और अपौरुषेय मानने की प्रवृत्ति का भी उदय और सबसे अधिक वेग समवत इसी समय हुआ। वेदों को ईश्वर प्रदत्त बताया गया^४, परमपुरुष के निश्वास उन्हें घोषित किया गया^५ और उनकी प्रामाणिकता को एक दृढतम भित्ति पर स्थापित किया गया इसी युग में। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस एक तथ्य समग्र ने भारतीय दर्शन के विकास को प्रभावित किया। वैदिक अध्ययन एक पण्डितवाद की वस्तु हो गया और सुनिश्चित परम्परा के विरुद्ध जाने का किसी को भी साहस न होने लगा। विरुद्ध विचार प्रकट करने पर भी व्याख्याकार ऊपर से दुहाई देते रहे वेद के प्रति वफादारी की और अनन्य श्रद्धा-बुद्धि की ही। कितनी चतुरता के साथ उत्तरकालीन भारतीय दर्शन में परस्पर

(१) देखिए शतपथ ब्राह्मण २।२।२।६, २।४।३।१४

(२) देखिए शतपथ ब्राह्मण ३।१।४।३; ऐतरेय ब्राह्मण २।१।१

(३) इस समय तीन ही वेद माने जाते थे, देखिए ऋ० १०।९०।९; ५।७।१; तैत्तिरीय २।२-३; ऐतरेय ब्राह्मण० ५।२२; बृहदारण्यक० १।५।५, छान्दोग्य २।१।७; मनु० ३।१४५; ४।१२४, ११।२६३, १२।११२; पालिनिपिटक में भी तीन विद्याओं (तेविज्ज) का ही उल्लेख है। मिलाइये गीता ९।२१ में मे 'त्रैविद्या' जो पालि के 'तेविज्ज' के समान है।

(४) ऋ० १।३।७।४; ३।१।८।३

(५) शतपथ ब्राह्मण ११।५।८।१; द्रष्टव्य पुरुष सूक्त (ऋग्वेद) भी।

विरोधी सिद्धांतों को एक ही वेद का प्रामाण्य स्वीकार कर और उसी का माध्यम लेकर स्थापित किया गया है, यह इसी से स्पष्ट है। स्वतंत्र विचार को तो इससे धक्का पहुंचा ही, कुछ लभ भी इससे अवश्य हुआ कि मनुष्य केवल वृद्धिवादी न रहकर वृद्धि को अनुभूति से, जैसी कि वह वेद में प्रतिष्ठित थी, सीमित करने लगे। वृद्ध की इसके प्रति प्रतिक्रिया देखनी ही होगी और करनी होगी उपनिषदों के साथ इसकी तुलना भी। तो फिर और बातों से पहले हम दो प्रधान बातों को, एक तो वैदिक कर्मकाण्ड को और दूसरे वेद प्रामाण्य को ले, जो दो प्रवृत्तियाँ इस-युग में प्रधान थीं। भगवान् बुद्ध वैदिक कर्मकाण्ड के विरुद्ध नहीं थे, किन्तु वे उसके सम्यक् मूल्य को आकनेवाले थे जैसे कि उपनिषदें। तीनों वेदों में पारगत वावरि ब्राह्मण का शिष्य 'पुण्णक' भगवान् से पूछता है 'भगवन्'। किस कारण ऋषियों, मनुष्यों, क्षत्रियों, ब्राह्मणों ने यहाँ लोक में देवताओं के लिये पृथक् पृथक् यज्ञ कल्पित किये, यह पूछता हूँ, भगवान् बतलावें।'

भगवान्—'जिन किन्हीं ऋषियों, मनुष्यों, क्षत्रियों, ब्राह्मणों ने यहाँ लोक में देवताओं के लिए पृथक् पृथक् यज्ञ कल्पित किए, उन्होंने इस जन्म की चाह रखते हुए जरा आदि से अ-मुक्त होकर ही किए।'

पुण्णक—'जिन किन्हीं ने यज्ञ कल्पित किये, भगवन्! क्या वे यज्ञ पथ में अप्रमादी थे? हे मार्ष! क्या वे जन्म-जरा को पार हुए? हे भगवन्! तुम्हें यह पूछता हूँ, मुझे बताओ।'

भगवान्—'वे जो आशसन करते, स्तोम करते, अभिजल्प करते, हवन करते हैं सो लाभ के लिए कामों को ही जपते हैं। वे यज्ञ के योग से, भव के राग से रक्त हो जन्म-जरा को पार नहीं हुए, ऐसा मैं कहता हूँ।'

पुण्णक—'हे मार्ष! यदि यज्ञ के योग से, यज्ञों द्वारा जन्म-जरा को पार नहीं हुए, तो मार्ष! फिर लोक में कौन देव जन्म-जरा को पार हुए? तुम्हें पूछता हूँ। हे भगवान् इसे बतलाओ।'

भगवान्—'लोक में बार बार को जान कर जिसे लोक में कहीं भी तृष्णा नहीं, जो शांत, दुश्चरित-रहित, रागादि विरत, आशारहित है, वह जन्म जरा को पार कर गया, कहता हूँ^१। उपर्युक्त सवाद और उपदेश इतना सरल और स्वयं व्यख्यात है कि इसे व्याख्या की अपेक्षा नहीं। लेन-देन रूपी व्यापार की भावना पर प्रति-

ष्ठित^१ याज्ञिक धर्म के समर्थक तृष्णा के उच्छेदकशाक्यमुनि कभी नहीं हो सकते । भगवान् बुद्ध के अनुसार वैदिक कर्मकाण्ड विशुद्धि का मार्ग नहीं है । नन्द ब्राह्मण (बावरिक का एक शिष्य) भगवान् से पूछता है 'लोग कहते हैं कि 'लोक में मुनि हैं।' तो यह कैसे ? उत्पन्न-ज्ञान को मुनि कहते हैं या कठिन तपयुक्त जीवन से युक्त को ।

भगवान्—न दृष्टि (मत) से, न श्रुति से, न ज्ञान से नन्द । कुशल जन किसी को 'मुनि' कहते हैं । जो विष-सा मानकर लोभरहित, आशारहित, हो विचरते हैं, उन्हें मैं मुनि कहता हूँ ।

नन्द—'कोई कोई श्रमण-ब्राह्मण इष्ट या श्रुत से शुद्धि कहते हैं, शील और व्रत से भी शुद्धि कहते हैं, अनेक रूप से शुद्धि कहते हैं मार्ग । भगवान् ! वैसा आचरण करते क्या वे जन्म-जरा से तर गए होते हैं ? भगवान्, इसे मुझे बतलाओ'

भगवान्—'जो कोई श्रमण-ब्राह्मण इष्ट और श्रुत. . वे जन्म-जरा को नहीं तरें
नन्द—'. . यदि मुनि उन्हें ओघ से न पार हुआ कहते हैं, तो देव । मनुष्य-लोक में कौन जन्म-जरा को पार हुआ ? हे मार्ग । तुम्हें पूछता हूँ, इसे मुझे बतलाओ ।'

भगवान्—'मैं सभी ब्राह्मणों को जन्म-जरा से निवृत्त नहीं कहता । जो कि इष्ट, श्रुत, स्मृत, शील, व्रत सभी छोड़, सभी अनेक रूपों को छोड़ तृष्णा को त्याग, अनास्रव है, उन नरो को मैं ओघ-पार कहता हूँ^२ ।

भगवान् का दृष्टिकोण अत्यन्त ही स्पष्ट है । न तो वैदिक कर्मकाण्ड के करने और न करने में ही वे विशुद्धि का मार्ग देखते हैं, वह तो पथ ही । दूसरा है जो तृष्णा के सम्यक् निरोध से ही और अपने तीव्र प्रयत्न द्वारा ही प्राप्तव्य है । 'मागन्दिय ! न दृष्टि से, न श्रुति से, न ज्ञान से, न शील से, न व्रत से शुद्धि कहता हूँ, अ-दृष्टि, अ-श्रुति, अ-ज्ञान, अ-शील, अ-व्रत से भी नहीं^३ । 'कर्म और श्रुति से भी मुक्ति पद नहीं ले जाया जा सकता । वह तो

(१) 'तुम मुझे यह दो, मैं तुम्हें यह देता हूँ' इस भावना पर प्रायः समग्र याज्ञिक विधान प्रतिष्ठित है, देखिए वाजसनेयि संहिता ३।५०; शतपथ ब्राह्मण २।५।३।१९

(२) नन्द-माणव पुच्छा, सुत्त निपात ।

(३) सुत्तनिपात ४।९

तृष्णा आदि निवेशनो में अप्राप्त है।' यही तत्व भगवान् ने एक और स्थान पर भी एक याज्ञिक ब्राह्मण को सिखाया जो उपनिषदों के ऋषियों के ही समान है और उनकी परम्परा की ओर सकेत करता हुआ भी कहा जा सकता है। 'ब्राह्मण ! लकड़ी जला कर शुद्धि मत मानो यह बाहरी चीज है। कुशल लोग उससे शुद्धि नहीं बतलाते, जो कि बाहर से भीतर की शुद्धि है। ब्राह्मण ! मैं दासदाह छोड़ भीतर ही ज्योति जलाता हूँ। नित्य आगवाला, नित्य एकान्त चित्तवाला हो, मैं ब्रह्मचर्य पालन करता हूँ। ब्राह्मण ! यह तेरा अभिमान खरिया का भार (खारिभार है) है, क्रोध धुँवाँ है, मिथ्या भाषण भस्म है, जिह्वा सुवा है, और हृदय ज्योति का स्थान है। आत्मा के दमन करने पर पुरुष को ज्योति प्राप्त होती है। ब्राह्मण ! शील तीर्थ (घाट) वाला, सन्तजनों से प्रशंसित, निर्मल धर्म हृद है, जिसमें कि 'वेदगू' (वेदज्ञ) नहा कर बिना भीगे गाय के पार उतरते हैं। यह ब्रह्म प्राप्ति सत्य, धर्म, समय, ब्रह्मचर्य पर आश्रित है। सो तू ऐसे हवन कियो को नमस्कार, उनको मैं पुरुष-दम्य-सारथी (पुरुषों को नम्र बनाने के लिये सारथी-स्वरूप) कहता हूँ^१। ऐसे 'कुशल लोग', 'ऐसे हवन किए हुए' कौन हैं। निश्चय ही औपनिषद ऋषि जिन्होंने मार्ग पहले सिखाया। पशुहिंसा मयी निकृष्ट तपस्या तो बुद्ध को ही नहीं सभी भारतीय हृदय के लिए घृणा की वस्तु है, किन्तु वास्तविक 'द्रव्य यज्ञ' को भगवान् बुरी वस्तु नहीं समझते थे और अधिकतर प्रवृत्ति तो उनकी यज्ञादिकों को नैतिक व्याख्या प्रदान करने की थी जैसी कि उपनिषदों की आध्यात्मिक व्याख्या प्रदान करने की थी^२। एक आदर्श द्रव्ययज्ञ का वर्णन करते हुए स्वयं भगवान् कहते हैं 'ब्राह्मण ! इस यज्ञ में गौए नहीं मारी गई,

(१) सुत्तनिपात ३।४ । मिलाइये सुन्दरिका भारद्वाज सुत्त (सयुत्त ७।१।९) भी; मिलाइये 'बहुत से जन यहां नहा रहे हैं, किन्तु पानी से शुद्धि नहीं होती। जिसमें सत्य और धर्म हैं, वही शुचि है, वही ब्राह्मण है' जटिलसुत्त, उदान १।९ तथा 'जो सत्य से दान्त, जितेन्द्रिय, वेद के अन्त को पहुँचा (वेदन्तगू) है तथा जिसने ब्रह्मचर्य समाप्त किया है, उसे यज्ञ-उपनीत कहो'। सयुत्त ७।१।९

(२) देखिए बौद्ध दृष्टिकोण के लिए कूटवन्त सुत्त (दीघ ० १।५); सोलह परिष्कारवाली यज्ञ सम्पदा के लिए देखिए उपर्युक्त ही, देखिए सुत्त-निपात भी ।

वकरे-भेदें नहीं मारे गए, मुर्गे सूअर नहीं मारे गए, न नाना प्रकार के प्राणी मारे गए। न यूप के लिए वृक्ष काटे गए। जो भी उसके दास, प्रेष्य, कर्मकर थे उन्होंने भी दंड तर्जित, भय तर्जित हो, अश्रुमुख रोते हुए सेवा नहीं की। जिन्होंने चाहा उन्होंने किया, जिन्होंने नहीं चाहा उन्होंने नहीं किया। जो चाहा सो किया, जो नहीं चाहा सो नहीं किया। घी-तेल, मक्खन, दही, मधु, गुड़ से ही वह यज्ञ समाप्ति को प्राप्त हुआ^१। 'यज्ञों की विशुद्धि करनेवाले बुद्ध को उनका निन्दक किसने बताया? उन वेद के अन्त को पहुंचे हुए' ('वेदन्तगू') महात्मा को वेद के विरुद्ध बताना किस दार्शनिक सर्वभौम की करतूत है? उस 'वेदगू' ('वेदज्ञ') के सामने वावरि जैसे भ्रम-निष्ठ, वेद-पारगत ब्राह्मण और उनके शिष्य भी तो अपनी शकाओं को मिटानेवाले हुए। यदि बहुत से विचारक ब्राह्मणों का बुद्ध के काल में ही यज्ञयागादिमय क्रिया-कलाप छूटा तो यह सब उनके ज्ञान के कारण ही तो हुआ। महान् अग्निहोत्री उरुवेल काश्यप की ही गवाही सुनिए। भगवान् उससे पूछते हैं 'क्या देखकर हे उरुवेल वासी ! तप-कृशों के उपदेशक ! तूने आग छोड़ी ? काश्यप ! तुमसे यह बात पूछता हूँ, तुम्हारा अग्निहोत्र कैसे छूटा ?"। "शब्द और रस में, कामभोगों में, स्त्रियो में, कामेष्टि यज्ञ कहते हैं"। काश्यप ने उत्तर दिया "ये रागादि उपाधिया मल हैं, मैंने यह जान लिया, इसलिए मैं इष्ट और हुत से विरत हुआ। मुझे 'जो कुछ समुदय धर्म है, वह निरोध धर्म है', यह निर्मल धर्मचक्षु उत्पन्न हुआ,।" भगवान् ने फिर पूछा हे काश्यप ! रूप, शब्द और रस में तेरा मन नहीं रमा, तो देव-मनुष्य-लोक में कहा तेरा मन रमा ? हे काश्यप ! इसे मुझे बता"। "काम मद में अविद्यमान, निर्लेप, शांत, रागादिरहित, निर्वाणपद को देखकर, निर्विकार, दूसरे की सहायता से न पार होनेवाले निर्वाण पद को देखकर मैं इष्ट और हुत विरत हुआ^२।" विशुद्ध ज्ञान पर प्रतिष्ठित बुद्ध के विचार की वैदिक कर्मकाण्ड के प्रति क्या प्रतिक्रिया हो सकती थी, इसकी एक झलक इस तरह हमने देखी। आचरण पर ही धर्म की बुनियाद माननेवाले वे भगवान् उससे

(१) कूटदन्तसुत (दीघ० १।५); वेद में प्राणिहिंसा मौलिक नहीं। किन्तु बाद में डाली गई है, इस दृष्टिकोण के लिए देखिए चंकिस्त-अट्टकया, बुद्धचर्या पृष्ठ २२४

(२) देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ३६; वितय पिटक—महावग्ग १ भी द्रष्टव्य।

विहीन तत्कालीन ब्राह्मणों की बढ बढ कर बनाई हुई बातों को क्या महत्व दे सकते थे ? 'ये त्रैविद्य ब्राह्मण जो ब्राह्मण बनानेवाले धर्म हैं' उनको छोड़कर पाँच काम-गुणों को भोग करते हुए, काम के बधन में बधे हुए, काया छोड़ने पर मरने के बाद ब्रह्मा की सलोकता को प्राप्त होंगे, यह सभव नहीं'।^१ ब्रह्मा की सलोकता का उपदेश तो स्वयं भगवान् बुद्ध ने दिया है। धन्य उनकी विशाल हृदयता ! महान् उनकी समन्वयात्मिका बुद्धि और ब्रह्मवाद की जीवन-व्याख्या ! 'त्रैविद्य ब्राह्मण बेरास्ते जा फसे हैं, फसकर विषाद को प्राप्त हैं। सूखे में मानो तैर रहे हैं। इसलिए त्रैविद्य ब्राह्मणों की विद्या वीरान भी कही जाती है, विपिन भी कही जाती है, व्यसन भी कही जानी है'। यह भी निर्भीक शास्ता ने कहा और यह किसी के प्रति निन्दा की आवाज नहीं थी, किन्तु सत्य की पुकार थी जो तयागत की अनुभूति पर प्रतिष्ठित थी। सम्यक् सम्बुद्ध के समय के ब्राह्मण जो कुछ भी उनके ग्रन्थों में सर्वोत्तम तत्व था उसे अपने में मूर्तिमान् नहीं दिखा सकते थे, किन्तु बुद्ध और उनके भिक्षुओं में वही मूर्तिमान् देखने को वे विवश थे, अतः बुद्ध को हमें एक पूर्णता प्रदान करनेवाले के रूप में ही देखना चाहिए, विनाशक या निन्दक के रूप में नहीं। जब वास्तविक जीवन ही हमारे पास नहीं तो समग्र भारतीय दर्शन की वाणी भी कहती है कि कोई भी धर्मग्रन्थ अथवा दार्ष्ट्य अध्ययन या कर्मकांड हमारा कुछ नहीं कर सकता। 'यस्तन्न वेद किमुच्चा करिष्यति'। यह वेद ने भी तो कहा है तो फिर सम्यक् सम्बुद्ध के ही इस

(१) तैविज्जसुत्त (दीघनिकाय १।१३)

(२) 'वाशिष्ठ ! मनसाकट में उत्पन्न और बढे हुए मनुष्य को मनसाकट का मार्ग पूछने पर देरी या जड़ता हो सकती है, किन्तु तयागत को या ब्रह्मलोक जानेवाला मार्ग पूछने पर देरी नहीं हो सकती। वाशिष्ठ ! मैं ब्रह्मा को जानता हूँ, ब्रह्मलोक को और ब्रह्मलोकगामिनी प्रतिपद् को भी और जैसे मार्गाख्य होने से ब्रह्मलोक में उत्पन्न होता है उसे भी जानता हूँ। जैसे वाशिष्ठ ! बलवान् शंखध्मा थोड़ी ही मिहन्त से चारों दिशाओं को गुंजा देता है, वाशिष्ठ ! इसी प्रकार मित्र-भावना से भावित चित्त की विमुक्ति से जितने परिमाण से काम किया है वह यहीं अवशेष नहीं हो जाता। यह भी वाशिष्ठ ! ब्रह्मा की सलोकता का मार्ग है'। तैविज्ज सुत्त (दीघ० १।१३)।

कहने में क्या वेद-निन्दा है 'त्रैविद्य ब्राह्मण जो ब्राह्मण बनानेवाले धर्म हैं उनको छोड़कर जो अ-ब्राह्मण बनानेवाले धर्म हैं, उनसे युक्त होकर कहते हैं, हम इन्द्र को आह्वान करते हैं, हम ब्रह्मा को आह्वान करते हैं, महर्द्धि को आह्वान करते हैं, यम को आह्वान करते हैं, वाशिष्ठ ! ये त्रैविद्य ब्राह्मण जो ब्राह्मण बनानेवाले धर्म हैं, उनको छोड़कर आह्वान के कारण, काया छोड़ने पर मरने के बाद ब्रह्मा की सलोकता को प्राप्त हो जायेंगे, यह समव नहीं^१।' 'ब्रह्मसम' होने का मार्ग तो विशुद्धतम जीवन की प्रतिष्ठा पर ही हो सकता है^२। और उसी का प्रस्थापन भगवान् बुद्ध का एक मात्र विषय है। वैदिक प्रज्ञान में श्रद्धा भगवान् के अनुसार सत्य की अनुरक्षा मात्र कर सकती है और फिर भी जबकि वह एकाश से 'यही सत्य है और सब भूठा' कहनेवाली न हो, किन्तु 'सत्य' का बहुकारी धर्म तो उनके अनुसार 'प्रधान' ही है। 'भारद्वाज' सत्य प्राप्ति का बहुकारी धर्म 'प्रधान' है। यदि प्रधान (प्रयत्न) न करे तो सत्य को भी प्राप्त न करे। चूकि 'प्रधान' करता है, इसीलिए सत्य को पाता है, इसलिए सत्य-प्राप्ति के लिए बहुकारी धर्म प्रधान है^३।" इस प्रकार बुद्ध के प्रज्ञान के साथ वैदिक कर्मकांड के सबध को हमने देखा। अब वेद-आमाष्य के विषय में कुछ कहना अपेक्षित है। ब्राह्मण ग्रंथों ने वेद को अपौरुषेय और नित्य होने का महत्व दे दिया, यह हम पहले देख चुके हैं, किन्तु हमें इस विषय में यह भी नहीं भूलना चाहिए कि स्वयं वैदिक साहित्य में ही इस स्थिति के विरुद्ध अनेक वचन भरे पड़े हैं, जिनको यदि साम्प्रदायिक दृष्टि से नहीं किन्तु निष्पक्ष तात्त्विक बुद्धि से हम देखें (उत्तरकालीन व्याख्याकारों की चतुरता से भरी हुई युक्तियों के द्वारा नहीं) तो हम इस निष्कर्ष पर आए बिना नहीं रह सकते कि कुछ ऋषि निश्चय ही वेदों को पूर्वज ऋषियों की कृतिया मानते थे और मानते थे कि उनमें मानवीय भावनाओं का प्रकाशन है।^४ इस विषय पर यहाँ अधिक

- (१) तेविज्जसुत्त (वीथ० १।१३); जिन ऋचाओं की ओर यहाँ संकेत है उनके लिए देखिए ऋ० १।३५।१; यजु० ३।४।३४-३५
- (२) देखिए द्रोणसुत्त (अंगुत्तर० ५।४।५।२)
- (३) चंकिसुत्त (मज्झिम० २।५।२), देखिए बुद्धचर्या पृष्ठ २२६
- (४) देखिए ऋ० १।११७।२; २।३५।२; १०।६७।१; ६।४७।३ जिनके आधार पर कहा जा सकता है कि अनेक वैदिक ऋषि ऋचाओं को ईश्वरकृत नहीं

कहने की जरूरत नहीं है। वेद या किसी भी ग्रंथ के स्वतः प्रमाण को मान लेने का सबसे अधिक और ग्राह्य हेतु यही हो सकता है कि वह सत्य की विनम्र गवेषणा का और अनुभव सम्पन्न महात्माओं की अनुभूतियों के नीचे ही अपनी बुद्धि को रखने का परिचायक हो सकता है, ताकि बुद्धि के द्वारा किए हुए विवेचन जो कभी कभी अवाञ्छनीय मार्गों में भी जा सकते हैं वहाँ से बचे रहे और अध्यात्म साधना विनष्ट न हो जो कि भारतीय दर्शन की एक अन्यतम प्रवृत्ति है। इससे अतिरिक्त यदि और किसी हेतु से वेद या अन्य किसी ग्रंथ की स्वतः प्रामाण्य जैसी कोई बात कही जाती है तो निश्चय ही हम कह सकते हैं कि वह मानवीय बुद्धि की जड़ता की पहली निशानी है, जैसा कि हम आचार्य धर्मकीर्ति के वाक्य को पहले भी उद्धृत कर चुके हैं। भगवान् बुद्ध स्वयं अनुभव सम्पन्न महात्मा हैं, उन्होंने अपने अनुभव से सब कुछ पा लिया है, उन्हें वैदिक ज्ञान की आवश्यकता नहीं है। साधना की चट्टान पर खड़े होकर जब उन्होंने स्वयं ही कह दिया 'ज्ञातव्य को जान लिया, भावनीय की भावना कर ली।

परित्याज्य को छोड़ दिया, अतः हे ब्राह्मण ! मैं 'बुद्ध' हूँ'¹।

तो फिर उन्हें वेद या अन्य किसी ग्रंथ के प्रमाण की क्या आवश्यकता हीर, 'इतिह' 'इतिह,' कहकर आचार्यों के समान प्रमाण देने का क्या कारण रहा, स्वयं उनको तो वे सत्य की अपरोक्ष अनुभूति करानेवाले हुए। हेमक माणव (बावरि के सोलह शिष्यों में से एक) गिड़गिड़ाकर पूछता है 'पहलो ने मुझे बतलाया था 'ऐसा था' 'ऐसा होगा'। वह सब 'ऐसा' 'ऐसा' (इतिह इतिह) है और तर्क बढ़ानेवाला है। हे मुनि ! मेरा मन उसमें नहीं रमा, हे मुनि ! तुम तृष्णा विनाशक धर्म मुझे बतलाओ जिसको जानकर, स्मरण कर, आचरण कर लोक में तृष्णा को पार होऊँ। भगवान् के समाधान किया है हेमक ! यहा-इष्ट, श्रुत, स्मृत और विज्ञात में छन्द (राग) का हटाना ही अच्युत निर्वाण पद है। इसे जानकर, स्मरण कर, इसी जन्म में निर्वाण प्राप्त उपशान्त होते हैं और लोक में तृष्णा को पार कर जाते हैं'²। फिर भगवान् का मन्तव्य तो अत्यन्त उदार भी है। जैसा कि

किन्तु अपने अथवा अपने पूर्वजों के द्वारा रचित मानते थे। देखिए राधाकृष्णन् इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ १२९, पदसंकेत ५

(१) सेलसुत (मज्झिम ० २।५।३)

(२) हेमक माणव पुच्छा—सुत्तनिपात ५।८

उन्होंने 'कालामो' को बताया कि जो कोई भी सिद्धांत या मार्ग उनको बुद्धि के अनुकूल जान पड़े और जिससे जीवन का परिष्कार हो वह ग्राह्य होने चाहिए फिर चाहे वह कहीं से भी क्यों न आए हो^१। इस प्रकार यदि वेद मार्ग सही है तो उसके स्वीकार करने में भी बुद्ध को क्या आपत्ति हो सकती है? प्रजापती गौतमी से भी तो भगवान् ने कहा कि जिन धर्मों को तू अपने लिये उठाने वाले समझे अर्थात् जो धर्म विराग, निरोध और विमुक्ति के लिए हो उन्हें तू ग्रहण करना और जो इनसे विरुद्ध हो उनको छोड़ना^२। तो फिर वेद मार्ग यदि शांति और मुक्ति के लिए ही है तो बुद्ध का उसमें क्या विवाद हो सकता है? निरुक्तियों के पीछे तयागत नहीं पड़ते, उनका उद्देश्य तो मनुष्य को अपने वास्तविक महत्व की अनुभूति और साक्षात्कार ही कराना है, विवाद उनका काम नहीं है। हे ब्राह्मण ! यह सत्य है, यह किससे कहे, 'यह झूठ है' यह किससे विवाद करे ! जिसमें सम विषम नहीं है वह किससे विवाद करे। जो काम से शून्य, अपने लिए भविष्य को न बनाने वाला है, वह मुनि लोक से विग्रह की कथा

(१) कालाम नामक क्षत्रियों से भगवान् ने कहा 'आओ कालामो ! मत तुम अनुश्रव से, मत परम्परा से, मत 'ऐसा ही है' से, मत पिटक-सम्प्रदाय से, मत तर्क के कारण से, मत नय (न्याय) के हेतु से, मत वक्ता के आकार के विचार से, मत अपने चिर विचारित मत के अनुकूल होने से, मत वक्ता के भव्य रूप होने से, मत श्रमण हमारा गुरु (बड़ा) है, इस कारण से, विश्वास करो, किन्तु जब कालामो ! तुम अपने ही आप जानो कि ये धर्म अकुशल, ये धर्म सदोष, ये धर्म विज्ञ-निन्वित हैं, ये ग्रहण किए जाने पर अहित के लिए, दुःख के लिए होते हैं, तब कालामो ! तुम छोड़, वेना' । केसपुत्तिय सुत्त (अंगुत्तर० ३।७।५) बुद्धचर्या, पृष्ठ ३४७

(२) 'गौतमी ! जिन धर्मों को तू जाने कि ये सराग के लिए हैं, विराग के लिए नहीं,.....इच्छाओं के बढ़ाने के लिए हैं, घटाने के लिए नहीं;..... अनुद्योगिता के लिए हैं, उद्योगिता के लिए नहीं....., तो तू गौतमी ! सोलहों आने जानना कि, न वह धर्म है, न विनय है, न शास्ता का शासन है।' प्रजापती सुत्त (अंगुत्तर० ८।२।१।३) बुद्धचर्या, पृष्ठ ८१

नही कहता^१ । 'न अपने धर्म की प्रशंसा करना, न परधर्म की निन्दा करना', यह तथागत का ही नहीं समग्र भारतीय विचार का ही उपक्रम है। तथागत की तो बात क्या, उनके मार्ग पर चलनेवाले अशोक और हर्ष जैसे सम्राटों ने भी इस प्रवृत्ति को कितना दिखलाया, इसका इतिहास साक्षी है। भगवान् के वे शब्द हिन्दु-धर्म के लिए चिरस्मरणीय हैं जिनमें उन्होंने 'यज्ञों में मुख्य अग्निहोत्र और छंदों में मुख्य सावित्री'^२ को बताया है। किन्तु तत्त्व के निरूपण में उन्होंने सम्यक् विचार और निष्पक्ष-चिन्तन को ही प्रधान बताया है और जिस प्रकार वैदिक प्रज्ञान उसी प्रकार बुद्ध के उपदेशों से भी इसी प्रकार सत्य को हमें निकालना है, यही तथागत का वाद है। 'यहां एक शास्त्र आनुश्रविक (अनुश्रव, श्रुति) को सत्य माननेवाला होता है। श्रुति में ऐसा, स्मृति में ऐसा, परम्परा से, पिटक-सम्प्रदाय (ग्रंथ-प्रमाण) से वह धर्म का उपदेश करता है', इसके विषय में हम क्या मत लें, यह प्रश्न बुद्ध के काल की तरह आज भी किया जा सकता है और इसके लिए 'विभज्य-वादी' बुद्ध का यही स्पष्ट उत्तर है जो वैदिक प्रज्ञान के सम न अन्य किसी प्रज्ञान के लिए भी सुप्रयुक्त हो सकता है—सन्दक । आनुश्रविक को सत्य मानने वाले शास्त्र का अनुश्रव सु-श्रुत भी हो सकता है, दु-श्रुत भी, यथार्थ भी हो सकता है, अयथार्थ भी हो सकता है' अतः एकाक्ष से किसी भी ग्रंथ में श्रद्धा कैसे की जाय कि यही 'सत्य है और सब झूठा'। फिर तर्क से भी तो ऐसा नहीं किया जा सकता। 'सन्दक । तार्किक, विमर्शक (वीमसक) शास्त्र का विचार सु-तर्कित भी हो सकता है, दुष्ट रूप से तर्कित भी, यथार्थ भी हो सकता है, अयथार्थ भी^३ ।' अतः सत्य के निर्णय में तथागत के अनुसार भी स्वानुभूति ही अंतिम प्रमाण ठहरती है, जिसके लिए ही अन्ततः वेदके प्रमाण का भी

(१) देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ११७ । मिलाइये वेद की परम्परा में भी, 'विद्वत्स्त्वेव निक्षिप्य विरोधोद्भव कारणम् । तैः संरक्षितसद्बुद्धिः सुखं निर्वाति वेदवित्' प्रश्नोपनिषद्, प्रश्न ६ पर शांकर भाष्य में उद्धृत ।

(२) सन्दकसुत्त (मज्झिम० २।३।६), बुद्धचर्या, पृष्ठ २६५

(३) सेलसुत्त (मज्झिम० २।५।३)

(४) सन्दकसुत्त (मज्झिम० २।३।६), बुद्धचर्या, पृष्ठ २६३-६४, तर्क या श्रुतके द्वारा ही केवल सत्य को निकालने की चेष्टा को भगवान् ने 'अनाश्वासिक ब्रह्मचर्य' कहा है, इससे आश्वासन मिलने की आशा नहीं ।

उपयोग है। अतः तयागत विनाशक न ठहर कर पूरक की ठहरते हैं। यह तो कर्मकांड और वेद के प्रमाण की बात रही। जब नैतिक क्षेत्र में हम आते हैं तब तो बुद्ध के विचार की एक अद्भुत विजय हम देखते हैं। यह कहना गलत है कि ब्राह्मण-ग्रंथों में सिवाय यज्ञयागादिमय विधानों के और कुछ है ही नहीं। परमज्ञान का वर्णन वे भी करते हैं और 'आरण्यको' में तो इसकी तरफ विशेष ही प्रवृत्ति है। ये प्रवृत्तियाँ निश्चय ही बुद्ध के विचार के अधिक अनुकूल हैं। 'सर्वमेघ' जैसी वस्तु का जब क्षतपथ ब्राह्मण आध्यात्मिक वर्णन करता है^१, 'सत्य' के आचरण के द्वारा ही जब वह देवताओं को प्रसन्न किया हुआ मानता है^२ और जब वह कहता है कि यज्ञों के द्वारा ही सत्य प्राप्तव्य नहीं किन्तु उसके लिए ज्ञान अवश्य है^३ जिसके बिना यज्ञ करना भी मृत्यु के आवर्त में ही चक्कर लगाना है^४ और आत्मयज्ञ ही श्रेष्ठतम है, श्रेष्ठतम कर्म ही यज्ञ है^५। तो हम कह सकते हैं कि वह उपनिषदों की भावना की तरफ जा रहा है जिसके ही बुद्ध निदर्शक और आगे बढ़ानेवाले है। जब कामनाओं की प्राप्ति से भी एक उच्चतम उद्देश्य स्वीकार कर लिया जाय^६ जब देवताओं का देवत्व भी तपस्या के कारण ही प्राप्तव्य में न लिया जाय^७ तो यह मनुष्यत्व की महिमा का ही विकास है^८। और यही बुद्ध के विचार का भी अपर नाम है। कर्म के अनुरूप ही पुनर्जन्म की भावना भी बुद्ध-दर्शन के अनुकूल

(१) शतपथ ब्राह्मण १३।७।१।१

(२) देखिए शतपथ ब्राह्मण १।१।१।४; १।१।१।५; ३।३।२।२; ३।४।२।८; २।२।२।१९

(३) देखिए शतपथ ब्राह्मण १०।३।४।१५

(४) देखिए शतपथ ब्राह्मण १०।४।३।१०; १०।१।४।१४; १०।२।६।१९; १०।५।१४; ११।४।३।२०

(५) देखिए ऐतरेय ब्राह्मण ११।२।६; शतपथ ब्राह्मण १।७।१।५

(६) देखिए शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१५; इन सब भावनाओं के कारण पौरोहित्य की महिमा निश्चय ही घट गई, किन्तु फिर भी जातिवाद तो रहा ही, बुद्ध की 'चातुर्वर्णी' शुद्धि जिसके संस्कार के लिये प्रवृत्त हुई।

(७) देखिए तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१।२।३

(८) देखिए शतपथ ब्राह्मण २।६; १२।९।११; कृतं लोकं पुरुषोऽभिधायते। मिलाइये 'प्राणी तो वहीं जाता है, जहाँ उसका कर्म जाता है' बुद्ध-वचन।

है। अतः इन बातों में विभेद नहीं है। अब हम उपनिषदों के साथ बुद्ध-दर्शन के सम्बन्ध के महत्वपूर्ण विषय पर आते हैं।

इस विषय पर आते ही सबसे पहले तो हमें यह कह देना चाहिए कि बुद्ध के समय में उपनिषदों की परम्परा एक जीवित परम्परा नहीं थी, किन्तु फिर भी बहुत से विज्ञ लोग उनमें से बहुत से परिचित थे और उनके विषय में भगवान् से प्रश्न भी करते थे, सलाह भी करते थे। एक व्यक्ति ने पूछा था, 'हे गौतम! मार्ग-अमार्ग के सबध में ऐतरेय ब्राह्मण, तैत्तिरीय ब्राह्मण, छन्दोग ब्राह्मण, छन्दावा ब्राह्मण, ब्रह्मचर्य ब्राह्मण तथा अन्य ब्राह्मण नाना मार्ग बतलाते हैं। तब भी वे वैसा करनेवाले को ब्रह्मा (ब्रह्म?)^१ की सलोकता को पहुँचाते हैं। जैसे हे गौतम! ग्राम या निगम के अदूर में नाना मार्ग होते हैं, तो भी वे सभी ग्रामों में ही जानेवाले होते हैं, ऐसे ही हे गौतम!^२ . . .^३ इसी प्रकार 'तैत्तिरीय ब्रह्मचर्य' का भी वर्णन आया है^४। बुद्ध के काल में जिस प्रकार 'सोम' को पीकर हम अमृत हो गए^५ इस प्रकार गानेवाले लोग भी थे, उसी प्रकार 'प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा'^६ का निर्घोष करनेवाले कुछ स्वतन्त्रचेतना ज्ञानी ब्राह्मण भी थे। इन दूसरे प्रकार के मनीषी विचारकों ने ही पुरा काल में औपनिषद ज्ञान का प्रादुर्भाव किया था और उन्हीं के दर्शन से अब हमें बुद्ध के मन्तव्य को मिलाना है।

इस विषय में सबसे पहले तो हमें यही देखना चाहिए कि 'उपनिषद्' शब्द से उस विद्या का तात्पर्य होता है जिसके द्वारा अविद्या आदि ससार के बीज का विहरण, हिसन अर्थात् विनाश किया जाता है।^७ 'निचाय्य त मृत्युमुखात्

(१) त्रिपिटक में 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग न होकर 'ब्रह्मा' शब्द का ही प्रयोग हुआ है, हाँ सामासिक पदों में तो 'ब्रह्म' अवश्य ही हो गया है, यथा 'ब्रह्मसम' 'ब्रह्मप्राप्ति' आदि यें। देखिए ('ब्रह्मसम' के लिए) द्रोणसुत्त (अंगुत्तर० ५।४।५।२)

(२) तेविज्ज सुत्त (दीघ० १।१३)

(३) चुल्लवग्ग ६।२; देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ७४

(४) ऋ० ८।४।८।३

(५) मुण्डक० १।२।७।८

(६) ये मुमुक्षवो दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णा सन्त उपनिषच्छब्दवाच्या वक्ष्यमाणलक्षणा विद्यां उपपद्योपगम्य तन्निष्ठतया निश्चयेन शीलयन्ति

प्रमुच्यते^१ । (उसे साक्षात् जानकर मनुष्य मृत्यु के मुख से छूट जाता है) । 'ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्यु'^२ । ब्रह्म को प्राप्त हुआ पुरुष विरज और विनुक्त हो गया, ये उपनिषदों की ही वाणिजा है। अतः दुःख निवृत्ति के उद्देश्य को लेकर प्रवृत्त होने वाली उपनिषदें उन वेदगू' (वेदज्ञ) बुद्ध के मन्तव्य से विभिन्न प्रयोजन की प्रतिज्ञा लेकर प्रवृत्त नहीं होती। इन दोनों के पन्थाः में भी कोई विशेष भेद नहीं, यह हम अभी एक-एक क्षेत्र को लेकर देखेंगे। वृथा ही अभूत को तो भूत करके दिखाना नहीं होगा, और जहाँ विभिन्नताएं और विशेषताएं भी दृष्टिगोचर होंगी (और वे अनेक स्थानों पर होंगी) तो उनको भी निष्पक्ष भाव से दिखाया ही जायगा। सत्य भी जब वैसा ही होगा, तो फिर हम कौन होते हैं? 'तत्र के वयम्'। अस्तु, औपनिषद ज्ञान या तो अनेक ऋषियों की कृति होने के कारण या उसके अतीत रऽम्यात्मक मन्तव्य होने के कारण या समझनेवालों की भिन्न रुचियों, प्रवृत्तियों और अधिकार होने के कारण अपने परमार्थ स्वरूप में कुछ अनिश्चित, अस्पष्ट और बहु-स्वरूप है। तथागत का मन्तव्य तो एक ही व्यक्ति का विचार होने पर भी प्रायः वैसा ही था। फिर जिस प्रकार एक ही तथागत का मन्तव्य वाद में चलकर भिन्न-भिन्न आचार्यों के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्यात किया गया, उसी प्रकार औपनिषद दर्शन के भी उत्तरकालीन पञ्चमुखी विकास की गाथा है। इस विकास की परम्परा पर हम इसी प्रकरण में आगे स्वतंत्र रूप से विचार करेंगे ही। जिस प्रकार 'विरुद्धार्थ प्रतिपत्ति' का गलत रूप से आरोप आचार्य शाकर ने सुगत पर लगाया है^३, उसी प्रकार (अथवा यों कहिए कि उससे भी अधिक—उपनिषदों में तो अनेक ही 'विरुद्धार्थप्रतिपत्ति' वाले उपदेश सहज ही मिल जाने से) वह उपनिषदों के दर्शन पर भी सुप्रयुक्त हो सकता है।

तेषामविद्यादे. संसारबीजस्य विशरणाद्विसनाद् विनाशनादित्यनेनार्य-
योगेन विद्या उपनिषदित्युच्यते । कठ० उप० पर शांकर भाष्य का
प्रारम्भ । देखिए तैत्तिरीय उपनिषद् के प्रारम्भ में भी शांकर भाष्य ।

(१) कठ० १।३।१५

(२) कठ० २।३।१८

(३) सुगतेन स्पष्टीकृतमात्मनोऽसम्बद्ध प्रलापित्वं..... विरुद्धार्थ प्रतिपत्त्या
....आदि ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य २।२।६।३२ । इस विषय पर विशेष
विवेचन के लिए देखिए आगे 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त' ।

फिर समन्वय के प्रयत्न तो दोनों की ही परम्पराओं में विद्यमान हैं। शंकर, रामानुज और वल्लभ आदि के मन्तव्य यदि किसी एक ही औपनिषद सिद्धांत में विवेचित किए जा सकते हैं, तो क्या 'कथावत्यु'कार और 'मिलिन्दप्रश्न'कार ने ऐसा ही प्रयत्न बुद्ध के वास्तविक मत को जानने के लिए नहीं किया ? अपनी-अपनी बुद्धि के अनुसार 'विरुद्धार्थ प्रतिपत्ति' और समन्वय के प्रयत्न तो दोनों दर्शनों में ही विद्यमान हैं, ऐसा हमें जानना चाहिए। फिर विरुद्धार्थ-प्रतिपत्ति से समन्वय की दृष्टि दोनों ही जगह अधिक दीर्घवती है, ऐसा भी हमें भारतीय दर्शन का इतिहास बताता है। अतः कहने का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार 'प्रतिपत्ति के भेद अथवा विनेय (शिष्यों) के भेद से', बुद्ध का एक दर्शन भी उत्तरकालीन परम्परा को लेकर 'बहुप्रकार' विवेचित किया जा सकता है,^१ उसी प्रकार औपनिषद दर्शन भी। मूल रूप में दोनों एक ही दर्शन हैं, अर्थात् एक ही बुद्ध-दर्शन और एक ही उपनिषद्-दर्शन और सभी आचार्यों और वादों को छोड़कर यहाँ केवल इन्हीं मूल दर्शनों के सबंध को विवेचित करना ही हमारा कार्य है। हाँ, एक बात अवश्य है और वह अप्रधान है, अर्थात् जब कि बुद्ध का दर्शन अपने प्रमाण के लिए केवल तथागत की अभिसंबोधि पर प्रतिष्ठित है, उपनिषद् के दर्शन की सच्चाई की गवाही याज्ञवल्क्य, उद्दालक, श्वेतकेतु, भारद्वाज, महीदास ऐतरेय, रैक्व, शाङ्खिल्य, सत्यकाम जात्राल, जैवल, गार्ग्यायन, प्रतर्दन, वालाकि, अजातशत्रु, गार्गी, मैत्रेयी आदि अनेक साधक और साधिकाओं ने दी है। अर्थात् उन्होंने इसका आविर्भाव किया है। किन्तु यहाँ भी विभेद अल्प है। जिस प्रकार उपनिषदों के ऋषियों ने अपने नाम और रूप को छोड़, अपने कर्तृत्व के सभी अभिमान को छोड़, स्वयं अपने प्रज्ञाओं में ही छिप जाना पसन्द किया है, उसी प्रकार तथागत ने भी अपने में कभी यह सकल्प नहीं आने दिया कि 'मैं' 'उपदेश दे रहा हूँ।' दोनों ही एक उच्च अध्यात्म-लोक के निवासी हैं। तो फिर अब हम थूलताओं से सूक्ष्मताओं पर आते हैं।

- (१) स च बहुप्रकार प्रतिपत्तिभेदाद्विनेयभेदाद्वा । ग्रह्यसूत्र—शांकर भाष्य २।२।४।१८; मिलाइये इसी प्रसंग में 'सर्व दर्शनसंग्रह' का बौद्ध दर्शन सम्वन्धी विवेचनभी; मिलाइये 'देशना लोकनायाना सत्त्वाशयवशानुगा' । भिद्यन्ते बहुधा लोक उपायैर्बहुभिः पुनः ॥ गम्भीरोत्तानभेदेन ष्वचिच्चोभय लक्षणा । शिन्नापि देशनाभिन्ना शून्यताद्वय लक्षणा ॥ नागार्जुन-कृत बोधिचित्तविवरण, भामती २।२।१८ में उद्धृत ।

जो कोई भी दर्शन या विचार-पद्धति दुःख-निवृत्ति अथवा अमृतत्व की निष्पत्ति को अपना ध्येय बनाती है, मृत्यु के वधनो को तोड़ अपार आनन्द की अनुभूति का यही उपदेश करना चाहती है, वह वहिर्मुख न होकर अन्तर्मुखी ही हो सकती है। 'कश्चिद्धीर' प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्^१।' इसी प्रकार 'मिक्षुओ ! यह सामने वृक्षो की छाया है। ये एकान्त सूने स्थान हैं। मिक्षुओ ! ध्यान लगाओ, प्रमाद मत करो^२।' औपनिषद दर्शन और 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन दोनों ही समान रूप से अध्यात्मचित्ती हैं। समस्त ब्रह्मात्मविज्ञान और 'अभिधर्म' इसी पर अवस्थित है। इन दोनों की ही मंत्र और ब्राह्मणों के प्रति जो प्रतिक्रिया रही है उसे कुछ अब हम विवेचित करें जो इस प्रसंग में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। हमने देखा कि छन्दम् युग (ऋग्वेदीय युग के प्रथम स्तर) में ऋषियों ने ऋचाओं के द्वारा विभिन्न देवताओं की उपस्तुतियाँ कीं। फिर हमने देखा कि ब्राह्मण युग में इन्हीं ऋचाओं को लेकर कर्मकांड चल पड़ा जो प्रायः वाह्य स्वरूप का ही था। उपनिषत्कारों को इस परम्परा की ओर प्रवृत्ति क्या थी? जितना भी देवबहुत्व पाया गया उसका ब्रह्मात्मभाव के रूप में प्रख्यापन औपनिषद ऋषियों ने किया। केवल एक ही देव उन्होंने स्वीकार किया^३। और उसे 'ब्रह्म' या 'तत्' रूप में पुकारा, स्त्रीलिंग या पुल्लिंग में नहीं। जब 'ब्रह्म' के ही सब अग्नि, वायु आदि देवता प्रस्फुरण हैं तो मनुष्य चाहे तो इनकी उपासना कर सकता है, और चाहे तो नहीं भी^४। फिर मैं अन्य हूँ और देवता अन्य है, ऐसी उपासना करना भी तो केवल देवों का पशु बन जाना है^५ ! सब देव उसी के अधीन हैं, उसी को अर्पित हैं, जिसके भय से अग्नि जलती है और सूर्य चमकता है, मृत्यु जिसका उपसेवन है और जिससे अतीत कुछ भी नहीं^६। इस

(१) कठ० २।१।१; तमेवैकं जानथ आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ ।

(२) अंगुत्तर-निकाय ।

(३) बृहदारण्यक० १।१

(४) देखिए बृहदारण्यक० १।४।६; १।४।७; १।४।१०; मैत्रायणी० ४।५-६; मुण्डक० १।१।१; तैत्तिरीय० १।५

(५) देखिए बृहदारण्यक० १।४।१०

(६) भयादस्त्रानिस्तपति भयात्तपति सूर्यः । भयादिन्द्रस्य वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः । कठ० २।३।३

प्रकार औपनिषद् ऋषि संहिताओं की विभिन्न देवताओं की उपस्तुतियों को 'ब्रह्म' अथवा 'आत्मा' के एकीकरण में पर्यवसित कर देते हैं और यही उनकी महान् समन्वय-भावना भी है। सम्यक् सम्बुद्ध का दृष्टिकोण यहाँ कुछ अधिक तीव्र और मानवीय है। हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार संहिताओं का पाठ करने वाले और इन्द्र, ईशान आदि देवताओं का आह्वान करने वाले ब्राह्मणों को उन्होंने 'ब्राह्मण बनाने वाले धर्मों' में हीन होने के कारण फटकारा था और उनकी सभी विद्या को 'वीरान' विद्या, 'कान्तार' विद्या तक कहने का साहस किया था। यह ठीक है कि वेद ने भी आचरण और ज्ञान की प्रतिष्ठा रखने के लिए 'यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति' ऐसा कह दिया हो, किन्तु केवल आचार तत्त्व अथवा विशुद्ध जीवन के हाथ ही समग्र वागडोर दे देना तो सम्यक् सम्बुद्ध का ही काम था। जब देवताओं के से धर्म ही मनुष्य में नहीं, तो 'ब्रह्मा की सलोकता' भी वह क्या प्राप्त करेगा और यही देवता के साथ सहधर्मता प्राप्त करना ही उपनिषद् की इस वाणी का कि 'जो देव अन्य है और मैं अन्य हूँ, इस प्रकार की उपासना करता हूँ वह देवों का पशु है' स्पष्ट तात्पर्य है। फिर देवताओं के अस्तित्व तक का भगवान् बुद्ध ने निराकरण नहीं किया किन्तु उसे स्वीकार ही किया। जिस प्रकार उपनिषदों ने देवत्व की आत्मा के क्षेत्र में ब्रह्मात्मभाव के प्रकाश में व्याख्या की उसी प्रकार हम कह सकते हैं कि बुद्ध ने उनकी नैतिक व्याख्या की। यह भी स्मरण रखना होगा कि कहीं-कहीं उनके नाम भी परिवर्तित कर दिये गये, किन्तु इतना ही क्या कम था कि बुद्ध के हाथों कम-से-कम उनका अस्तित्व ही रह गया। बुद्ध द्वारा मानवता की श्रेष्ठता के साक्ष्यस्वरूप यह क्या कम मिसाल है कि उन्होंने देवों का दर्जा मनुष्यों से ऊँचा नहीं रखा। किन्तु 'श्रीढाप्रदूषिक आदि देवों का अकुशल कर्म करने के कारण भव में पड़ जाना भी उन्होंने कहा^१,

-
- (१) देखिए ब्रह्मजाल सुत्त (दीघ निकाय का प्रथम सुत्त) मिलाइये 'देवताओं में भी लोभ है। उनमें जो लोभ रहित है वे मनुष्य लोक में नहीं आते; जो लोभ सहित हैं वे मनुष्य लोक में आने वाले होते हैं। जो ब्रह्मा लोभ रहित हैं वह यहाँ नहीं आता, किन्तु जो लोभ सहित होता है, वह यहाँ आता है'। फणत्थलक सुत्त (मज्झिम० २।४।१०); महाब्रह्मा और और इन्द्र तक भी सारिपुत्र के परिनिर्वाण के समय उनकी सेवा के लिए

जबकि मनुष्य 'शात' 'अत्यन्त' निर्वाण पद को प्राप्त कर सकता है। अब हम यज्ञ यागादि विधान की ओर दोनों की प्रवृत्तियों की तुलना पर आते हैं जो कि सम्भवतः इस प्रसंग में सबसे अधिक महत्वपूर्ण विषय है। बुद्ध-मन्तव्य को तो हम इस प्रसंग में पहले प्रस्थापित कर ही आए हैं, इसलिए यहाँ विशेषतया उपनिषदों को ही लेंगे। याज्ञिक विधान में बुद्ध के समान ही औपनिषद ऋषियों का भी कोई विश्वास नहीं, किन्तु बुद्ध ने जब कि गभीर वाणी से उनका प्रतिवाद किया है, औपनिषद ऋषियों ने अधिक समन्वयात्मक दृष्टिकोण लिया है, जिसका सर्वथाभाव, जैसा कि पीछे दिए हुए उस प्रसंग में उद्धरणों से स्पष्ट है, बुद्ध में भी नहीं है। औपनिषद ऋषि यागादि विधान को परमार्थ की प्राप्ति में आवश्यक उपाय नहीं मानते, हा, आश्रम और वर्णधर्मों की व्यवस्था स्वीकार कर सम्भवतः अधिकारविभेद का विचार कर वे उसका पूर्णतः निराकरण भी नहीं करते। किन्तु यह सत्य है कि कहीं-कहीं पुरोहितों की खाने-पीने की प्रवृत्ति को लेकर उनको और उनके याज्ञिक क्रिया कलापों को एक घृणा की वस्तु बनाया गया है और एक स्थान पर तो उन्हें कुत्तों की एक पात में जैसे खड़े भी दिखाया है, लोलुपता-पूर्वक कहते हुए 'ओमदा ओम् पिवा ओम देवो वरुण' आदि (ॐ मुझे खाने दो, ॐ मुझे पीने दो, देव वरुण)¹। यज्ञयागादि विधान हमें पितृलोक में भले ही पहुँचा दे, किन्तु अंतिम वस्तु तो उससे सिद्ध होती नहीं²। वास्तव में

उपस्थित हुए, देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ५१९; तथागत के महापरिनिर्वाण के समय देवों के दर्शनार्थ आने के लिए देखिए महापरिनिर्वाण सुत्त (दीर्घ २।३)। गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी देवों की लोलुपता का बड़ा अच्छा वर्णन किया है! इन्द्र को शिवान की उपमा देना कम-से-कम उस देव की वैदिक महिमा पर प्रतिष्ठित नहीं है।

(१) छान्दोग्य० १।१२।४-५; डायसन (फिलॉसफी आफ दि उपनिषद्स्, पृष्ठ ६२) और राधाकृष्णन् (इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ १४९) ने इस उपनिषद् की वाणी को इसी अर्थ में लिया है। कम-से-कम पूर्व रूप इसका यही रहा होगा, ऐसा विचार है। बाद के भाष्यकारों ने समन्वयात्मक भाव दिखाए हैं।

(२) देखिए छान्दोग्य० १।१।१०; मिलाइये बृहदारण्यक० १।५।१६; ६।२।१६; प्रश्न १।९; मुण्डक १।२।१०; छान्दोग्य ५।१।०।३; छान्दोग्य, ६।७।२; ७।१

यज्ञादि की तरफ यदि सब उपनिषदों के दृष्टिकोण को हम समग्रहात्मक रूप से लें तो वह द्विविध ही दीखता है। एक तरफ तो उनके प्रति कुछ समझौते के भाव^१ और दूसरी तरफ, उनकी निन्दा^२। किन्तु वास्तव में जो प्रवृत्ति उपनिषदों की इस प्रसंग में प्रतिनिधि स्वरूप कही जा सकती है वह है उनके द्वारा यज्ञ को आध्यात्मिक रूप देना, उसके 'द्रव्यमय' स्वरूप को हटाकर अथवा उठाकर उसे एक 'ज्ञानमय' रूप में सन्निविष्ट कर देना^३। आरण्यको ने इसी प्रवृत्ति की ओर पग बढ़ाए थे और उपनिषदों में तो इस प्रवृत्ति के अनेक उदात्त और काव्यमय वर्णन मिलते हैं। इस प्रकार छान्दोग्य उपनिषद् मनुष्य को ही यज्ञ का रूप दे देती है और उसके समस्त क्रिया-कलापों को यज्ञ की ही विभिन्न क्रियाओं का रूप देती है^४। इसी प्रकार अन्य अनेक उपनिषदों में यज्ञ को 'ज्ञानमय' स्वरूप प्रदान किया गया है, और समग्र जीवन को ही एक यज्ञ बनाने का आदेश दिया गया है^५। ये स्थान इतने

(१) यथा कठ० १।१७; कठ० ३।२; श्वेताश्वतर० २।६-७ आदि।

(२) यथा बृहदारण्यक० १।४।१०; ३।९।६; ३।९।२१

(३) गीता में यही प्रवृत्ति परिपूर्णता प्राप्त कर लेती है। किन्तु प्रारम्भ तो इस प्रवृत्ति का ब्राह्मण-युग में ही हो गया था। शतपथ ब्राह्मण में हम स्थान-स्थान पर याज्ञिक प्रक्रिया की व्याख्या आध्यात्मिक अर्थों में देखते हैं, यथा दशपौर्णमास के विषय में 'ऐषा नु देवता दशपौर्णमासयोः सम्पत् अथाध्यात्मम्, आवि। मिलाइये यज्ञो वै श्रेष्ठतम कर्म'। शतपथ १।७।१।५; इसी प्रकार, एष वै महान्वेवो यद्यज्ञः; यज्ञो वै बृहत् विपश्चित्; यज्ञो वै ब्रह्म; यज्ञो वै बिष्णु; यज्ञ उ देवानामात्मा; यज्ञ उ देवानामक्षम्, संवत्सरो वै यज्ञः; आत्मा वै यज्ञः; पुरुषो वै यज्ञः, रेतो वै यज्ञः; विराड् वै यज्ञः; आदि, आदि।

(४) देखिए समग्र तृतीय अध्याय ही 'अथ येऽस्य दक्षिणा रश्मयस्ता एवास्य दक्षिणा' इत्यादि।

(५) यथा देखिए बृहदारण्यक० ३।१।; छान्दोग्य० ४।१६; ऐतरेय-आरण्यक० ३।२।६; बृहदारण्यक० १।५।२३; छान्दोग्य० ५।११-२४; कौषीतकि० २।५ छान्दोग्य० ३।१६-१७, महानारायण० ६४, प्राणाग्नि० ३।४; बृहदारण्यक० ४।१६ में पञ्च महायज्ञों को आत्मा के प्रति यज्ञ वताना, छान्दोग्य० ४।११-१४ में तीन अग्नियों को आत्मा के ही रूप वताना;

अधिक हैं कि पूर्णतया इनका उद्धरण कर इनकी प्रवृत्तियों को उनके मौलिक रूप में यहाँ नहीं दिखाया जा सकता। इस प्रकार उपनिषदों के चिन्तकों ने यज्ञ के वाह्य स्वरूप का निराकरण कर उन्हें एक आध्यात्मिक अर्थवत्ता प्रदान की थी। और यही कार्य क्या सम्यक् सम्बुद्ध ने शोल, समावि और प्रज्ञा का यज्ञ के रूप में वर्णन कर नहीं किया, जब उन्होंने यह कहा कि 'ब्राह्मण! यह तेरा अविमान खरिया का भार (खरिभार) है, क्रोध धुवा है, मिथ्या भाषण भस्म है, जिह्वा खुवा है, हृदय ज्योति का स्थान है'। क्या वे अर्हत् सम्यक् सम्बुद्ध भी इस आर्य मार्ग से ही नहीं गए थे? औपनिषद परम्परा के ही वे प्रवर्तक नहीं हुए? जब उन्होंने यह कहा कि 'कुशल लोग उससे शुद्धि नहीं बतलाते जो बाहर से भीतर की शुद्धि है', तो क्या इसमें निर्दिष्ट 'कुशल' लोग औपनिषद मनीषी ही नहीं हो सकते? जब उरुवेल काश्यप ने यह साक्ष्य दिया कि 'काम-मद में अविद्यमान, निर्लेप, शांत, रागादिरहित, निर्वाण पद को देखकर, निर्विकार, दूसरे की सहायता से पार न होने वाले निर्वाण पद को स्वयं देखकर मंडूक और द्रुत से विरत हुआ, तो क्या यही त ज्ञान के उपासक उपनिषदों के ऋषियों के विषय में भी ठीक नहीं कही जा सकती? जब तथागत ने यह कहा कि याज्ञिक जन 'यज्ञ के योग से भव के राग में लिप्त हो कर जन्म जरा को पार नहीं हुए', तो इससे विरुद्ध आत्मज्ञानी औपनिषद चिन् को ने भी तो कुछ नहीं कहा, उल्टे उसका समर्थन ही तो किया, जैसा कि पूर्वोक्त उद्धरणों से स्पष्ट है। जो यज्ञादि करते हैं वे 'लाभ के लिए कामों को ही जपते हैं' ऐसी बुद्ध-वाणी की ध्वनि भी तो उपनिषदों में प्रतिध्वनित होती है। साराश यह कि ज्ञान-यज्ञ करने वाले वे महात्मा, जो सत्य, धर्म और सयम से ही ब्रह्म-प्राप्ति समभव बताते हैं और जिनको उद्देश्य करके ही तथागत ने भारद्वाज ब्राह्मण से कहा था 'तू ऐसे हवन कियों को नमस्कार कर; उनको मैं पुरुष-दम्य-सारथी कहता हूँ', वे ऐसे हवन किए हुए महात्मा, उपनिषदों के ऋषि ही संभवतः भली प्रकार हो सकते हैं जिन्होंने उपनिषदों में यज्ञ को ज्ञानमय स्वरूप प्रदान किया है और जिनकी

बृहदारण्यक० १।५।२३; तथा कौषीतकि २।५ में अग्निहोत्र को प्राणायाम में ही परिवर्तित कर देना, आदि कुछ इस प्रकार के उदाहरण हैं। तैत्तिरीय २।५ तो ज्ञान को ही यज्ञ और ज्ञान को ही कर्म भी बताती है—विज्ञानं यज्ञं तनुते कर्माणि तनुते च ।

कुछ-न-कुछ परम्परा बुद्ध के युग में रही ही होगी । उन्हीं के साथ अपने को मिलाते हुए सभ्यतः भगवान् के कहा था, 'भिक्खुओ । मै दृष्ट करने वाला ब्राह्मण हूँ ।' 'अहमस्मि भिक्खवे ब्राह्मणो याजयोगो । अब हम यज्ञादि विधान को छोड़ वेद की ओर दोनों की प्रवृत्ति पर आते हैं । यद्यपि उपनिषदें वेद के ही भाग हैं और स्वयं 'श्रुति' कहलाती हैं, अतः जो चीज वे स्वयं हैं उसी के प्रति सबध के निर्णय का सवाल यद्यपि उठता नहीं, किन्तु दार्शनिक दृष्टि से यह विचार यहां आवश्यक है । यहां भी उपनिषदों की द्विविध प्रवृत्ति हम पाते हैं जिसको चाहे तो समन्वयात्मक भी कह सकते हैं और चाहे तो दार्शनिक दृष्टि कोण से एक निर्वल स्थिति की सूचक भी । एक स्थान पर यदि स्वयम्भू के निश्वास से ही प्रादुर्भूत ऋक्, यजु और साम को अताया गया है^१ तो दूसरी जगह उनके ज्ञान की अपर्याप्तता भी दिखाई है^२ । अपरा विद्या के रूप में उसे डालकर उसकी तुच्छता भी दिखाई है परम ज्ञान की अपेक्षा में^३ और इस प्रकार अनेक स्थलों में आंतरिक अनुभूति से वैदिक ज्ञान को नीचा ही दिखाया है और केवल उससे मुक्ति की आशा नहीं मानी है^४ । बुद्ध ने तो ग्रन्थ-प्रमाण के रूप में किसी भी वस्तु को फिर चाहे वह वेद ही क्यों न हो, स्वीकार किया ही नहीं और अनुभूति को ही सर्वश्रेष्ठ प्रमाण और 'प्रधान' को ही सर्वश्रेष्ठ साधन माना । इस अनुभूति को भगवान् बुद्ध के तत्कालीन ब्राह्मणों में नहीं पाया इसलिये उनकी परम्परा को उन्होंने अर्थ लोगों की पक्का कहा । अस्तु, शास्त्रीय दृष्टि से प्रमाण-वित्तन बुद्ध और उपनिषदें दोनों के विचार की बाहर की वस्तु हैं और दोनों ने ही अपने अपने दर्शनों की प्रतिष्ठा में स्वानुभूति को ही प्रधान माना है और यही तथ्य हमारे लिए सबसे अधिक महत्वपूर्ण भी होना चाहिए । हा, इस प्रसंग को समाप्त करने से पहले हमें

(१) देखिए बृहदारण्यक० २।४।१०

(२) देखिए छान्दोग्य० ६।७।२; तैत्तिरीय० २।३

(३) देखिए 'तत्रापरा ऋग्वेदो अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते' । मुण्डक० १।१।५; मिलाइये कठ० २।२३; तैत्तिरीय० २।४

(४) देखिए छान्दोग्य० ५।३।१०; बृहदारण्यक० ३।५।१; ४।४।२१; कौषी-तकि० १; तैत्तिरीय० २।४, कठ० २।२३; मिलाइए राधाकृष्णन्: इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ १४९

दो वानो पर और ध्यान देना चाहिए। एक तो यह कि जब कि पालि त्रिपिटक में 'त्रयी विद्या' के रूप में ही तीनों वेदों को स्मरण किया गया है और उसके ज्ञाताओं को त्रैविद्य (तेविज्ज) कहा गया है, उपनिषदों में हम प्रथम बार चार वेदों का वर्णन पाते हैं। ब्राह्मण-युग में हमने देखा कि तीन ही वेदों का व्यवहार था। बृहदारण्यक २।४।१० में भी तीन ही वेदों का वर्णन आया है, किन्तु विद्वानों का मत है कि बृहदारण्यक ५।१३ में समवतः सर्व प्रथम चार वेदों का प्रख्यापन हुआ है^१ और अथर्ववेद का वेद के रूप में प्रथम बार वर्णन हमें छान्दोग्य० ७।१।२ और मुण्डक० १।१।५ में उपलब्ध होता है। दूसरी बात महत्वपूर्ण यह है कि वे ऋग्वेदीय ऋषि जो सर्वय 'मघु' क 'ही नदियों में क्षप्ति और दिशाओं में विकीर्ण देखते थे, सदा पशु, वित्त आदिकी कामना में देवताओं की स्तुति करते थे, वे ब्राह्मणकालीन याज्ञिक ऋषि जो कामनाओं के लिए ही नाना प्रकार के यज्ञ करते थे और बहुत सी दक्षिणाएँ देते थे, उन्हीं के पुत्र अब औपनिषद युग में कुछ अधिक चिन्तक हो गए हैं, अब उन्हें वाह्य बातों में अधिक आकर्षण नहीं दीखता, नचिकेतस् के समान वे स्वर्गादि के राज्य को भी नहीं चाहते, पुत्र-पौत्रादिकों को भी नहीं चाहते, मन्त्रेयी के समान वे सम्पत्ति का विभाजन भी नहीं चाहते। कर्मकांड उन्हें शांति नहीं देता। 'नैतावता विदित भवति'^२ ऐसा वे निर्घोष कर चुके हैं। 'नेद यदिदमुपासते'^३ ऐसा वे कह चुके हैं। अब वे नारद की तरह कहने लगे हैं। 'सो ऽहं भगव शोचामि। तन्मां शोऽस्य पारं तारयतु'^४। मसार या भव की एक गहरी वेदना ने उन्हें व्यथित कर दिया है और इसी की निवृत्ति के लिए कभी हम नचिकेतस् को यम के पास, प्रतर्दन को इन्द्र के पास, जानश्रुति को रैव के पास, उपकोसल को सत्यकाम के पास, आरुणि को प्रवाहण के पास, इन्द्र और वैरोचन को प्रजापति के पास, जनक को याज्ञवल्क्य के पास और बृहद्रथ को सत्यकाम के पास, जाते हुए देखते हैं। जिस प्रकार के 'किंकुसल गवेसी' 'दीप्तशिरा जलराशिमिव' (वेदान्त सार) शाक्यकुमार कभी आलार कालाम के पास और कभी उद्दक रामपुत्र के पास

(१) देखिए डायसन : फिलॉसफी ऑफ दि उपनिषद्स्, पृष्ठ ५५

(२) बृहदारण्यक० २।१

(३) केन० १।४

(४) छान्दोग्य० ७।१

भागते हुए, दूढ़ते हुए कि 'परम तत्त्व कहा है? परमशांति कहा है? इस प्रकार वैराग्य और दुःख की गहरी अनुभूतियाँ जो बुद्ध के विचार में इतनी मुख्यता ग्रहण करती हैं—उपनिषदों के चिन्तन में भी अपना प्रतिरूप पा सकती हैं, क्योंकि उपनिषदों के ऋषि भी उसी भावना से उद्वेलित हैं जिससे कि शक्यमुनि थे। 'किमह तेन कुर्या येनाह नामृता स्याम्'^१। यह व्यथा बुद्ध के समान उपनिषदों के ऋषियों को भी लगी हुई है।

अब हम उपनिषदों के तत्त्वदर्शन और उनकी मूल समस्याओं पर आते हैं। उपनिषदों ने तत्त्व की गवेषणा की है, सत्, चित् और आनन्द के स्वरूप को जानने का प्रयत्न किया है। उन्होंने उपनिषदों के ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान यह भली प्रकार अनुभव किया है कि और तथागत-प्रवेदित अनात्मवाद मानवीय उपकरणों से यह लक्ष्य सिद्ध के स्वरूप और लक्ष्य में नहीं हो सकता। ब्रह्म की अविज्ञेयता पारस्परिक समता और विषमता के विषय में श्रुतियों का यदि सग्रह किया जाय^२ तो किसी भारतीय दर्शन के

विद्यार्थी को यह भ न हो सकता है कि यह तो तथागत की अव्याकृत की हुई वातों से भी गणना अधिक पहुँच जाती है। किन्तु वात ऐसी नहीं है। मन, बुद्धि आदि से परम तत्त्व यदि ग्राह्य नहीं है तो उपनिषदों के ऋषियों ने उसे अपने ज्ञान के प्रकाश में देखा है^३, दिवीव चक्षुराततम्^४। और इसी में उनके ज्ञान की सारवत्ता भी है। उपनिषदों की मूल समस्या है परम सत्य का साक्षात्कार करना और इसके लिए उपनिषद ऋषि बाहरी जगत् में भी, जिसे बौद्ध पारिभाषिक शब्दों में 'रूप' कह सकते हैं, खूब फिरे हैं, और आंतरिक जगत् की भी जिसे बौद्ध अर्थों में 'नाम', कह सकते हैं, उन्होंने इसी तत्त्व के खोजने के लिए महान् साधना की है। परिणामस्वरूप बाह्य जगत् में से तो

(१) बृहदारण्यक उपनिषद् ।

(२) कुछ इस प्रकार, केन० २।३; कठ० १।२।१४; तैत्तिरीय० ३।९; मुण्डक०, १।१।६; बृहदारण्यक०, २।४।१४; ३।९।२६; ३।४।२; २।७।२३; ३।८।११; ४।१५।१५; ३।६।१; ३।८।७; ४।२।४; ४।४।१५; ४।१६।१७; कठ० १।३।१०; २।१४; छान्दोग्य० ३।१४।३; ८।२।१७; तैत्तिरीय० २।४ आदि ।

(३) अन्तर्ज्ञान से आत्मा ज्ञेय है, देखिए छान्दोग्य० ६।१३; बृहदारण्यक० २।४।५

(४) यदा पश्यन्ति सूरय तद्विष्णोः परमं पदम् । दिवीव चक्षुराततम् । ऋग्वेद ।

जाच-पड़ताल कर वे जिस मूल तत्व पर पहुँचे हैं उसको उन्होंने 'ब्रह्म' नाम से पुकारा है और आंतरिक व्यापारों का सूक्ष्म अन्वेषण और विश्लेषण कर जिस स्थायी सत्य की भाँकी उन्होंने की है उसे उन मनीषियों ने 'आत्मा' कह कर पुकारा है। आत्मा ही उनके लिए प्रेष्ठ पदार्थ, और अंतिम गवेषणीय तत्व है और उसका साक्षात्कार मानवीय साधना का उच्चतम फल है। फिर यह आंतरिक में अथवा मनोमय जगत् में सबका स्थापक और शापक तत्व जिसे उन्होंने आत्मा पुकारा है उस तत्व से अलग नहीं है जो सब बाह्य सृष्टि में व्याप्त है अर्थात् 'ब्रह्म' से। दोनों अलग-अलग पदार्थ नहीं किन्तु एक ही सत्य को देखने की दो दृष्टियाँ हैं। द्रष्टा और दृश्य भी जो है, विषयी और विषय भी जो है, वह एक ही सत्य का रूप है। यही 'ब्रह्म' और 'आत्मा' की एकता का विज्ञान है और इसके पीछे एक गहन तत्व-दर्शन विद्यमान है जिसके कारण ही उपनिषदों को सम्भवतः गुह्य आदेश भी कहा गया है। किस प्रकार गवेषणाएँ कर, कितने सप्रश्न कर, कितनी साधना कर, औपनिषद ऋषि उपर्युक्त सत्य पर पहुँचे इसका कुछ निदर्शन उपनिषदों के ही उद्धरण देकर यदि हम प्रस्तुत करें तो सम्भवतः हम उपनिषदों के तत्व ज्ञान की दिशा को अधिक ठीक समझ पायें, किन्तु यहाँ तो हमें अपनी सीमाओं का खयाल कर औपनिषद ऋषियों के अंतिम परिणामों को ही जानकर सतोष कर लेना चाहिए और जिस मार्ग का गमन कर वे इस पर पहुँचे उसके विषय में तो अभी मौन ही रहना चाहिए। औपनिषद ऋषि अपनी गवेषणाओं के परिणाम स्वरूप जिस ज्ञान के उच्चतम शिखर तक पहुँचे वह 'ब्रह्म' और 'आत्मा' की एकता सबधी ज्ञान ही है। ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान स्वरूप यह ज्ञान मानवीय जिज्ञासा का चरम अनुसंधेय विषय है। ज्ञान का यह चरम निष्कर्ष है जिससे आगे मनुष्य सम्भवतः कभी नहीं भाँक सकेगा^१। यद्यपि कुछ साम्प्र-

-
- (१) डायसन का कहना है, आत्मैकत्व-विज्ञान "will be found to possess a significance far beyond the upanishads, their time and country, nay, we claim for it an inestimable value for the whole race of mankind. We are unable to look into the future, we do not know what revelations and discoveries are in store

सायिक आचार्य इस दृष्टिकोण के विरुद्ध भी हों तो भी एक तात्त्विक दृष्टि का विद्यार्थी जो किसी भाष्य विशेष का द स नहीं बनेगा सभवत एकात्मवाद को ही उपनिषदों के मन्तव्य के रूप में स्वीकार करेगा। अनेक मार्मिक विद्वानों ने इस बात की गवाही दी है, जिनमें अनेक विदेशी विचारक भी सम्मिलित हैं। इस आत्मैकत्व विज्ञान को ऋषियों ने किस प्रकार प्रस्थापित किया है, इसे हमें कुछ उनके ही शब्दों में जानने का प्रयत्न करना चाहिए।

आत्मतत्त्व के विषय में ऋषि कहते हैं कि 'यहा सब एक होते हैं'¹ उनके अनुसार 'भूमा' रूप 'ब्रह्म' ही सुख है और अल्प (सात जगत्) में सुख नहीं है²। 'भूमा ही अमृत है'³। 'यह आत्मा ब्रह्म है'⁴। 'मैं ब्रह्म हूँ'⁵। 'वह तुम हो'⁶। 'यह जो पुरुष मैं हूँ और यह जो सूर्य मैं हूँ, वह एक है'⁷। 'यह सारा जगत् कर्म, तप और पुरुष ही है। वह पर और अमृत रूप ब्रह्म है। उसे जो संपूर्ण प्राणियों के अन्तःकरण में स्थित जानता है, वह है सौम्य'। इस लोक में अविद्या की ग्रथि को छेदन कर देता है'⁸। 'विना चक्षुओं के वह देखता है' विना कानों के वह

for the restlessly inquiring human spirit but one thing we may assert with confidence—this principle will remain unshaken and from this no deviation can possibly take place'. फिलॉसफी ऑफ दि उपनिषद्स्, पृष्ठ ३९-४०

- (१) अत्र दृष्टेते सर्वं एकं भवन्ति । बृहदारण्यक० १।४।७; मिलाइये, परेऽव्यये सर्वं एकीभवन्ति ।० मुण्डक ३।२।७
- (२-३) यो वै भूमा तत्सुखं नात्मे सुखमस्ति । छान्दोग्य० ७।२४।१; यत्र नान्यत्पश्यति नान्यत् श्रणोति नान्यद् विजानाति स भूमा । यत्रान्यत् पश्यति अन्यत् श्रणोति अन्यद्विजानाति तदल्पं । छान्दोग्य०, ७।२४।१; मिलाइये वहाँ 'यो वै भूमा तदमृतम् अथ यदल्पं तन्मृत्यं' ।
- (४) अयममात्मा ब्रह्म । बृहदारण्यक० २।५।१९; य आत्मापहतपाप्मा । छान्दोग्य० ८।७।१
- (५) अहं ब्रह्मास्मि । बृहदारण्यक० १।४।१०
- (६) तत्त्वमसि । छान्दोग्य० ६।८।७
- (७) यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये स एकः । तैत्तिरीय० २।८
- (८) पुरुष एवेव विश्वं कर्म तपो ब्रह्म परामृतम् । एतद्यो वेद निहितं गुहाया सो ऽविद्याप्रन्थिं विकिरतीह सौम्य । मुण्डक० २।१।१०

सुनता है'¹। 'यहा यह पुरुष स्वयं ज्योति है'²। 'सब का शासक'³। सब का ईश्वर, और सबका अधिपति, 'एक ही देव, 'निष्कल, निष्क्रिय, शात, निरवद्य और निरञ्जन'⁴। न यह उत्पन्न होता है, न मरता है, न यह किसी अन्य कारण से ही उत्पन्न हुआ है न स्वतः ही। यह नित्य, शाश्वत और पुरातन है और शरीर के मारे जाने पर स्वयं नहीं मरता'⁵। 'यही एक है सौम्य ! आगे था'⁶। 'एक ही है ब्रह्म'⁷। 'आत्मा ही एक पहले था'⁸। यही एक ब्रह्म है अपूर्व, अद्वितीय, अनन्तर और अवाह्य'⁹। 'फिर किस को किस से देखे'¹⁰। 'यह आत्मा

- (१) पश्यत्यचक्षुः स श्रणोत्यकर्णः । श्वेताश्वतर० ३।१९; यो मनसि तिष्ठन् मनसोऽन्तरो यं मनो न वेद यस्य मनः शरीरं यो मनोऽनन्तरो यमयतिआत्माऽन्तर्याम्यमृतः । बृहदारण्यक० ३।७।२०; मिलाइये केन०, १।५-८ ('सर्वेन्द्रिय गुणाभासं सर्वेन्द्रिय विवर्जितम्' आदि गीता भी)
- (२) अत्राय पुरुषः स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक० ४।३।९; तदेव ज्योतिषां ज्योतिः बृहदारण्यक०, ४।४।१६; तस्य भासा सर्वमिदं विभाति । कठ० ५।१५; अयं यदतः परो दिवो ज्योतिर्वोप्यते विश्वतः पृष्ठेषु सविताः पृष्ठेष्वनुत्तमे-षूत्तमेषु लोकेष्विदं वाय तदूयविदमस्मिनान्तः पुरुषे ज्योतिस्तस्यैषा दृष्टिः । छान्दोग्य०, ३।१३।७; (ज्योतिषामपि तज्ज्योतिः—गीता) । आत्मैवास्य ज्योतिः । बृहदारण्यक० ४।३।६
- (३) सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः सर्वस्याधिपतिः । बृहदारण्यक०, ४।४।२२
- (४) निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम् । श्वेताश्वतर०, ६।१९
- (५) मिलाइये 'न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्नं बभूव कश्चित् । अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ हन्ता चेन्मन्यते हन्तुं हतश्चेन्मन्यते हतम् । उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ कठ० १।२।१८-१९; मिलाइये गीता, २।१९-२०
- (६) सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य०, ६।२।१
- (७) एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य०, ६।२।१
- (८) आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् । ऐतरेय०, २।१।१।१
- (९) तदेतत् ब्रह्म अपूर्वमनपरमनन्तरमवाह्यम् । बृहदारण्यक०, २।५।१९
- (१०) तत्केन कं पश्येत् । बृहदारण्यक०, २।४।१३; न विज्ञाते विज्ञातारं विज्ञा-नीयाः । बृहदारण्यक, ३।४।२; विज्ञातारमरे केन विज्ञानीयात् । बृहदा-रण्यक, २।४।१४; स वेत्ति वेद्यं न तस्यास्ति वेत्ता । श्वेताश्वतर, ३।१९ बो० ४९

ब्रह्म है, सबको अनुभव करने वाला है^१ । 'ब्रह्म ही यह अमृत है'^२ । 'आत्मा को देखना चाहिए,^३ । 'उसको खोजना चाहिए, उसकी जिज्ञासा करनी चाहिए,^४ । 'आत्मा है, इस प्रकार उपासना करनी चाहिए'^५ । 'आत्मा ही लोक है, इस प्रकार उपासना करनी चाहिए^६ । ब्रह्म को जो जानता है, वह ब्रह्म ही होता है,^७ । 'उसको सुनना चाहिए, उस पर मनन करना चाहिए, उस पर निदिध्यासन करना चाहिए'^८ । 'जो अशरीर हुआ है उसे ही प्रिय और अप्रिय स्पर्श नहीं करते'^९ । 'अशरीरो में वह शरीर और अस्थिरो में स्थिर है, ऐसे महान् और विभु आत्मा को जानकर धीर शोक नहीं करता^{१०} । 'अन्यत्र है वह धर्म से, अन्यत्र है अधर्म से, अन्यत् कृत से और अन्यत् अकृत से, भूत से अन्यत् और अन्यत् अभूत से'^{११} । 'उस ब्रह्म के देखने पर इसके कर्म नष्ट होते हैं'^{१२} । 'आनन्द ब्रह्म है' 'इस प्रकार जानता हुआ वह किसी से भय नहीं करता'^{१३} ।

- (१) अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभू. । बृहदारण्यक० २।५।१९
- (२) ब्रह्मैवेदममृत पुरस्तात् । मुण्डक० २।२।११
- (३) आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः । बृहदारण्यक० २।४।५
- (४) सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः । छान्दोग्य० ८।७।१
- (५) आत्मेत्येवोपासीत् । बृहदारण्यक० १।४।७
- (६) आत्मानमेव लोकम् उपासीत । बृहदारण्यक० १।४।१५; सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति ज्ञान्त उपासीत । छान्दोग्य० ३।१४।१
- (७) ब्रह्म वेदं ब्रह्मैव भवति । मुण्डक०, ३।२।९; ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्स्येति । बृहदारण्यक० ४।४।६
- (८) श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः । बृहदारण्यक० २।४।५
- (९) अशरीरं वाव सन्त न प्रियाप्रिये स्पृशतः । छान्दोग्य० ८।१२।१
- (१०) अशरीरं शरीरेष्वनवस्येष्ववस्थितम् महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति । कठ० १।२।२१
- (११) अन्यत्र धर्मविन्यत्राधर्मात् अन्यत्रास्मात् कृताकृतात् । अन्यत्र भूताच्च भव्याच्च । कठ० २।१४
- (१२) क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्नुद्दिष्टे परावरे । मुण्डक, २।२।८; तद्यथेक्षी-
कात्तुलमग्नौ प्रोतं प्रवभूयेतैव हास्य सर्वे पण्मानः प्रह्वयन्ते । छान्दोग्य०
५।२४।३
- (१३) आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कृतश्चन । तैत्तिरीय० ८।९; आनन्दो

‘हे जनक’ ! ‘तुम अभय को प्राप्त हो’^१ । ‘न करता है, न लिप्त होता है’^२ । ‘वहा क्या मोह है ? क्या शोक ? जो एकता को देखता है’^३ । “एक ही देव सब प्राणियों में छिपा हुआ है, सर्वव्यापी और सर्वभूतान्तरात्मा”^४ । ‘यही आनन्द की मीमांसा है’^५ । ‘वह रसरूप है और इसी को पाकर मनुष्य आनन्दी होता है’^६ । ‘इस आत्मा को इस जगत् में जानना ही परम लाभ है और इसे बिना जाने इस लोक से चले जाना विनाश है’^७ । ‘आत्मा के लिए ही सब कुछ प्रिय होता है’^८ । ‘जहा न अन्यत्र देखता है, न अन्यत्र सुनता है, न अन्यत्र जानता है, वही भूमा है । जो भूमा है वही अमृत है’^९ । ‘इसके बिना दूसरा द्रष्टा नहीं है’^{१०} । ‘वह नित्य विभु,

ब्रह्मेति व्यजानात् । तैत्तिरीय० ६।६; विज्ञानमानन्दं ब्रह्म । बृहदारण्यक० ३।९।२८; आनन्दरूपममृतं यद्विभाति । मुण्डक० २।२।७; को हि एवान्यात् कः प्राप्यात् यदेव आकाश आनन्दो न स्यात् । तैत्तिरीय० २।७।१

- (१) अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि । बृहदारण्यक० ४।२।४
- (२) मिलाइये, न करोति न लिप्यते । गीता० १३।३१
- (३) तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः । ईश० ७; सत्त्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति । कठ, १।२।१६; स मोदते मोदनीयं हि लब्ध्वा । वहीं १।२।१३; न पश्यो मृत्युं पश्यति न रोगं नोत दुःखतां सर्वं ह पश्यः पश्यति सर्वमाप्नोति सर्वशः । छान्दोग्य०, ७।२।२।२; ज्ञा त्वा तं मृत्युमत्येति । कैवल्य० ९
- (४) एको देवः सर्वभूतेषु खूद सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च । श्वेताश्वतर० ६।११; स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्नाविरं शुद्धमपापविद्धम् । ईश० ८
- (५) संपानन्दस्य मीमांसा भवति । तैत्तिरीय० २।७
- (६) रसो वै सः रसं हृद्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति । तैत्तिरीय, २।७ मिलाइये अकामो धीरोऽमृतः स्वयम्भूः रसेन तृप्तः न कुतश्चनोतः । अथर्व० १०।८।४४
- (७) इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति । केन० २।५
- (८) आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति । बृहदारण्यक उपनिषद् ।
- (९) यत्र नान्यत् पश्यति नान्यत् श्रणोति नान्यद्विजानाति स भूमा यो वै भूमा तदमृतम् । छान्दोग्य० ७।२।४।१
- (१०) न चान्यतोऽस्ति द्रष्टा । बृहदारण्यक० ३।७।२३

सर्वगत और सुसूक्ष्म है' १ । 'जिसे न पाकर वाणिया लौट आती हैं, मन के साथ' २ । 'बिना चक्षु, बिना श्रोत्र और बिना पाद के' ३ । 'सत्य है वह आत्मा' ४ । सय' 'ज्ञान, अनन्त, ब्रह्म' ५ । 'वह आत्मा सबके भीतर है' ६ । 'प्रज्ञानघन है और आनन्द मय' । 'मैं चिन्मात्र हूँ' । सदा शिव', 'साक्षी है वह चित्स्वरूप । केवल और निर्गुण' 'संपूर्ण प्रज्ञान घन भी' ७ । 'अनन्त है यह आत्मा, विश्वरूप और अकर्ता' ८ । 'अस्थूल, अनणु अह्रस्व, अदीर्घ' ९ । 'जो इसे जानते हैं वे अमर हो जाते हैं' १० । 'आत्मा को जानो और सब बातें छोड़ दो' ११ ।

- (१) नित्य विभू सर्वगतं सुसूक्ष्मं । मुण्डक० १।१।६
- (२) यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । तैत्तिरीय० २।४।१; नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा । कठ० ७।१२; न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा । मुण्डक० ३।१।८
- (३) अचक्षु श्रोत्रं तदपाणिपादम् । मुण्डक० १।१।६ अशब्दमस्पर्शरूपम् कठ०, ३।१५; सचक्षुरचक्षुरिव सकर्णोऽकर्ण इव सवागवागिव, इत्यादि । एष स आत्मा सर्वान्तरः । बृहदारण्यक० ३।४।१
- (४) प्रज्ञानघन एवानन्दमयः । कैवल्य० १८
- (५) चिन्मात्रो सदाशिवः । कैवल्य० १८; न चास्ति वेत्ता मम चित्सदाऽहम् कैवल्य० १८
- (६) साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च । श्वेताश्वतर० ६।११
- (७) कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव । बृहदारण्यक० ४।५।१३
- (८) अनन्तश्चात्मा विश्वरूपो दृढकर्ता । श्वेताश्वतर० १।९
- (९) अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घम् । बृहदारण्यक० ३।८।८
- (१०) य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति । कठ, २।३।९; न जरा न मृत्युर्न शोकः छान्दोग्य० ४।८।८।१; न पश्यो मृत्युं पश्यति न रोगम् । छान्दोग्य० ७।२६।२; जरामृत्युमत्येति । बृहदारण्यक० ३।५।१; न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः । श्वेताश्वतर० २।१८;... मृत्युर्घावति पञ्चम । तैत्तिरीय० २।२।९; ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति । छान्दोग्य० २।२३।१; तरति शोकमात्मवित् । छान्दोग्य० ७।१।३, विमुक्तश्च विमुच्यते । कठ० ५।१, विजरो विमृत्युः । छान्दोग्य० ८।७।१, न जरा न मृत्युर्न शोको छान्दोग्य० ८।४।१; आत्मरतिरात्मश्रीः । छान्दोग्य उपनिषद् ।
- (११) तमेवैकं जानय आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चय । उपनिषद् ।

‘आत्मा ही यह सब है’^१ । ‘भगवन् ! शोक से मुझे पार कीजिए’^२ । ‘तुम्हें मृत्यु व्यथा न दें’^३ ।

इस प्रकार उपर्युक्त उद्धरणों के आधार पर हम भली प्रकार देख सकते हैं कि आत्मदर्शन ही उपनिषदों का अंतिम उपदेश है। आत्मा की गवेषणा को छोड़ उनके लिए कोई सवाल ही महत्वपूर्ण नहीं है। इस आत्मा के दर्शन को वे अत्यन्त कठिन किन्तु साथ ही पवित्र जीवन के द्वारा लभ्य भी मानते हैं, यह भी हमने उपर्युक्त उद्धरणों के द्वारा देखा है। औपनिषद ऋषि अमृतत्व की इच्छा को एक सत्य आत्मा की अनुभूति से ही पूरा हुआ मानते हैं, यह भी हमने ऊपर देखा है। किन्तु सबसे बड़ी बात तो यह है कि वे जीवन की अनेकता में एकता देखने के पक्षपाती हैं। ‘मृत्योः स मृत्यु गच्छति य इह नानेव पश्यति’ यह उनकी अनेक वाणियों का सार है। निश्चय ही यह उनका विश्व के लिए सब समय के लिए, सम्भवतः आज तक का सबसे बड़ा दान है। मनुष्य की बुद्धि या अनुभूति इससे आगे भाक नहीं सकती। ‘अथात आदेशो नेति नेति’ ऐसा उसके विषय में आज भी कहा जा सकता है। किन्तु इस ज्ञान की सर्वोत्तम प्रतिष्ठा पर औपनिषद ऋषि किसी तर्क परम्परा के द्वारा अथवा किसी निश्चित या व्यवस्थित दर्शन-प्रणाली के द्वारा नहीं पहुँचे थे। हा, उत्तरकालीन आचार्यों ने तो उनके प्रज्ञानों को पण्डितवाद की दिशा में आगे बढ़ाया है और अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार उनकी व्याख्याएँ

- (१) आत्मैवेद सर्वम् । छान्दोग्य० ७।२५।२; इदं सर्वं यदयमात्मा । बृहदारण्यक० २।४।६; ब्रह्मैवेदं सर्वम् । मुण्डक० २।२।११; सर्वं खल्विदं ब्रह्म । छान्दोग्य० ३।१४।१; ब्रह्मैवेद विश्वमिदं वरिष्ठम् । मुण्डक० २।२।११; आत्मत एवेदं सर्वम् । छान्दोग्य० ७।२६।१; अस्मिन् द्यौः पृथिवी चान्तरि क्षमोत्तम् । मुण्डक० २।२।५; मृत्योः स मृत्यु माप्नोति य इह नानेव पश्यति । बृहदारण्यक० ४।४।१९ अन्योऽसावन्योऽहस्मीति न स वेद यथा पशुः बृहदारण्यक० १।४।१०; यदा हि द्वैतमिव भवति तद्विद्वत् इतरं पश्यति कठ० २।४।१३; नान्योऽतोऽस्ति ब्रह्मा । बृहदारण्यक० ३।७।२३; ३।८।११
- (२) तन्मा भगवान् शोकस्य पारं तारयतु । छान्दोग्य० ७।१।३; तस्मै मृदित-कषायाय तमसः पारं दर्शयति भगवान् सनत्कुमारः । छान्दोग्य० ७।२६।२
- (३) मा वो मृत्युं परिव्यथ । उपनिषद् ।

भी की है। किन्तु औपनिषद ऋषियो ने तो उस ज्ञान को हृदय के प्रकाश में ही देखा था। अतः उस ज्ञान में कही कही अस्पष्टता भी दिखाई दे सकती है, कही कहीं अव्यवस्था और कही कही परस्पर विरुद्धता भी। किन्तु ये सब बातें उसकी परिपूर्णता को ही दिखाने वाली हैं। जिस ब्रह्म और आत्मा की एकता को इन ऋषियो ने देखा है, वह हमारे ज्ञान की एक अपूर्व निधि है। उपनिषदों का जितना भी तत्त्वदर्शन है उस सबका केवल यही मात्र प्रयोजन है कि सत्य को अपने अन्दर देखना चाहिए और जैसे अपने अन्दर देखते हैं वैसे ही बाहर देखना चाहिये क्योंकि सृष्टि के व्यापक तत्व में विभिन्नता नहीं है। इससे व्यावहारिक जीवन के लिए क्या उपदेश हो सकता है। जो अपने को सर्वत्र और सब में अपने को देखता है, वह क्या किसी से द्वेष कर सकता है, क्या लोभ और मोह उसके पस फटक सकते हैं, क्या वह इन्द्रियाराम हो सकता है, क्या प्रमाद का जीवन उसके द्वारा शक्य है? आत्मज्ञानी होने के यत्न में ही यह सब छोड़ना पड़ता है, फिर उसे प्राप्त करने के बाद की तो बात ही क्या? आत्मज्ञान का उपदेश इसीलिए दिया जाता है कि मनुष्य अपनी देह से, इन्द्रियो से, सूक्ष्म अहंकार से, प्राणवर्ग से, भूतवर्ग से, आसक्ति न करे, इनमें राग न बढाए, इनमें 'अह', और ममत्व बुद्धि न करे, किन्तु जो 'आत्मा' इन सब की प्रतिष्ठा है, जिसमें ही इन सब के उत्पत्ति, स्थिति और लय होते हैं और जो ही समग्र अनुभव का अधिष्ठान है, उस आत्मा को मनुष्य अपना ही स्वरूप समझ कर, उसके साथ तादात्म्य अनुभव कर, उपर्युक्त जो अनात्म पदार्थ कहे गए हैं (यथा शरीर, मन आदि) उनसे निर्वेद और वैराग्य प्राप्त करे, आत्मा को ही अपना देखे, आत्मा को ही अपना समझे, जो सत्, चित् और आनन्द है। इस प्रकार उपनिषदों के आत्मज्ञान की दो दिशाएँ हैं, एक तो अनात्म पदार्थों में आत्मबुद्धि न करना (मैत्रेयी और नचिकेतस् के समान) और दूसरे परमार्थ-रूप अनुभवतीत निन्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वभाव आत्मतत्त्व की तादात्म्य से अनुभूति करना। पहला पक्ष साधन पक्ष है और दूसरा साध्य पक्ष। पहले का संवध अनुभव जगत् से है और दूसरे का इन्द्रियातीत से। यहाँ हमें बुद्ध का मन्तव्य समझना चाहिए। जहाँ तक अनुभव जगत् अर्थात् साधना पक्ष से संवध है वहाँ तक बुद्ध और उपनिषदों के ऋषि एक हैं। बुद्ध ने यह बड़ी मार्मिकता पूर्वक सिखाया है कि यह 'रूप' तुम्हारा नहीं है, ये वेदनाएँ तुम्हारी नहीं हैं, ये सज्ञाएँ

तुम्हारी नहीं है, ये सस्कार तुम्हारे नहीं हैं, ये विज्ञान तुम्हारे नहीं है। इनमें फँसते हो तो चकनाचूर हो जाओगे। इनमें आत्म बुद्धि करोगे तो तो कहीं के न रहोगे। ये सब तो एक क्षण में उत्पन्न होते हैं, दूसरे क्षण में विनष्ट होते हैं। सभी दुःख रूप हैं। इनको 'मैं' या 'मेरा' समझते हो, इन पर अपना प्रेम लटकाते हो तो लोहे का जलता गोला अपनी गर्दन में बाँधते हो। 'भिक्षुओ ! मत प्रमाद करो ! मत इस लोहे के जलते गोले को निगलो, यह तुम्हारी अतडिया तोड़ देगा और तुम हाय ! हाय ! कहते फिरोगे'। यह लोहे का गोला क्या है ? यही जो रूप को आत्मा समझना, वेदना को आत्मा समझना, सज्ञा को आत्मा समझना, सस्कार को अपना समझना, विज्ञान को अपना समझना ! इनमें तुम्हारा कुछ नहीं है। इस प्रकार भगवान् तथागत ने आत्मा और अनात्मा के रूप का वर्णन दृश्य जगत् को लेकर किया है और वह उपनिषदों के अनुसार इस प्रयोजन के लिए ही कि मनुष्य को निर्वेद प्राप्त हो, निर्वेद प्राप्त होने से उसे स्थिरता प्राप्त हो, स्थिरता प्राप्त होने से उसे शांति प्राप्ति हो और शांति प्राप्ति होने से उसे विमुक्ति प्राप्त हो। यह विमुक्ति या निर्वाण की अवस्था ही वह अतीत अवस्था है, जिसे हम उपनिषद् की भाषा में 'ब्राह्मी' स्थिति कह सकते हैं। तथागत 'ब्रह्मभूत' थे, ऐसा औपनिषद अर्थ को लेकर भी कहा जा सकता है। तथागत ने इस ब्राह्मी स्थिति को निर्वाण के रूप में स्वीकार किया और यही उनके समग्र नैतिक आदर्शवाद का लक्ष्य भी रहा क्योंकि उन्होंने स्वयं ही कहा कि मूल वस्तु (दुःख निरोध रूपी कृतकृत्यता) जब प्राप्त हो जाय तो और का तो कहना क्या मनुष्य स्वयं उनके धर्म को भी छोड़दे क्योंकि जिस भव को उससे उसे पार करना करना था वह तो कर ही लिया गया, अतः उसके उपयोग की शेषता नहीं रही।^१ अतः तथागत सदा

- (१) मिलाइये 'भिक्षुओ ! मेरे द्वारा उपदेश किए हुए धर्म को कुल्ल (बेड़े) के समान समझना, यह पार होने के लिए है, पकड़ रखने के लिए नहीं।' महातण्हासंख्य सुत्त (मज्झिम निकाय) 'ऐसे ही भिक्षुओ ! मैंने बेड़े की भांति निस्तरण के लिए तुम्हें धर्म को उपदेशा है, पकड़ रखने के लिए नहीं। धर्म को बेड़े के समान उपदेशा जानकर तुम धर्म को भी छोड़दो, अवर्न की तो बात ही क्या ?' अलगहूपमसुत्त (मज्झिम निकाय)

ही उस 'अजात, अभूत' तत्व की स्मृति तो रखते हैं (यद्यपि 'आत्मा' शब्द के रूप में नहीं) जो पञ्चस्कन्धों के क्षेत्र से बाहर है और इसलिए स्वतः उनसे विपरीत है अर्थात् अ-दुःख, अ-अनित्य और अ-अनात्म है। किन्तु इस अनुभवातीत तत्व की व्याख्या में भगवान् युक्त नहीं होते जैसा कि हम 'निर्वाण' के स्वरूप का विवेचन करते समय देख चुके हैं। फिर यदि हम थोड़ी देर के लिए यह भी मान लें कि भगवान् बुद्ध ने सिवाय चिर परिवर्तनशाल पञ्चस्कन्धों के और किसी की स्थिति ही नहीं मानी है तो फिर उनके 'निर्वाण' की ही क्या सगति है? वह भी तो फिर अनित्य, अनात्म और दुःख ही ठहरा। फिर उसे दुःख का अशेष निरोध क्यों कहा जाता है? यदि प्रतीत्यसमुत्पन्न पञ्चस्कन्ध दुःख है तो जो अ-दुःख है वह उससे विपरीत होना ही चाहिए और उससे विपरीत होने का स्वरूप इससे अतिरिक्त क्या हो सकता है कि वह अ-अनित्य (अर्थात् नित्य) और अ-अनात्म (अर्थात्, 'आत्मा') हो। इस प्रकार अर्थापत्ति से भगवान् तयागत भी उपनिषद् के ऋषियों के पास ही दीखते हैं। इससे अतिरिक्त न उनके तत्त्वज्ञान की, न आचार तत्व की और न सम्यक् सबोध की ही कोई सगति है, किन्तु जैसा कि हम 'अनात्मवाद' के विवेचन में पहले कह चुके हैं, शाश्वतवादी आत्मवाद का उपदेश करना तयागत का काम नहीं था। जैसा कि मालुङ्क्यपुत्र से उन्होंने कहा, ऐसा करने से वे भट उस समय में प्रचलित शाश्वतवादी सिद्धान्तों की कोटि में आ जाते और फिर वे एक सद्धर्म के सस्थापक न होकर केवल उस समय में प्रचलित एकागी सिद्धांत (शाश्वतवाद जिसके विपरीत अशाश्वतवाद की कोटि भी प्रचलित थी) के ही प्रचारक होते। इसीलिए 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्'।' उपनिषद् 'आत्मा' के विषय में बुद्ध-मौन की व्याख्याएँ हम 'अनात्मवाद' के विवेचन में कर चुके हैं। बुद्ध तयागत ने केवल मौन से ही उपदेश दिया और उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने जो यह कहा है कि बुद्ध के द्वारा आत्मवाद और अनात्मवाद दोनों का ही उपदेश दिया गया है^२, वह बहुत कुछ अश में ठीक है। वाचस्पति मिश्र का यह तर्क कि पञ्चस्कन्धों में आत्मा न मानने का विचार ही आत्मा की स्थिति की ओर संकेत करता है, विचार से खाली नहीं है क्योंकि कोई भी प्राणी यह तो अनुभव नहीं

(१) देखिए आगे 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त दर्शन' का विवेचन।

(२) देखिए पीछे चतुर्थ प्रकरण में 'अनात्मवाद' का विवेचन।

करता कि 'मैं नहीं हूँ'¹। हा, पञ्चस्कन्ध मैं नहीं हूँ या पञ्चस्कन्ध मेरे नहीं हैं, यह कहना तो बिल्कुल दूसरी बात है। तथागत ने परमार्थ रूप से आत्मा का निषेध नहीं किया, किन्तु जिस 'काम' या अहंकार के नाश का विधान औपनिषद् ऋषि अनुभवावसान आत्मा के दर्शन द्वारा करते हैं² उसी का तथागत ने अनात्मा पदार्थों से विरत रखकर किया है। इतना ही दोनों में विभेद है। 'मैं यह हूँ' और 'मैं यह नहीं हूँ' यदि इन दोनों बातों के समाधान में एक पूर्ण दर्शन की उपलब्धि नम माँ तो बौद्ध दर्शन उपनिषद्-दर्शन की अपेक्षा अपूर्ण लगेगा, क्योंकि वह दूसरी बात ही कहता है, जब कि उपनिषद् दोनों बातें कहते हैं। उपनिषद् ज्ञान स्वरूप है, अतः वे सिक्के के दोनों पक्षों को खोल कर दिखाती हैं, तथागत ज्ञान के शास्ता हैं इसलिए वे साधना के केवल एक ही पक्ष को दिखाते हैं क्योंकि 'मार्ग' उनके उपदेश का रहस्य है, 'मार्गणीय' की विशेषताएँ बता-बता कर मनुष्यों के चित्त में अभिनिवेश उत्पन्न कराना उनका लक्ष्य नहीं था। उनके मौन में हमें प्रयोजन को देखना चाहिये। साधन उनका मुख्य ध्येय था, साध्य नहीं। यदि कामनाएँ नष्ट हो जायगी, हृदय की ग्रन्थि का छेदन हो जायगा, तो भव ठहा पड़ जायगा, ब्रह्मचर्य पूरा हो जायगा, जो कुछ करना है वह कर लिया हुआ हो जायगा और इससे अधिक आत्मोपदेश का ही क्या ध्येय है? केवल आत्मवाद के विषय में बात करने से तो आत्मवादी भी आत्मा की प्राप्ति संभव नहीं मानते, तो क्या फिर तथागत का समग्र नैतिक आदर्श भी बिना किसी प्रयोजन के हो जायगा? क्या अभाव

(१) मिलाइये, सर्वो हि आत्मास्तित्वं प्रत्येति, न नाहमस्मीति। यदि हि नात्मा-स्तित्वं प्रसिद्धिः स्यात् सर्वो लोकः नाहमस्मीति प्रतीयात्। आत्मा च ब्रह्म।
ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य १।१।१

(२) मिलाइए, इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥गीता ३।४२

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा सस्तम्यात्मानमात्मना।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥३।४३

यह एक व्यवस्थित वर्णन है, उपनिषदों में देखिए, छान्दोग्य० ४।३।३
कठ० ३।१०।१३; ६।७-११ आदि। देखिए अभी आगे औपनिषद् मनोविज्ञान का विवरण भी।

में पर्यवसान करने के लिए ही उनका समग्र उद्यम है, उनके वीर्य के आरम्भ का अंतिम परिणाम है? यह सब नहीं हो सकता। जब तथागत ब्रह्माओं के लोक की सलोकता का उपदेश करते हैं, जब वे त्रैविध्य होने का दावा करते हैं, जब वे जीवन में एक नियम मानते हैं जब 'धर्म' समासतोऽ हिंसा वर्णयन्ति तथागता' • (चतुःशतक) और जब वे औपनिषद ऋषियों की परम्परा में ही 'उपशात' होकर परम तत्त्व का निर्देश करते हैं, तब हम यह कैसे कहें कि उनका अनात्मवाद भी, जो तृष्णा के निवेशणों को उच्छिन्न करने का एकाग्र मार्ग है और जो इस प्रकार सत्त्वों की शांति के लिए, विराग के लिए, निरोध के लिए और निर्वाण के लिए एकमात्र उपाय है, वह औपनिषद मन्तव्य के समान अभिप्राय वाला, समान फल वाला और जहां तक अनुभव जगत् से संबंध है समान ही रूप वाला नहीं है? अनुभवातीत को भगवान् ने निःशब्द ही छोड़ दिया है और जिन्होंने उसके विषय में शब्द भी कहे हैं उन्होंने भी उनकी अपर्याप्तता ही स्वीकार की है। चतुर्थ प्रकरण में जो कुछ 'अनात्मवाद' के प्रसंग में एवं 'निर्वाण' के प्रसंग में हम कह चुके हैं उसकी पुनरावृत्ति की यहां आवश्यकता नहीं। ऊपर आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में जो उद्धरण दिये हैं उनमें तीन चौथाई निषेधात्मक भाषा का ही आश्रय लेते हैं। चरम अद्वैत निषेधात्मक भाषा में ही व्यक्त किया जा सकता है और उसी का प्रवर्तन बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद में हुआ है, यह हम अनात्मवाद के विवेचन में दिखा चुके हैं। बुद्ध का मतव्यवस्थित अस्ति और नारित, नित्यता और अनित्यता की सब कोटियों से अतीत था और सिवाय मौन के उसके स्पष्टीकरण का और कोई उपाय ही नहीं है। यदि औपनिषद 'आत्मा' के प्रति बुद्ध के मन्तव्य को प्रख्यापित करने के लिए लेखक की भीमासा के एक सूत्र (तस्य ज्ञानमुपदेश १।१।५) की नकल पर एक सूत्रात्मक वाक्यांश गढ़ने की धृष्टता क्षम्य हो तो वह विनम्रता पूर्वक कह सकता है

‘तस्य मौनमुपदेश’ । ‘एतेन सर्वे व्याख्याता’

अब हम औपनिषद मनोविज्ञान पर आते हैं। उपनिषदों में व्यवस्थित मनोविज्ञान उपलब्ध नहीं होता जैसा कि बौद्ध दर्शन या सांख्य दर्शन में (१) 'शकुनीनामिवाकाशे जले वारिचरस्य च । पदं यथा न वृश्येत तथा ज्ञानवता गतिः' । महाभारत, शान्ति० २३।१।२४; मिलाइये, यद्वत् तेन नित्यं पञ्चापनाय । उदान ६।८

होता है। उपनिषदों की ही मनोवैज्ञानिक औपनिषद मनोविज्ञान चिन्ताओं को लेकर सांख्य दर्शन ने एक स्वतंत्र मनोविज्ञान का उद्भावन किया है जिसका प्रयोग प्रायः सभी 'आस्तिक' दर्शन करते हैं और जिसके ही आधार पर योग अपने चित्तवृत्तिनिरोधात्मक साधन-मार्ग का उपदेश करता है। अतः बौद्ध मनोविज्ञान का तुलनात्मक अध्ययन सांख्य दर्शन में निहित मनोविज्ञान के साथ करते समय स्वतः ही औपनिषद मनोविज्ञान भी व्याख्यात हो जायगा। यहाँ केवल साधारण रूप से कुछ कहना अपेक्षित है। उपनिषदों का लक्ष्य आत्म-दर्शन मनुष्य को कराना है जिसके आधार पर ही उसके मनोविज्ञान का निर्माण हुआ है, उसी प्रकार जैसे कि नैतिक आदर्शवाद पर अपने व्यवहार-पक्ष में और अनात्मवाद पर अपने तात्त्विक पक्ष में प्रतिष्ठित 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन का उद्भावन चित्त और चेतर्सिको एवं 'कुशल' और 'अकुशल' कर्म आदि के रूप में हुआ है। जैसा जिस दर्शन का तत्त्वदर्शन, वैसा ही उसका मनस्तत्त्व-विवेचन। उपनिषदों के ऋषियों के लिए सबसे बड़ी वस्तु आत्मा है जिसके साक्षात्कार में कृतकृत्यता निहित है, किन्तु आत्मा तो गभीर अध्यात्म योग से ही देखा जा सकता है, अतः मनस्तत्त्वों के गवेषण की आवश्यकता है। 'मनो पुञ्जगमा धम्मा' जिस प्रकार 'मौलिक्य' बौद्ध मनोविज्ञान की सर्व प्रथम वाणी है, उसी प्रकार उपनिषदों के लिए भी प्रधान, इन्द्रिय मन ही है। 'मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति'¹। 'मन से ही देखता और मन से ही सुनता है'। इतना ही नहीं, काम, सकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति आदि सब मन ही है²। आत्मा ही वाङ्मय, मनोमय और प्राणमय है। बृहदारण्यक उपनिषद तो अपनी रहस्यात्मक वाणी में आकाश को ही मन का शरीर और ज्योति को ही रूप बताती है। प्रश्नोपनिषद् दस इन्द्रियों का बड़ा ही विशद वर्णन उपस्थित करती है। पिप्पलाद मुनि से सूर्य के पौत्र गार्ग्य ने पूछा है 'भगवन् ! इस पुरुष में कौन सोती है ? कौन इसमें जागती है ? कौन देव स्वप्नो को देखता है ? किसे यह सुख अनुभव होता है ? किसमें ये सब प्रतिष्ठित हैं ? इस अत्यन्त

(१) बृहदारण्यक० १।५।३

(२) कामः संकल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्होर्भोरित्येतत्सर्वं मन एव । बृहदारण्यक० १।५।३

गभीर और विस्तृत प्रश्न के उत्तर स्वरूप इन्द्रियो के लय-स्थान आत्मा को बताते हुए भगवान् पिप्पलाद सौर्यायणी (सूर्य के पौत्र) गार्ग्य से कहते हैं। तस्मै स होवाच 'यथा गार्ग्य मरीचयोऽर्कस्यास्त गच्छत सर्वा एतस्मिन्तेजो-मण्डल एकी भवन्ति। ता पुन पुनरुदयत प्रचरन्त्येव ह वै तत्सर्व परे देवे मनस्येकीभवति। तेन तद्दर्शेष पुरुषो न शृणोति न पश्यति न जिघ्रति न रसयते न स्पृशते नाभिवदते नादत्ते नानन्दयते न विसृजते नेयायते स्वीपती-त्याचक्षते' १।' अर्थात् जिस प्रकार सूर्य के अस्त होने पर सपूर्ण किरणें उस तेजोमण्डल में एकत्र हो जाती हैं और उसका उदय होने पर वे फिर फैल जाती हैं, उसी प्रकार वे सब (इन्द्रिया) परम देव मन में एकीभाव को प्राप्त हो जाती हैं। इससे तब वह पुरुष न सुनता है, न देखता है, न सूँघता है, न चखता है, न स्पर्श करता है, न बोलता है, न ग्रहण करता है, न आनन्द भोगता है, न मलोत्सर्ग करता है और (न कोई चेष्टा करता है। तब उसे 'सोता है' ऐसा कहते हैं। यही उपनिषद् मनस्तत्त्वो का कुछ अन्योक्ति के साथ वर्णन करती हुई स्वप्न दर्शन के विषय में कहती है 'इस स्वप्नावस्था में यह देव अपनी विभूति का अनुभव करता है। इसके द्वारा जो देखा हुआ होता है उस देखे हुए को ही यह देखता है, सुनी बातों को ही सुनता है तथा दिशा विदिशाओं में अनुभव किए हुए को ही पुन. पुन अनुभव करता है। यह देखे, विना देखे, सुने, विना सुने, अनुभव किए, विना अनुभव किए, तथा सत और असत् सभी प्रकार के पदार्थों को देखता है और स्वयं भी सर्वरूप होकर देखता है' २।' यहाँ विभूति को अनुभव करने से तात्पर्य, भगवान् शंकराचार्य के मतानुसार, विषय-विषयी रूप अनेकात्मत्व को प्राप्त करने से है ३। क्षेत्रज्ञ की स्वतन्त्रता मन की उपाधि के कारण है, वास्तव में क्षेत्रज्ञ तो स्वयं न सोता है और न जागता है। उसका जागना

(१) प्रश्न० ४।२

(२) अथ देव स्वप्ने महिमानमनुभवति । यद्दृष्ट दृष्टमनुपश्यति । श्रुत श्रुतमेवायमनुशृणोति । देश दिगन्तरंश्च प्रत्यनुभूत पुन पुन । प्रत्यनुभवति दृष्ट चादृष्ट च श्रुतं चाश्रुत चानुभूत चाननुभूतं च सच्चासच्च सर्वं पश्यति सर्वं पश्यति । प्रश्न० ४।५

(३) महिमानं विभूतिं विषयविषयीलक्षणमनेकात्मभावगमनम् । अनुभवति प्रतिपद्यते । उपर्युक्त पर शांकर भाष्य ।

और सोना तो मन रूप उपाधि के ही कारण है। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी ऐसा ही कहा गया है 'वह बुद्धि से तादात्म्य प्राप्त कर स्वप्न रूप होता है और मानो ध्यान करता तथा चेष्टा करता है'^१। स्वप्नावस्था में आत्मा स्वयं ज्योति रहता है,^२ यह उपनिषदों का एक मौलिक सिद्धांत है और इसका तात्पर्य यह है कि 'इन्द्रियों के मन में लीन हो जाने पर तथा मन के लीन न होने पर आत्मा मन-रूप होकर स्वप्न देखा करता है'^३। वैसे उपनिषदों में इस आत्मा के वास के सम्बन्ध में कहा गया है कि 'यह जो हृदय के भीतर आकाश है उसमें यह आत्मा शयन करता है,^४' और कहीं-कहीं तो ऐसा भी कहा है कि वह 'पुरीतत् नाडी में शयन करता है'^५। शंकर, जिनको श्रुतियों की एकता ही इष्ट है, इन सबका बड़ा अच्छा समन्वय-समाधान करते हैं^६। जब यह आत्मदेव स्वप्न नहीं देखता तो उस समय शरीर में यह सुख (ब्रह्मानन्द) होता है और यही सुषुप्ति की अवस्था होती है^७। 'यहां अर्थात् इस समय यह मन नाम वाला देव स्वप्नों को नहीं देखता, क्योंकि उन्हें देखने का द्वार तेज से रुक जाता है। तदनन्तर इस शरीर में यह सुख होता है अर्थात् जो निराबाध और सामान्य रूप से संपूर्ण शरीर में व्याप्त विज्ञान है, वह प्रसन्न हो जाता है'^८। अन्त में

(१) स धीः स्वप्नो भूत्वा ध्यायतीव लेलायतीव । बृहदारण्यक० ४।३।७; कहीं-कहीं 'ध्यायतीव लेलायतीव स हि स्वप्नो भूत्वा' ऐसा भी पाठ है। शंकर ने पहले ही पाठ को अपने भाष्य में उद्धृत किया है।

(२) अत्रार्थं पुरुषः स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक ४।३।१४

(३) मनसि प्रलीनेषु करणेषु अप्रलीने च मनसि मनोमय स्वप्नान् पश्यति । शंकर भाष्य, प्रश्न० ४।५ पर ।

(४) य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन् शेते । बृहदारण्यक० २।१।१७; मिलाइये बृहदारण्यक . ५।६; छान्दोग्य- ८।३।३; ५।१।६; कठ . २।२०; ३।१; ४।६; ६।१८; श्वेताश्वतर .. ३।११।२० ।

(५) पुरीतति शेते । बृहदारण्यक . २।१।१९

(६) अर्थैकत्वस्य दृष्टत्वात् । देखिए शंकर भाष्य प्रश्न० ४।५ पर ।

(७) मिलाइए, स यदा तेजसाभिभूतो भवत्यत्रैष देवः । स्वप्नान्न पश्यत्यथ तदैतस्मिन् शरीर एतत्सुखं भवति । प्रश्न ४।६

(८) अत्रैतस्मिन्काल एष मन आस्थो देव. स्वप्नान्न पश्यति दर्शनद्वारस्य

‘हे सोम्य’ जिस प्रकार पक्षी अपने बसेरे के वृक्ष पर जाकर बैठ जाता है उसी प्रकार यह सब (कार्यकारण सघात) सबसे उत्कृष्ट आत्मा में जाकर स्थित हो जाता है^१। यही औपनिषद दर्शन की अंतिम विजय है न केवल बौद्ध मनोविज्ञान पर ही किन्तु आज के बहुमुखी मानस-शास्त्र पर भी। सर्वातीत आत्मा-अक्षर में जाकर सभी मानसिक व्यापारों का मिल जाना या लीन हो जाना उपनिषदों के मनोविज्ञान का प्राणस्वरूप सिद्धांत है। इसके तीन स्वरूप उपनिषदों में प्रकाशित हुए हैं। किस प्रकार समग्र मानसिक और भौतिक व्यापार क्रमशः एक के बाद एक में प्रवेश कर अन्त में आत्मा में लीन हो जाते हैं, इसकी तीन अवस्थाएं हैं (१) सुषुप्ति की अवस्था में, (२) योग की अवस्था में एव (३) मृत्यु होने पर। नामरूपात्मक समग्र कार्यकारण-सघात जिस प्रकार सुषुप्ति की अवस्था में आत्मा में लीन होता है, उसका क्रम श्रुति यो वर्णन करती है। पृथिवी और पृथिवीमात्रा (गघतन्मात्रा), जल और रस तन्मात्रा, तेज और रूप तन्मात्रा, वायु और स्पर्श तन्मात्रा, आकाश और शब्द तन्मात्रा, नेत्र और द्रष्टव्य (रूप), श्रोत्र और श्रोतव्य (शब्द), घ्राण और घ्रातव्य (गघ), रसना और रसयितव्य (रस), त्वचा और स्पर्श योग्य पदार्थ, हाथ और ग्रहण करने योग्य वस्तु, उपस्थ और आनन्दयितव्य, वायु और विसर्जनीय, पाद और गन्तव्य स्थान, मन और मनन करने योग्य, बुद्धि और बोद्धव्य, अहंकार और अहंकार का विषय, चित्त और चेतनीय, तेज और प्रकाश्य पदार्थ तथा प्राण और धारण करने योग्य वस्तु, ये सभी आत्मा में लीन हो जाते हैं।^२ इससे परे जो आत्म स्वरूप जल में प्रतिबिम्बित सूर्य

निरुद्धत्वात् तेजसा । अयं तदैतस्मिन् शरीरे एतत्सुखं भवति यद्विज्ञानं निरावाधमविशेषेण शरीरव्यापकं प्रसन्नं भवतीत्यर्थः । प्रश्न० ४।६ पर शाकर भाष्य ।

- (१) स यथा सोम्य वयासि वासोवृक्षं संप्रतिष्ठन्ते एव ह वै तत्सर्वं पर आत्मनि संप्रतिष्ठते । प्रश्न० ४।७
- (२) पृथिवी च पृथिवीमात्रा चापश्चापोमात्रा च तेजश्च तेजोमात्रा च वायुश्च वायुमात्रा चाकाशश्चाकाशमात्रा च चक्षुश्च द्रष्टव्यं च श्रोत्रं च श्रोतव्यं च घ्राणं च घ्रातव्यं च रसश्च रसयितव्यं च त्वक्च स्पर्शयितव्यं च वाक् च वक्तव्यं च हस्तौ चादातव्यं चोपस्कश्चानन्दयितव्यं च पायुश्च विसर्जयितव्यं च पादौ च गन्तव्यं च मनश्च मन्तव्यं च बुद्धिश्च बोद्धव्यं

के समान इस शरीर में कर्ता-भोक्ता रूप से अनुप्रविष्ट है 'वही द्रष्टा, स्पर्ष्टा, श्रोता, घ्राता, रसयिता, मन्ता, (मनन करने वाला) बोद्धा और कर्ता विज्ञानात्मा पुरुष है और वह पर अक्षर आत्मा में सम्यक् प्रकार से स्थिर हो जाता है'^१ । यह तो जिस प्रकार सुषुप्ति अवस्था में मानसिक व्यापार आत्मा में लीन होते हैं उसका निदर्शन हुआ । अब जिस क्रम से वे योग की दशा में आत्मा में लीन होते हैं, वह इस प्रकार है । 'इन्द्रियो से मन पर (उत्कृष्ट) है, मन से बुद्धि श्रेष्ठ है, बुद्धि से महत्तत्त्व बढ़कर है तथा महत्तत्त्व से अव्यक्त उत्तम है, अव्यक्त से भी पुरुष श्रेष्ठ है और वह व्यापक तथा अलिङ्ग है जिसे जानकर मनुष्य मुक्त होता है और अमरत्व को प्राप्त हो जाता है जिस समय पाचो ज्ञानेन्द्रिया मन के सहित आत्मा में स्थित हो जाती हैं और बुद्धि भी चेष्टा नहीं करती, उस अवस्था को परम गति कहते हैं इस स्थिर इन्द्रियधारणा को ही योग कहते हैं'^२ यही योग की अवस्था में मानसिक व्यापारों का आत्मा में लीन हो जाना है । इसी का एक दूसरा वर्णन भी उपलब्ध है । 'इन्द्रियो की अपेक्षा उनके विषय श्रेष्ठ है, विषयो की अपेक्षा मन श्रेष्ठ है, मन से बुद्धि श्रेष्ठ है और बुद्धि से भी महान् आत्मा (महत्तत्त्व) श्रेष्ठ है । महत्तत्त्व से अव्यक्त (मूल प्रकृति) पर है और अव्यक्त से भी पुरुष पर है । पुरुष से पर और कुछ नहीं है । वही परा काष्ठा है, वही परागति है . . . प्राज्ञ पुरुष वाक् इन्द्रिय का मन में उपसहार करे, उसका प्रकाश स्वरूप बुद्धि में लय करे, बुद्धि को महत्तत्त्व में लीन करे और महत्तत्त्व को शांत आत्मा में लीन करे'^३ । इस प्रकार हमने

चाह्कारश्चाहंकर्तव्यं च चित्तं च चेतयितव्यं च तेजश्च विद्योतयितव्यं च प्राणश्च विधारयितव्यं च । प्रश्न ४।८

- (१) एष हि द्रष्टा स्पर्ष्टा श्रोता घ्राता रसयिता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः स परेऽक्षर आत्मनि सम्प्रतिष्ठते । प्रश्न . ४।९
- (२) इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम् । सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम् ॥ अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च । यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति ॥ यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह । बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम् ॥ ता योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् । कठ० २।३।७,८,१०,११
- (३) इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा

यह भी देख लिया की योग की अवस्था में किस प्रकार इन्द्रियो आदि का आत्मा में लय किया जाता है। अब यह लय मृत्यु में कैसे होता है, यह हमें और देखना है। मृत्यु सब काम बहुत संक्षेप में कर देती है। 'पुरुषस्य प्रयतो वाङ्मनसि सम्पद्गते मन प्राणे प्राणस्तेजसि तेज परस्या देवतायाम्'^१। अर्थात् मरते हुए पुरुष की वाणी मन में प्रवेश कर जाती है, मन प्राण में, प्राण तेज में और तेज परम देवता में। इस प्रकार सत्यद्रष्टा ऋषियो ने ज्ञान को हमारे लिए प्रकाशित किया है। इन्द्रियो आदि के आत्मा में लय होने के उपर्युक्त त्रिविध क्रम को यहा इस तालिका द्वारा दिखाना कदाचित् विषय को अधिक बोधगम्य बनायेगा।

(१) सुषुप्ति की अवस्था में (२) योग की अवस्था में (३) मृत्यु होने पर

प्रश्न० ४।८

कठ० २।३।७-११

छान्दोग्य० ६।८।६

कठ० १।३।१०-१३

आत्मा

पुरुष

परा देवता

प्राण

अव्यक्त

प्राण

तेजस्

महान् आत्मा

मन

चित्त

बुद्धि

वाक्

अहंकार

मन

बुद्धि

इन्द्रिया

मन

तन्मात्राए, भूत, इन्द्रिया

अब तक जितनी भूमि हम चल चुके हैं, उसी को कुछ बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में देखने का प्रयत्न करें। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध योग के अन्त्य सीधे और ध्यान (ज्ञान) का उपदेश वे दिया करते थे। चित्त की वृत्तियो का निरोध तो उनका अनन्यसाधारण ही था^२। इन सब बातों पर हम यहा

महान्पर ॥ महत परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः । पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गति ॥ यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि । ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत्तद्यच्छेच्छान्त आत्मनि ॥ कठ० १।३।१०, ११, १३

(१) छान्दोग्य, ६।८।६

(२) देखिए महापरिनिब्बाण सुत्त(दीघ० २।३) में ध्यानी बुद्ध का एक चित्र ।

विचार नहीं कर सकते। यहाँ तो हमें केवल यही देखना चाहिए कि क्या बौद्ध मनोविज्ञान का भी भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट समाधि से कोई सबंध है जिस प्रकार औपनिषद मनोविज्ञान का एकतम / मन्तव्य और प्रयोजन आत्मा में इन्द्रियादि को लय करना है ? इसका उत्तर हाँ में ही है। भगवान् ने उस उच्चतम समाधि का उपदेश दिया है जिसको उन्होंने 'संज्ञावेदयितनिरोध' कहा है (जिसको ही, जैसा हम आगे वेदान्त दर्शन के प्रसंग में देखेंगे, भगवान् गौडपादाचार्य ने अस्पर्शयोग कहा है) 'भिक्षुओ ! भिक्षु एक दिशा, दूसरी दिशा, तीसरी दिशा, चौथी दिशा, ऊपर, नीचे, तिरछे, हर जगह, हर प्रकार से, सारे लोक के प्रति, विपुल, महान्, प्रमाणरहित निर्वैर, निष्क्रोव, मैत्री-चित्त वाला और उपेक्षा युक्त चित्त वाला हो विहरता है। वह सब रूप संज्ञाओं को पार कर, प्रतिष संज्ञाओं को अस्त कर नानात्व संज्ञा को मन से बाहर निकाल 'आकाश अनन्त है,' ऐसा विचार करके 'आकाशानन्त्यायतन' को प्राप्त हो विचरता है। आकाशानन्त्यायन को पार कर 'विज्ञान अनन्त है' विचार करके 'विज्ञानानन्त्यायन' को प्राप्त हो विहरता है। विज्ञानानन्त्यायतन को पार कर 'कुछ नहीं है' विचार करके 'आकिञ्चन्यायतन' को प्राप्त हो विहरता है . . . सभी आकिञ्चन्यायतनों को पार कर 'नैव-संज्ञानासंज्ञायतन' को प्राप्त हो विहरता है। सभी नैव-संज्ञानासंज्ञायतन को पार कर 'संज्ञा वेदयित-निरोध' (संज्ञा की अनुभूति के निरोध) को प्राप्त विहरता है^१।' यही निरोध समाप्ति बौद्ध मनोविज्ञान का अंतिम फल है। समाधि की इन अवस्था में काय-संस्कार, वचन-संस्कार और चित्त-संस्कार तो निरुद्ध हो जाते हैं, परंतु उष्मा शान्त नहीं होती, आयु-संस्कार क्षीण नहीं होते। यही इसका मृत्यु से विभेद है।

जिस प्रकार आत्मा में सभी मानसिक प्रवृत्तियों के लय होने पर 'तरति शोकमात्मवित्' ऐसा उपनिषदों का निर्घोष होता है, उसी प्रकार 'संज्ञा-वेदयितनिरोध' की अवस्था प्राप्त कर साधक को अनुभव होता है, 'जन्म-मरण जाता रहा, ब्रह्मचर्यवास पूरा हो गया, जो करना था सो कर लिया, अब यहाँ के लिए कुछ शेष नहीं रहा।' कृतकृत्यता दोनों ही जगह समान है। और दोनों ही अपने-अपने मार्ग से चलकर किसी एक समान अवस्था पर

पहुँचते हैं जहाँ अशेष दुःख-निरोध होता है, ऐसा हमें जानना चाहिए। ऊपर के विवरण से स्वप्न और सुषुप्ति की अवस्थाओं का तो स्वरूप स्पष्ट हो चुका है, किंतु संक्षेप से आत्मा की चार अवस्थाओं का अर्थात् जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्थाओं का कुछ और निर्देश माण्डूक्य उपनिषद् के अनुसार कर दें। माण्डूक्य उपनिषद् ने आत्मा को 'चतुष्-त्'¹ कहा है जिसका संक्षेप विभाग हम ऐसे कर सकते हैं (१) जागरित स्थान वहि प्रज्ञ, स्थूल भुक्, वैश्वानर आत्मा (२) स्वप्न स्थान, अन्त प्राज्ञ, प्रविविक्त भुक्, तैजस आत्मा (३) सुषुप्त² स्थान एकीभूत प्रज्ञानघन आनन्दमय आनन्द भुक् चेतो-मुख, प्राज्ञ (४) न अन्त प्रज्ञ, न वहि प्रज्ञ, न अभयत प्रज्ञ, न प्रज्ञाघन, न प्रज्ञ, न अप्रज्ञ, किन्तु अदृश्य, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण अचिन्त्य, अव्यपदेश्य, एकात्मप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम, शांत, शिव, अद्वैत आत्मा। यही आत्मा की चार अवस्थाएँ हैं, जिन पर उपनिषदों के विचार किया है और अंतिम अवस्था ही वह अनुभवातीत अवस्था है जिसके विषय में 'तत्त्वमसि' 'अयमात्मा ब्रह्म' 'तत्सत्यम्' 'स आत्मा', 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म' 'स ऽह्याभ्यन्तरो ऽध्वज', 'आत्मवेद', 'ओमित्येवोपासीत' आदि वाणियाँ कही गई हैं। इसके विषय में हम चतुर्य प्रकरण में देख ही चुके हैं कि बुद्ध का तो है मौन (उपदेश) और उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों का निषेध। इस प्रकार औपनिषद मनोविज्ञान की कुछ झलक हमने देखी और विशेषतः सभी प्रत्यक्षादि ज्ञानों के वास्तविक अधिष्ठान पुरुष को भी देखा। अब हम औपनिषद मोक्ष, साधन-पथ और कर्म और पुनर्जन्म सबधी सिद्धांतों पर आकर संक्षेप में एतद्विषयक बुद्ध के विचारों के साथ उनके तुलनात्मक अध्ययन में प्रवृत्त होते हैं।

उपनिषदों के मोक्ष-सबधी विचारों की बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण से एक विचित्र तुलना है, यद्यपि यह ठीक है कि भिन्न-भिन्न तात्त्विक

१ (१) सोऽयमात्मा ओङ्काराभिधेय परापरत्वेन व्यवस्थितश्चतुष्पात् कार्पाणवन्न गौरिव । त्रयाणा विश्वादीना पूर्वपूर्वप्रविलापनेन तुरीयस्य प्रतिपत्तिरिति करणसाधन. पादशब्द. । तुरीयस्तु पद्यत इति कर्मसाधनः पादशब्द । माण्डूक्य कारिका-शाकर भाष्य ।

(२) यत्र सुप्तो न कचन कामं कायमते न कंचन स्वप्नं पश्यति तत्सु-पुप्तम् ।

परिस्थितियों से ही वे इस पर पहुँचे हैं। औपनिषद् मोक्ष, साधन 'जिस प्रकार निरन्तर बहती हुई नदिया अपने पथ, कर्म और पुनर्जन्म नाम-रूप को छोड़ कर समुद्र में अस्त हो जाती सन्बन्धी सिद्धांतों की है। उसी प्रकार विद्वान् नामरूप से मुक्त एतद्विषयक बुद्ध के विचारों होकर परात्पर दिव्य पुरुष को प्राप्त हो जाता से तुलना है।' ऐसा उपनिषदों ने कहा है। यह नाम-रूप (औपनिषद् प्रयोग) २ से विमुक्त हो जाना

क्या है ? शंकर के साक्ष्य पर 'अस्तम् अदर्शनम् अविशेषात्मभाव गच्छन्ति प्राप्नुवन्ति नाम च रूप च नामरूपे विहाय हित्वा।' १ यह सब चतुर्थ प्रकरण में निर्दिष्ट निर्वाण से मिलाने योग्य है, यदि निश्चय ही हम उसकी अभावात्मक व्याख्या पर तुले नहीं हुए हैं। जिस चीज को हम अपना व्यक्तित्व कह कर पुकारते हैं, 'अहं' की ध्वनियों से जिसे विष पिला पिला कर बढ़ाते हैं, उसका तो निःशेष परमावस्था में बुद्ध और उपनिषदों के अनुसार भी होना ठहरा। सूक्ष्म विभेद केवल शब्दों का इतना ही कहा जा सकता है। जब कि तथागत केवल 'अस्तगमन' ही कहते हैं, उपनिषदें उसे 'ब्रह्मभाव' कह कर भी पुकारती हैं। किन्तु यदि एक ओर निर्वाण के 'शात' प्रणीत पद की ओर ध्यान दिया जाय और दूसरी ओर बुद्ध के 'ब्रह्मभूत' विशेषण को 'ब्रह्मभाव' समझा जाय तब तो कोई विभेद शेष नहीं रह जाता। बुद्ध ने भी तो 'ब्रह्म-प्राप्ति' का मार्ग बताया है फिर चाहे उनका मन्तव्य ब्राह्मणों के ब्रह्मलोक से अतीत ही क्यों न हो। मुक्तावस्था में तो बुद्ध और उपनिषदें दोनों मिलते हैं। उपनिषदे निरन्तर ही पुनरुक्ति का दोष स्वीकार करके भी चिल्लाती हैं 'विद्ययाऽमृतमश्नुते,' (ईश० ११) 'ब्रह्मप्राप्तो विरजो ऽमृद्धिमृत्यु- (कठ० २।३।१८ 'तदेव विदित्वा मृत्युमत्येति' (श्वेताश्वतर ३।८।६।१५) 'अथ मृत्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्मसमश्नुते,' 'अत्रैव समवनीयन्ते' (बृहदारण्यक० ३।२।११) 'तस्य तावदेव चिर यावन्न विमोक्षेयस्य सम्पत्स्ये' (छान्दोग्य० ६।१।४।२) 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' (बृहदारण्यक-४।४।६०) 'बृह्यैव सन् ब्रह्माप्येति' (बृहदार-

(१) मुण्डक० ३।२।८; देखिए प्रश्न० ६।५ भी।

(२) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का विवेचन।

(३) शंकर भाष्य मुण्डक० ३।२।८पर

रण्यक ०४।४।६, देखिए वहीं १।४।१५ भी) 'विमुक्तोऽमृतो भवति' (मृण्डक-३।२।९) 'विमुक्तश्च विमुच्यते' कठ-५।१) आदि आदि। ये भावनाएँ जीते जी निर्वाण की भावना से कितनी समान हैं, इसे कौन नहीं जान सकता? इसी प्रकार जहाँ 'न स पुनरावर्तते' (छान्दोग्य-८।१५।१) 'न तेषामिह पुनरावृत्ति' (वृहदारण्यक-६।२।१५) 'ब्रह्मलोकमभिसपद्यते' (छान्दोग्य-८।१५।१) जैसी अवस्थाओं का सबष है, वहाँ तो बुद्ध ने भी पुनर्जन्म का निरोध होना दिखाया है। चाहे जिस किसी भी दृष्टिकोण से हम देखें विभेद पर हम नहीं पहुँच सकते। उपनिषदों ने अत्यन्त निश्चित शब्दों में परमावस्था के 'आनन्द' का वर्णन किया है, आत्मा और ब्रह्म के ऐक्य को दिखाया है, 'अत्र हृद्येते सर्वे एक भवन्ति' ऐसा कहा है और 'सर्वमेवा-विशन्ति' ऐसा भी कहा है और यह सब 'निर्वाण परम सुख' की भावना से दूर नहीं है। सच बात तो यह है कि बुद्ध निर्वाण की अनिरुक्त अवस्था पर अधिक जोर देते थे और इसीलिए उन्होंने उसे वास्तव में कथन मार्ग का विषय बनाया ही नहीं था और इसी बात पर उपनिषदों के ऋषियों के भी ज्ञान की प्रतिष्ठा है। ब्रह्मज्ञान और मोक्ष में औपनिषद ऋषियों ने कोई विभेद ही नहीं रखा है। मोक्ष कोई उत्पन्न होने वाली चीज नहीं है। यदि उत्पन्न होने वाली होती तो विनाश होने वाली भी होती—इस व्याख्या में आते ही हम निश्चय ही 'मिलिन्द प्रश्नकार' और शंकर पर आजाते हैं, जो हमारा इस समय प्रयोजन नहीं है। मोक्ष तो ज्ञान का ही, आत्म-साक्षात्कार का ही अपर नाम है। जो ज्ञान होता है, वही मुक्त हो जाना है। अतः जिस प्रकार बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मोक्ष की व्याख्या करता हुआ कोई स्थविरवादी भदन्त 'निर्व्वानं हि महाराज अकम्मज्ज, अहेतुज्ज' (मिलिन्दपञ्चो) आदि कह सकता है तो औपनिषद मोक्ष का कोई उत्तरकालीन व्याख्याकार भी, 'तस्मान्न सस्कार्योऽपि मोक्ष' (ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य १।१।४) जैसे कह सकता है। तत्त्वतः भेद कहाँ ठहरता है? भगवान् याज्ञवल्क्य ने अपने अपरिमित वीर्यवान् शब्द कह कर इसके लिए कोई सभावना ही नहीं छोड़ी है। 'मैत्रेयी! जहाँ दो का भाव है, वही तो एक दूसरे को देख सकता है, सुँघ सकता है, बोल सकता है, सुन सकता है, सोच सकता है, किन्तु

(१) मिलिन्द वृहदारण्यक० ३।५।१; छान्दोग्य० २।४।१; ईश० १; कठ० १।२।१२-१३; छान्दोग्य० ४।१५।६ भी।

जहा सब ही आत्मा में परिणत हो गया तब किसको किसके द्वारा वह देखे सुने, सोचे समझे^१। हमारा जितना ज्ञान है, वह तो ज्ञाता और ज्ञेय के द्वैत पर ही निर्भर है, किन्तु जहा 'अविशेष' है वहा क्या कहा जाय? वहा मौन के सिवाय और क्या उत्तर हो सकता है? सिवाय निषेधात्मक विवरण के और विधानात्मक अर्थ की वहा क्या अर्थवत्ता हो सकती है? गौडपादाचार्य ने भी तो कारणवाद के समाप्त होने पर ऐसी ही अवस्था दिखाई है और क्या स्वयं कुमारिल ने भी नहीं कहा कि यदि मोक्ष को शाश्वत होना है तो उसे निषेधात्मक होना ही चाहिए^२? हमारी सभी शकाएँ और सभी विवाद व्यक्तित्व के स्वरूप को न समझने के कारण ही होते हैं और यदि हम उसके स्वरूप को बुद्ध के और उपनिषदों के मन्तव्यों के अनुसार समझ पावें तो हमारे लिए विधानात्मक और निषेधात्मक जैसे शब्द ही व्यर्थ हो जाते हैं और अपने को विनाश करना या सत्ता का अभाव होना जिससे हम बहुत ही डरते हैं, ये बातें बिल्कुल व्यर्थ ही हो जाती हैं। यदि उपनिषदों और बुद्ध के मन्तव्यों के अनुसार परमावस्था का कुछ चित्र हमें ग्रहण करना होगा तब तो हमें निश्चय ही 'नाम' और 'रूप'। (उपनिषद और बौद्ध दोनों ही प्रयोगों में, क्योंकि जितना भी 'नाम' है और जितना भी 'रूप' है चाहे भूत का चाहे भविष्यत् का चाहे वर्तमान का, वह न मेरा है, न वह मैं हूँ, ऐसा भगवान् बुद्ध ने तो कहा ही है, शंकर के मतानुसार उपनिषदों के मन्तव्य में भी 'नामरूपे च न आत्मघर्मो ते च पुनर्नामरूपे सवितरि अहोरात्रे इव आत्मनि कल्पिते, न परमार्थतो विद्यमाने-तैत्तिरीय भाष्य-२।८) उनके प्रति विमोह छोड़ना ही होगा। किन्तु यदि इतनी शक्ति अभी हम में नहीं है, आत्माभिनिवेश से अभी हम इतने चिपटे हुए हैं कि उसके बिना भयान्वित हो उठते हैं, तो हमारे आश्वासन के लिए भक्तों और वैष्णवों की सुविस्तृत परम्परा उपस्थित है जो मोक्ष के विधानात्मक स्वरूप पर ही जोर देती है और जिसने अपने उपास्य देव के साथ भी 'नाम रूप दोउ ईस उपाधी' कह कर उन्हें ईश्वर के साथ चिपटा रखा है, किन्तु आश्चर्य तो यह है कि जब भक्त भी 'जहा न नाम न रूप' की अनिरुक्त अवस्था में रहस्यात्मक रूप से जाने लगेंगे तब तो आत्माभिनिवेशी जन के लिए कोई आश्रय ही नहीं रहेगा। भारतीय दर्शन में मुक्ति के स्वरूप को समझने के लिए और

(१) उद्धरण के लिए देखिए पीछे उपनिषदों के एकात्मवाद का विवेचन।

(२) देखिए आगे वेदान्त और पूर्वमीमांसा दर्शनों के विवेचन।

उसमें एकवाक्यता लाने के लिए (यदि वह समभव हो) हमें व्यक्तित्व के सप्रश्न पर ही पहले निश्चित हो जाना चाहिए और चूँकि उसका विवेचन हम आत्म-वाद और अनात्मवाद के रूप में पहले कर ही चुके हैं, इसलिए इस विषय में यहाँ कुछ अधिक कहने को शेष नहीं रह जाता। साधन-पक्ष के विषय में हम यह तो कह ही आए हैं कि यज्ञादि के प्रश्न को लेकर बुद्ध और उपनिषदों के विचार में पारस्परिक क्या संघर्ष है। यहाँ यही कहना शेष है कि सत्य (मुण्डक० ३।१।६) और श्रद्धा (तैत्तिरीय० १।१।१) पर उपनिषदें अत्यन्त जोर देती ही हैं और इन्द्रिय निग्रह पर भी उनका विशेष आग्रह है (देखिए कठ-उपनिषद्)। फिर तपस् का जो स्वरूप उनमें निहित है उसके विषय में हम प्रथम प्रकरण में ही बहुत कुछ कह आए हैं, अतः यहाँ कहने की विशेष आवश्यकता नहीं दिखाई पड़ती। केवल कुछ श्रुतियों की ओर संकेत मात्र कर सकते हैं^१, जिनको देखकर पाठक स्वयं ही बुद्ध के मन्तव्यों से उनकी अद्भुत समानता का अनुमापन कर सकेंगे। फिर औपनिषद मनीषियों ने बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मध्यम मार्ग की भी अनुभूति पहले से न कर ली हो, ऐसा भी हम नहीं कह सकते। सत्यवह भारद्वाज को हम बुद्ध के मध्यम मार्ग के लिए पूर्व भूमि तैयार करते देखते हैं^२। बहुत तो हम यहाँ इस विषय में

(१) ब्रह्मव्य छान्दोग्य० ३।१७।४; बृहदारण्यक . १।२।६; ३।८।१०; तैत्तिरीय० १।९।१।३; २।१।३; ३।१, तैत्तिरीय ब्राह्मण० २।२।३।३, मिलाइए दासगुप्त : हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ २२६

(२) मिलाइये "सत्यवह भारद्वाज was one of the pioneers among those thinkers who bravely faced the problem, upheld transcendentalism against both asceticism as largely practised by the Vedic ascetics and wordly life as regulated with puritanic strictness by the Brahmin priests and jurists He thus prepared the way for the rationalism of Buddha who enunciated the Middle path and sought for a via media in thought, conduct and intellectual training" डा० वेणीमाचव वाङ्मय • प्रो बुद्धिस्टिक इण्डियन फिलॉसफी, पृष्ठ २४४

नहीं कह सकते (क्यों कि बहुत कुछ प्रथम प्रकरण में ही कह चुके हैं) किन्तु केवलसंकेत रूप से ही निवेदन करते हैं कि औपनिषद ऋषि जब आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए अनेक प्रकार की शर्तें रखते हैं और जब ‘न अतपस्कस्य आत्मज्ञाने ऽधिगम कर्मसिद्धिर्वा’ ऐसा कहते हैं तो वे बुद्ध के अभिप्राय के सम्मिलित स्वर में ही बोलते हैं। पुन इन्द्र को जो प्रजापति के पास से आत्मोपदेश पाने के लिए पवित्र जीवन बिताते हुए १०० वर्ष तक ठहरना पड़ा (छान्दोग्य० ८।१।१३); स्वयं इन्द्र ने फिर प्रतर्दन से वही आत्मज्ञान के मूल स्वरूप तपस्या का जो प्रस्ताव किया (कौषीतकि-३।१), यम ने नचिकेतस् को जितना तप किया (कठ० १।२०), ऋक् ने जानश्रुति को (छान्दोग्य ४।१), सत्यकाम ने उपकोशल को (४।१०।२), प्रवाहण ने आरुणि को (छान्दोग्य० ५।३।७, बृहदारण्यक० ६।२।६), प्रजापति ने इन्द्र और वैरोचन को (छान्दोग्य० ८।८।४), याज्ञवल्क्य ने जनक को (बृहदारण्यक० ४।३।१) और सत्यकाम ने बृहद्रथ को जो तपस्या की प्राथमिक शर्त के लिए, पवित्र जीवन की प्रथम प्रतिष्ठा के लिए, इतना उत्साहित किया तो निश्चय ही विशद नैतिकवाद की ही वह विजय थी जिसके बिना सभी अध्यात्म-विद्या की वार्ता निश्चय ही धूल में मिल जाती है। अतः यहाँ भी बुद्ध-मन्तव्य और औपनिषद मन्तव्य समान ही है। बुद्ध ने सदाचार की जो प्रतिष्ठा कायम की है उसी पर किसी भी ज्ञान की बुनियाद रखी जा सकती है, अतः हम कह सकते हैं कि चित्त-शुद्धि पर जोर देकर बुद्ध ने उपनिषदों के मन्तव्यों को ही पूरा किया है और फिर उपनिषदों तो ज्ञान की पर्याय हैं। जिस प्रकार हम एक मजिल की प्रतिष्ठा और उसके ऊपरी रूप में कोई विभेद नहीं कर सकते, क्योंकि एक के टूटने पर ही दूसरा गिरता या व्यर्थ होता है, उसी प्रकार हमें आचारतत्त्व और तत्त्वज्ञान दोनों के संग को मानना चाहिए और इस दृष्टि से हम उपनिषदों और बुद्ध के मन्तव्यों में विभेद नहीं कर सकते। उपनिषदों के ऋषियों ने आत्मज्ञान के अनधिकारी व्यक्तियों की जो लची सूची बनाई है^१ उसी से हमें समझ लेना चाहिए कि जीवन की पवित्रता को वे कितना परम उच्च स्थान देते थे और इस दृष्टि से भी औपनिषद मनीषी और उन्हीं की परम्परा में आने वाले भगवान् बुद्ध एक ही हैं। कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धांत उपनिषदों में बड़ी दार्शनिक गहनता के साथ मिलाए गए हैं। इस प्रकार छान्दोग्य उपनिषद् कहती

(१) देखिए ऐतरेय आरण्यक० ३।२।६।९; छान्दोग्य० ३।१।१।५; बृहदारण्यक०

६।३।१२; श्वेताश्वतर० ६।२२; मुण्डक० ३।२।११;

है 'अयं खलु क्रतुमयं पुरुषः । यथा क्रतुरस्मिन् लोके पुरुषो भवति तथेत
प्रेत्य भवति ।'^१ इस एक छोटे से वाक्य में कर्म का मनोवैज्ञानिक रूप भी रक्खा
हुआ है और मनुष्य के जीवन में उसका व्यापक महत्व भी । 'सस्यमिव मृत्यं
पच्यते सस्यमिवाजायते पुनः'^२ अर्थात् 'मनुष्य खेती की तरह पकता और खेती
की तरह फिर उत्पन्न होता है' इसमें पुनर्जन्मवाद का सत्य अच्छी तरह से
दिखाया गया है । इसी प्रकार छादोग्य० ५।३।१० (वेत्य यदितो ऽधि . प्रजा प्रय-
न्तीति) तथा बृहदारण्यक ६।२ (वेत्य यथेमा प्रजा . इत्यादि) पुनर्जन्म
के सत्य को बड़ी अच्छी तरह से सिखाती है । फिर यहाँ तो उनका यह
सरलतम उपदेश ही पर्याप्त है कि 'पुण्यं पुण्येन कर्मणा भवति पापं पापेन'^३
अथवा 'यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म करते
तदभिसम्पद्यते'^४ । यह सब बौद्ध दृष्टि कोण के अनुकूल ही है, इसे हमें विस्तार
से दिखाने की यहाँ आवश्यकता नहीं । उपनिषदें मनुष्य की चेतना को पूर्ण
स्वतन्त्रता देती हैं और बुद्ध भी । उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट है कि इस विषय
में दोनों में तनिक भी भेद नहीं है । कर्म करने से ही दोनों के उपदेशों का
पालन हो सकता है^५ और ज्ञान की महत्ता में दोनों का ही समान विश्वास है ।

इस प्रकार दर्शन के अनेक विवेचनीय विषयों को लेकर हमने बुद्ध के विचार
और उपनिषदों के विचार का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है । ऐतिहासिक

मार्ग को भी हमने अपना आश्रय बनाया है ।

सम्यक् सम्बुद्ध औपनिषद विना पुनरुक्ति किए हम ऐतिहासिक रूप
विचार-परम्परा से विरहित से इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सम्यक्
नहीं हुए, बल्कि वही उनके सम्बुद्ध औपनिषद विचार-परम्परा से विरहित
समग्र आचारतत्त्व और नहीं हुए, किन्तु वही उनके समग्र आचारतत्त्व
तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और और तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और उसके विना
उसके बिना उसका समझना उसका समझना ही अशक्य है । तत्त्व दर्शन
जाना ही अशक्य है । में केवल 'अन्' लग जाने में ही कोई
विपरीत दर्शन नहीं हो जाता । उसके समग्र

(१) ३।१४।१; द्रष्टव्य बृहदारण्यक० ४।४।५ भी ।

(२) कठ० १।१।६

(३,४) बृहदारण्यक० ४।४।५

(५) क्योंकि, कुरुते वेह कर्माणि जिजीविषेच्छत समा । ईश० २; आत्मकीदृ
आत्मरति क्रियावानेष ब्रह्मविदा वरिष्ठ । मुण्डक० ३।१।४

रूप, क्षेत्र, उद्देश्य और जीवन के साथ सम्बन्ध की विवेचना करनी पड़ती है और इस तरह से हमने देखा है कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद (उत्तरकालीन बौद्ध नैरात्म्यवाद नहीं) औपनिषद आत्मवाद का विपरीत सिद्धान्त नहीं है । बुद्ध केवल निरुक्त, दृष्ट, भूत, व्यक्त और पराक् का आश्रय लेकर और औपनिषद ऋषि अनिरुक्त, अदृष्ट, अभूत, अव्यक्त और अतीत का आभास देकर उपदेश देने हैं । दोनों में ही इसके विभिन्न प्रवृत्तियाँ भी न हो, ऐसा भी नहीं है, यह सब हम पहले देख ही चुके हैं । दोनों एक ही उद्देश्य की पूर्ति करते हैं और मनुष्य-जीवन के लिए एक ही सन्देश देते हैं । अतः हम कहते हैं कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद औपनिषद ऋषियों के द्वारा ही किए हुए आत्मा के निषेधात्मक व्याख्यानो का स्वाभाविक प्रवर्तन और आगे बढ़ाना है^१, जो ब्रह्मवाद से ऊपर की स्थिति को प्रकट करता है । बुद्ध को ऐसा कोई ब्रह्मवादी नहीं मिला जो अधिकार पूर्वक कह सकता 'वेदाहमेतं पुरुष महान्तम्' । यदि ऐसा होता, तो बुद्ध-धर्म का आविर्भाव ही नहीं होता । बुद्ध-धर्म वह ब्रह्मवाद है जो अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित है, अन्वेषण परम्परा नहीं है । इस लिये भगवान् बुद्ध अपने को ब्रह्मा की सलोकता के मार्ग को जानने वाला मानते थे । बुद्ध ने किसी नवीन धर्मनगर का निर्माण नहीं किया, बल्कि केवल प्राचीन घुसावशेष नगर का उद्धार ही किया है^२ । इसीलिए तो तथागत ऋषि थे, वेदज्ञ थे, वेदान्तज्ञ थे, यज्ञ करने वाले ब्राह्मण (याजयोगी ब्राह्मणों) थे और इन सबके साथ ही साथ, 'उत्तम मिषक्' भी थे ।

इतना समझ लेने पर हमारे लिए यह भी समझना कठिन नहीं रह जाता कि बुद्ध के धर्म को 'बहुजन' वेदान्त बहुजन वेदान्त (जबकि वेदान्त से कहना उपनिषदों के साथ उसके सम्बन्ध तात्पर्य) यहाँ प्राचीन उपनिषदों को समझने के लिए ठीक ही अभिधान या ज्ञान के चरम निष्कप से हो सकता है । उपनिषदें उस पुरातन (है) के रूप में बुद्ध-शासन को देखना काल में भी सर्वसाधारण के लिए ही वास्तव में औपनिषद मन्तव्य रहस्यात्मक पुस्तकें ही थीं । 'गृह्यादेश' के साथ मूल बुद्ध-दर्शन के सम्बन्ध जिसको छान्दोग्य० ३।२।५ में कहा का ठीक अनुमापन करना है, गया, 'परम गृह्यम्' जिसको कठ०

(१) देखिए दासगुप्त हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ४४-४५

(२) देखिए, 'नगर सत्त' (सयुक्त-निकाय)

३।१७ एव श्वेताश्वतर ६।२२ में कहा गया, जिसके विषय में 'वेद गुह्य उपनिषत्सु गूढम्' श्वेताश्वतर ५।६ में कहा गया, वह औपनिषद ज्ञान साधारण जनो को अपना लक्ष्य बनाने वाला कभी नहीं रहा होगा, ऐसा आसानी से कहा जा सकता है। किन्तु इसको उनमें प्रसारित करने की आवश्यकता तो थी ही। यह कार्य अनायास रूप से ही बुद्ध के द्वारा सम्पादित हुआ, ऐसा हम कह सकते हैं। निश्चय ही यहा औपनिषद तत्त्वज्ञान द्रवीभूत होकर अनेक प्राणियों के कल्याणार्थ माता के स्तन्य दुग्ध की तरह, अथवा भगवती भागीरथी की तरह, प्रवाहित होने लगा है जिसे दिशा दिखाने वाला भी 'आश्चर्यं वक्ता' बुद्ध जैसा मिला जिसकी वाणी का सा ओज और मुख का सा ब्रह्मवर्चस, विश्व में आज तक किसी का नहीं देखा गया। अन्य जो कारण बुद्ध के धर्म को 'बहुजन वेदान्त' के नाम से पुकारने के हो सकते हैं, उन्हे हम पाचवें प्रकरण के आरम्भ में प्रकट कर चुके हैं। यहा इतना ही कहकर हम विराम लेते हैं कि उपनिषदों के स्वाध्याय को प्रारम्भ करने के प्रथम क्षण में ही 'य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु' की आवृत्ति करते समय यदि हम बोधिपक्षीय धर्मों की कुछ अनुस्मृति कर ले तो हमने जो कुछ कहा है उससे असहमत होने का कोई विशेष कारण नहीं दिखाई पड़ेगा। वैसे बौद्धिक विचारों और मत-भेदों का अन्त ही नहीं है। किन्तु जीवन के प्रति जो सन्देश है वह तो अविवाद और अविरोध है और वही सम्यक् आर्यमार्ग भी है—'एष वै पन्था सुकृतस्य लोके'।

आ—बौद्ध दर्शन और गीता

गीता एक समग्र दर्शन है। सम्पूर्ण अविरोधी सत्य को दिखाने का, वहा प्रयत्न किया गया है। इसलिये स्वभावतः अनेक तात्त्विक चिन्ताओं का समाधान उसके अन्दर हुआ है। गीता वस्तुतः गीता-दर्शन का समग्र और कामधेनु है। जैसा सन्त ज्ञानेश्वर ने कहा है
अविरोधी स्वरूप "यह गीता रूपी माता कभी ज्ञानी और अज्ञानी सन्तान में कोई भेद नहीं करती"^१। भगवान् कृष्ण की यह वाङ्मयी मूर्ति है। यदि बौद्ध परिभाषा का प्रयोग करें तो गीता को हम भगवान् कृष्ण का 'धर्मकाय' कहेंगे। गीता का प्रत्येक अक्षर ब्रह्म-रस से मुगन्धित है, जिस प्रकार प्रत्येक बुद्ध-वचन विमुक्ति-रस से आद्रं है।

समस्त ज्ञान और दर्शन का मन्यन करके व्यासदेव की बुद्धि ने गीता को उत्पन्न किया है। गीता किसी को 'न' नहीं कहती। चाहे कोई उसका केवल श्रवण करे (श्रणुयादपि यो नर), चाहे कोई पाठ करे, और अर्थ-ग्रहण करने वाले की तो कोई बात ही नहीं, मोक्ष-रूपी प्रसाद वह सबको बराबर-बराबर ही वाटती है। ज्ञानेश्वर महाराज के उदात्त शब्दों में "मोक्ष से कम तो वह कभी किसी को देती ही नहीं और सब को एक सिर से ही मोक्ष देती है"१।

गीता-तत्त्व का आकलन प्रमाण-प्रमेय-विषय बुद्धि के द्वारा सम्भव नहीं है। तथागत-प्रवेदित धर्म के समान वह भी 'अतर्काविचर' है। गीता-तत्त्व अज्ञेय और अपरिमेय है। पर अनुभव के सामने वह अपने स्वरूप को प्रकट कर देता है। बुद्धत्व-ज्ञान के समान वह अनुभवगम्य है, दृष्ट धर्म है, इसी शरीर में सवेद्य है। गीताकार ने स य कहा है, 'यह ज्ञान प्रत्यक्ष अनुभव में आने योग्य, अम्यास करने में सुगम और अविनाशी है'२। समत्व में पूर्णता-प्राप्त मनुष्य काल आने पर स्वयं अपने अन्दर इस ज्ञान का दर्शन करता है३। गीता-दर्शन बुद्ध-दर्शन की भाँति प्रत्येक शरीर में वेदनीय (पचन्त वेदनीयो) धर्म है। विवस्वान्, मनु और इक्ष्वाकु की परम्परा से प्राप्त (विवस्वान् मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत्—एव परम्पराप्राप्त) यह ज्ञान नित्य नवीन है। इसका प्रभाव अतीन्द्रिय है और वह शब्दों की पकड़ में नहीं आता। ज्ञानियों के स्वामी, विलक्षण महाराष्ट्र-सन्त ने कहा है "यह कथा वास्तव में दिना शब्दों की सहायता के ही कही जाती है, इन्द्रियों का दिना पता लगे ही इसका अनुभव होता है और कानों तक शब्दों के पहुँचने के पहले ही इसके तत्त्व-सिद्धान्तों का आकलन किया जाता है"४। यह बात अक्षरशः सत्य है।

गीता में उपनिषदों का सार-सकलन हुआ है, यह प्राचीन मान्यता है। कृष्ण रूपी गोप ने अर्जुन रूपी वृद्ध को लगाकर उपनिषदों रूपी गायों से गीता-

(१) ज्ञानेश्वरी, पृष्ठ ७०७

(२) प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् । गीता १।२

(३) तत्त्वयं योगससिद्ध फालेनात्मनि विन्दति । गीता ४।३८; मिलाइये "माण्डिय" जब तू सद्धर्म के अनुसार आचरण करेगा तो स्वयं ही जानेगा, स्वयं ही देखेगा" माण्डिय-सुत्तन्त (मज्झिम ० २।३।५)

(४) ज्ञानेश्वरी, पृष्ठ ४

‘देख, जनकादि ऋषियो ने भी तो कर्म के द्वारा ही सिद्धि प्राप्त की और लोक-संग्रह की दृष्टि से भी तुझे कर्म करना चाहिये^१।’ ‘लोक-संग्रह की इच्छा से विद्वान् पुरुष को सदा असक्त होकर कर्म करना चाहिए^२।’ ज्ञान पूर्वक पूर्वकाल में मुमुक्षुओ ने भी कर्म किया है, इसलिये पूर्वजो का अनुसरण करतू कर्म कर^३।’ ‘करणीयकर्म को जो आसक्ति छोड़कर करता है, वही सन्यासी है, वही योगी है, न कि अग्नि और क्रिया को छोड़ने वाला^४।’ इसलिये ‘जिसे सन्यास कहा जाता है उसे तू योग समझ^५।’ ‘यज्ञ, दान, तप आदि कर्म छोड़ने योग्य नहीं हैं^६।’ ‘इन्हे तू आसक्ति और फल की कामना छोड़कर कर, यह मेरा निश्चित मत है^७।’ कर्म-फल का त्यागी ही वास्तव में त्यागी है,^८ और काम्य कर्मों का त्याग ही सन्यास कहा जाता है^९। ‘इसलिये तू कर्म कर।’ कर्म पर इतनी पुनरुक्तियों के साथ जोर देने से यह आभास होने लगता है कि गीता प्रवृत्ति-लक्षण धर्म का प्रचारक ग्रन्थ है, ज्ञान-परायण निवृत्ति-मार्ग का नहीं। परन्तु वस्तुतः बात ऐसी नहीं है। गीता निवृत्ति और प्रवृत्ति में कोई भेद नहीं करती। उसका कर्म-योग वास्तव में ज्ञान को जीवन से एकाकार करने का साधन है। जिस किसी ज्ञान-मार्ग का विकास भारत में हुआ है उसमें सदा यह आशका रही है कि उसे गलती से अक्रियावाद न समझ लिया जाय। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध के समय में

(१) कर्मणं व हि ससिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसंग्रहमेवापि सपश्यन् कर्तुमर्हसि ॥ ३।२०

(२) कुर्याद्विद्वान् सन्यासवत्तद्विचकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ ३।२५

(३) एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतरं कृतम् ॥ ४।१५

(४) अनाश्रितं कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।

स सन्यासी च योगी च न निरग्नितं चाक्रियः ६।१

(५) यं सन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव । ६।२

(६) यज्ञदानतपः कर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् । १८।५

(७) एतान्यपि तु कर्माणि संग त्यक्त्वा फलानि च ।

कर्तव्यानीति मे पार्यं निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८।६

(८) यस्तु कर्म फल त्यागी स त्यागीत्यभिधीयते । १८।११

(९) काम्यानां कर्मणा न्यासं संन्यासं फवयो विदुः । १८।२

उन्हे विषय में कितना प्रवाद फैला हुआ था कि वे अक्रियावादी हैं, जिसका उन्हें काफी प्रतिवाद करना पड़ा था। चूँकि गीता ज्ञान में संपूर्ण कर्म की परिसमाप्ति मानती है,^१ ज्ञानाग्नि के द्वारा वह सब कर्मों का भस्मीभूत होना स्वीकार करती है,^२ ज्ञान के सदृश पवित्र यहाँ वह कुछ नहीं देखती,^३ ज्ञानी को भगवान् की आत्मा ही बतलाती है,^४ ज्ञान रूपी नाव के द्वारा संपूर्ण पापों से पार होना सिखलाती है^५। और ज्ञान के द्वारा ही वह भगवद्भाव रूपी परम शांति की प्राप्ति भी सम्भव मानती है,^६ इसलिए यह मानना पड़ेगा कि उसका चरम लक्ष्य ज्ञान प्राप्ति ही है और कर्म पर उसका दृष्टि उसकी इस चिन्ता को अभिव्यक्त करता है कि कहीं ज्ञान अक्रियावादी न हो जाय, जिसके विषय में, जैसा हम पीछे देख चुके हैं, स्वयं भगवान् तथागत भी अत्यन्त सावधान थे^७। कुछ विद्वानों का विचार है कि संपूर्ण गीता-दर्शन 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि'^८ (इस लोक में कर्म करते हुए ही) इस श्रुति का विस्तार है। परन्तु इस श्रुति के भाष्य की प्रस्तावना में आचार्य शंकर कहते हैं "जो आत्मत्व का ग्रहण करने में असमर्थ अनात्मज्ञ पुरुष है उसके लिये यह मन्त्र उपदेश करता है^९।" यदि हम गीता को प्रवृत्ति-परक कर्म-योग-शास्त्र माने, जैसा लोकमान्य तिलक ने प्रस्ताव किया है, तो आचार्य शंकर की यही दृष्टि उसके सबध में भी होगी जैसा उन्होंने स्वयं गीता-

(१) सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते । ४।३३

(२) ज्ञानाग्निः सर्वं कर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन । ४।३७

मिलाइये, ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडित बुधाः । ४।१९

(३) नहि ज्ञानेन सदृशं पत्रिमिह विद्यते । ४।३८

(४) ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । ७।१८

(५) सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि । ४।३६

(६) वहवो ज्ञानतपसा यूता सद्भावमागता । ४।१०

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति । ४।३९

मिलाइये, गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्घृतकल्मषा ५।१७

(७) देखिये पृष्ठ ५२६

(८) ईश २

(९) अथ इतरस्यानात्मज्ञतया आत्मग्रहणाय अशक्त्येदमुपदिशति मन्त्रः ।

ईश १ पर शंकर भाष्य ।

भाष्य के उपोद्घात में भी व्यक्त कर दिया है। और फिर गीता को उपनिषदों का सार भी कैसे कहा जायगा? अतः गीता का साध्य तो परम निश्चेय रूप ज्ञान ही मानना पड़ेगा और उसका साधन कर्म। 'न्यास एवात्यरेचयत्' (सन्यास ही उत्कृष्टता को प्राप्त हुआ) इस श्रुति से गीता इन्कार नहीं करती, केवल 'न्यास' का अर्थ वह कर्म-फल-न्यास करती है, कर्म-न्यास नहीं। यही एक मात्र मार्ग है जिससे हम उपनिषद् के 'सन्यास ही उत्कृष्टता को प्राप्त हुआ', इस वचन और इसके ठीक विपरीत दिखाई देने वाले गीता के वचन 'कर्म-सन्यास और कर्मयोग, इन दोनों में कर्मयोग ही श्रेष्ठतर है' की वास्तविक अविरोध स्थिति को समझ सकते हैं। ज्ञान की जीवन के साथ एकनिष्ठता स्थापित करने की गीता की जितनी व्यग्रता और चिन्ता दिखाई पड़ती है, वह उसकी एक प्रमुख विशेषता है और तथागत इस सब में उसके साथ है। हा, कुछ गहराई से पैठने पर यह अवश्य ज्ञात होगा कि कर्म-प्रवृत्ति पर गीता में आपेक्षिक रूप से कुछ अधिक जोर है जब कि प्रज्ञा पर बौद्ध धर्म में। इसलिए 'कर्म-कौशल' को ही योग मानने वाले गीता के साधक को निर्लिप्त अनासक्त स्थिति प्राप्त करने में विशेष कष्ट उठाना पड़ेगा जैसा कि ध्यान को ही श्रेष्ठतम कर्म मानने वाले प्रज्ञापरायण बौद्ध साधक को साक्षात् कर्मयोग से संपर्क स्थापित करने में, पर जहाँ दोनों का मिलन-बिन्दु होगा वही बौद्ध और गीता दर्शन एक दूसरे का आलिंगन करते दिखाई पड़ेंगे और वही पूर्ण मानवत्व का विकास भी होगा।

बौद्ध धर्म का प्राण मध्यम मार्ग है। और वह गीता में भी प्रशंसित है। 'भोगवाद' और 'आत्मा-पीडा' की अतिया जिस मध्यम-मार्ग गीता प्रकार बौद्ध साधना को पसन्द नहीं, उसी प्रकार गीता में भी प्रशंसित है। भी उन्हें श्रेय का मार्ग नहीं माना गया है। भगवान् कृष्ण ने स्वयं कहा है—

“यह समत्व रूप योग न तो अधिक खाने वालों को प्राप्त होता है और न निरुपवास करने वालों को। उसी तरह बहुत सोने या बहुत जागने वालों को भी यह नहीं मिलता।

जो मनुष्य आहार-विहार में, दूसरे कार्यों में, सोने जागने में, समानता

(१) तैत्तिरीय उपनिषद्, ईश २ पर शाकर-भाष्य में उद्धृत।

(२) तयोस्तु कर्मसन्यासान् कर्मयोगो विशिष्यते। गीता ५।२

रखता है, उसका योग दुःखनाशक सिद्ध होता है^१।” भगवान् बुद्ध के प्रथम प्रवचन का, जो उन्होंने वाराणसी के समीप ऋषिपतन मृगदाव में दिया था, वस्तुतः सार यही है।

यदि हम यह कहे, जैसा कि बहुतों को कहने का प्रलोभन होगा, कि मध्यम मार्ग रूपी बौद्ध धर्म इन दो श्लोकों का विस्तार ही है, तो यह कहना ठीक न होगा। पहले तो गीता निश्चयात्मक रूप से पूर्व-बुद्धयुगीन नहीं है और फिर आहार-विहार का स्थूल समत्व ही मध्यम मार्ग नहीं है। हम केवल यही कहेंगे कि साधना के एक सामान्य मार्ग के रूप में मध्यम-मार्ग गीता में भी प्रशंसित है और इससे हमारी यह श्रद्धा बलवती ही होती है कि तथागत के द्वारा अभिज्ञात मध्यमा प्रतिपदा निश्चयतः चक्षु देने वाली, ज्ञान पैदा करने वाली और शांति, ज्ञान बोध और निर्वाण को प्राप्त कराने वाली है। ‘मज्झिमा पटिपदा तथागतं अभिसम्बुद्धा चक्षुकरणी ज्ञाणकरणी उपसमाय अभिञ्जाय सर्वोपाय निव्व्राणाय सुवत्तति^२।’ मार्ग-दर्शन के सबध में भगवान् कृष्ण और बुद्ध का यह समान अभिप्राय जीवन-शोधको के लिये परम सतोष और आश्वासन की बात है।

गीता का भक्ति-योग उसके दर्शन का मुख्य आश्वासन कहा जा सकता है। स्वामी रामतीर्थ ने कहा है कि गीता के मध्य गीता का भक्ति-योग में स्थित यह श्लोक घुरी की तरह उसके दर्शन को और बौद्ध साधना सन्तुलित कर देता है :

“जो लोग अनन्य भाव से मेरा चिन्तन करते हुए मुझे भजते हैं, उन सदा मुझ में रत रहने वालों के योग-क्षेम का भार मैं उठाता हूँ।” भगवान् की अनन्य भक्ति और भगवान् के द्वारा भक्त के योग-क्षेम के भार को उठाने की प्रतिज्ञा, गीता-दर्शन के ये दो बड़े आश्वासन हैं। भक्ति कर्म और ज्ञान के बीच मध्यस्थता करती है। कर्म-नियम की कठोरता गीता को मान्य है, कर्म

(१) नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चाति स्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥

युक्ताहार विहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्त त्वप्तावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ ६।१६।-१७

(२) धम्मचक्कपवत्तन-सुत्त (संयुत्त-निकाय)

(३) ९।२२

वी० ५१

की कुशलता भी योगी का अनिवार्य लक्षण है। परन्तु जो दुराचारी है, जिसके कर्म बुरे हैं, जिसमें पुरुषार्थ सहसा नहीं जगाया जा सकता, उसके लिये आश्वासन अनन्य भक्ति में ही मिल सकता है। गीता में भगवान् का कहना है “बड़े से बड़ा दुराचारी भी यदि अनन्य भाव से मेरा भजन करता है तो यह जानो कि वह साधु ही बन चुका है, क्योंकि अब उसका सकल्प शुभ है। वह शीघ्र ही धर्मात्मा बनकर शांति पाता है। हे कौन्तेय ! तू निश्चय ही समझ कि मेरा भक्त कभी नष्ट नहीं होता।” अनन्य भक्ति दुराचार को नष्ट कर देती है, भगवद्भक्त का कभी विनाश नहीं होता, ये आश्वासन निर्बल मानवता के लिये बड़े महत्व के हैं। यह बात नहीं है कि गीता कर्म और पुरुषार्थ पर भगवान्, बुद्ध के समान जोर नहीं देती है। ‘आत्मदीप’ और ‘आत्मशरण’ होने का उपदेश देने वाले भगवान् बुद्ध के समान उसकी भी मान्यता है कि “मनुष्य आत्मा द्वारा आत्मा का उद्धार करे, उसकी अवोगति न करे। आत्मा ही आत्मा का बन्धु है और आत्मा ही आत्मा का शत्रु है। उसी का आत्मा बन्धु है, जिसने अपने बल से मन को जीता है। जिसने आत्मा को नहीं जीता, वह अपने प्रति ही शत्रु का व्यवहार करता है।”^२ ‘कर्म प्रतिशरण बनो’, ‘कर्म ही तुम्हारा अपना है’ ये बुद्ध वचन गीता को पूरी तरह मान्य होंगे, यह हम उसके पूर्व विवेचित कर्मयोग से भली प्रकार समझ सकते हैं। परन्तु जो प्रयत्न में मन्द है, जिसका मन योग से विचलित रहता है (योगाच्चलित मानस), जो दैवी संपत्ति को लेकर नहीं जन्मा है, कर्म की जिसे प्रेरणा नहीं होती, ज्ञान-मार्ग को समझने की जिसके पास बुद्धि नहीं है, वह क्या करे? क्या वह नष्ट हो जायगा? क्या ऊर्ध्व संचरण का मार्ग उसके लिए अवरोध है? गीता कहती है कि नहीं। भक्ति मार्ग उसके लिए खुला है। भक्ति का आश्वासन अनन्त है। जहाँ कर्म-मार्ग और ज्ञान-मार्ग असफल होते हैं, योग और चित्तन जहाँ अपने आश्वासन को समाप्त कर देते हैं, वहाँ भक्ति माता के समान साधक को अपनी गोद में ले लेती है। ‘कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्त प्रणश्यति’ यह आध्यात्मिक जीवन का एक बड़ा आश्वासन है। परन्तु इस आश्वासन का आधार है भागवती कृपा। भक्त का अवलम्ब भगवत्कृपा ही है। कछुई के अडो की तरह भक्त केवल भगवत्कृपा के सहारे ही जीवित

रहते हैं। उन्हें अपने पुरुषार्थ या ज्ञान का नहीं, बल्कि भगवत्कृपा का ही सहारा रहता है। यद्यपि यह भक्ति अपनी निर्वलता और असमर्थता की भावना से उत्पन्न होती है, परन्तु इसकी साधना कर्म और ज्ञान-मार्ग से कुछ कम कठिन नहीं है। “जिन पुण्यकर्मा व्यक्तियों का पाप नष्ट हो गया है, वे ही द्वन्द्वविमुक्त दृढवती पुरुष मेरा भजन करते हैं^१।” मूढ़, आसुरी भाव सम्पन्न व्यक्ति जिनके कर्म बुरे हैं और माया के कारण जिनका ज्ञान अपहरण कर लिया गया है, कभी भगवान् की ओर अभिमुख नहीं होते^२। वस्तुतः सात्विकवृत्ति-सम्पन्न महात्मा लोग ही भगवान् का भजन कर सकते हैं^३। भक्त के लिए ये वड़े आश्वासन हैं। कर्म और ज्ञान के साथ भक्ति को मिलाने का भरसक प्रयत्न गीता में किया गया है। ‘सर्व काल में मुझे स्मरण कर और युद्ध कर’^४ इसी कर्मयोगमयी भक्ति का उपदेश है। कर्म-योगियों में भक्त को श्रेष्ठ बताया गया है^५। अनन्यचेता भक्त नित्य युक्त योगी है और उसके लिए भगवान् सुलभ है। श्रद्धावान् भक्त सब योगियों में श्रेष्ठ योगी है^६। इसी प्रकार ज्ञान के साथ भक्ति की एकनिष्ठता स्थापित की गई है। ज्ञानी भगवान् का श्रेष्ठतम भक्त है^७। ज्ञान-यज्ञ के द्वारा उपासना की बात कही गई है^८। अव्यभिचारी भक्ति के द्वारा मनुष्य ब्रह्मभूत महात्मा हो जाता है।^९ वस्तुतः भक्त के लिए जितना आश्वासन भगवान् ने दिया है, उसका गताश भी योगी (कर्मयोगी) या ज्ञानी के लिए नहीं दिया है। ‘अनन्य भक्ति से जो मेरा ध्यान करते हैं, उन्हें मैं मृत्यु-ससार-सागर से पार कर देता हूँ।’^{१०} इस आश्वासन में भगवान् की भक्त के प्रति आत्मीयता प्रकट होती है।

(१) ७।२८

(२) ७।१५

(३) ९।१३

(४) तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । ८।७

(५) ८।१४

(६) ६।४७

(७) ७।१६

(८) ९।१५

(९) १४।२६

(१०) वेत्स्ये १२।६-७

श्रद्धावान् परम भक्त मुझे अत्यन्त प्रिय है, १ ऐसा भगवान् ने भक्तों के विषय में कहा है। गीता में कर्मयोग की प्रशंसा तो है और ज्ञान के प्रकरण में स्थित-प्रज्ञ और गुणातीत पुरुषों के लक्षण भी गिनाए हैं, परन्तु कर्मयोगियों और ज्ञानियों के सबंध में कही 'प्रिय' होने की बात नहीं कही गयी है। ज्ञानी को भगवान् ने अवश्य अपना अत्यन्त प्रिय कहा है, यहाँ तक कि उसे के स्वयं अपना आत्मा कहा है, २ किन्तु केवल इस प्रसंग में जबकि ज्ञानी स्वयं नित्य युक्त, एकनिष्ठ भक्त है ३। गीता के अठारहवें अध्याय में, जहाँ कि उसके सम्पूर्ण ज्ञान का उपसंहार किया गया है, भगवान् ने गुह्य से गुह्य (गुह्याद् गुह्यतर) ज्ञान यही बताया है कि मनुष्य संपूर्ण भाव से हृदय-स्थित ईश्वर की शरण में जाय। इसी से उसे परम शान्ति मिलेगी ४। इतना कह चुकने के बाद फिर भी सतोष प्राप्त न करते हुए गीताकार ने आगे के श्लोक में फिर दुहराया है "सबसे अधिक गुह्य मेरे परम वचन को तू फिर सुन। तू मुझे बहुत प्यारा है, अतः मैं तुझे तेरे हित की बात कहूँगा। मुझमें मन लगा। मेरा भक्त बन। मेरे लिए यज्ञ कर। मुझे नमस्कार कर। तू मुझे ही पावेगा। मेरी यह सत्य प्रतिज्ञा है। तू मुझे प्रिय है" ५। गीता-दर्शन का यह उपसंहार है, ऐसा आसानी से कहा जा सकता है। इस दृष्टि से देखने पर गीता ऐकान्तिक भक्ति का ग्रंथ जान पड़ेगा, जिसमें कर्म और ज्ञान की उचित स्वीकृति है। वस्तुतः गीता का अधिकांश भाग भक्ति से ही संबंधित है और दूसरे अध्याय के उन्तालीसवें श्लोक से ग्यारहवें अध्याय के पचासवें श्लोक तक और पूरे बारहवें अध्याय को हम 'भक्ति उपनिषद्' ही कह सकते हैं। परन्तु गीता के इस भक्ति-दर्शन का बौद्ध दर्शन से सबंध क्या है ?

हम पहले देख चुके हैं कि भगवान् बुद्ध की साधना में भक्ति को कोई स्थान प्राप्त नहीं था। उन्होंने किसी ईश्वर (इस्सर) या ब्रह्मा के प्रति आत्मसमर्पण किया हो, या ज्ञान-प्राप्ति में भगवत्कृपा जैसी किसी वस्तु ने

(१) १२।२०, देखिये १२।२ भी

(२) देखिये ७।१७-१८

(३) तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एक भक्तिविशिष्यते । ७।१७

(४) १८।६२-६३

(५) १८।६४-६५; मिलाइये ९।३४ एवं १२।८ भी। इस प्रकार 'मन्मना भव मद्भक्तो' की तीन बार आवृत्ति गीता में हुई है।

उनकी सहायता की हो, ऐसी कोई बात तथागत ने हमें नहीं बताई है। उनका मार्ग तो विशुद्ध ज्ञान का था, जो अभ्यास पर आधारित था। हा, भगवान् बुद्ध के समय में उनके शिष्यों ने जिस धर्म का अभ्यास किया उसमें बुद्ध के प्रति जो उनकी अपूर्व निष्ठा की भावना थी, उसमें भक्ति के बीज हम अवश्य देखते हैं। त्रिरत्न की शरणमें जाना भक्ति के कुछ तत्त्व अवश्य लिए हुए था। 'बुद्ध शरणं गच्छामि' में शरणागति तो किसी-न-किसी प्रकार है ही, जो स्वयं बुद्ध की साधना में हमें नहीं मिलती। बुद्ध और साधारण मनुष्यों की साधना में इतना भेद तो होगा ही, यह स्वाभाविक है। हम जानते हैं कि धर्मसेनापति सारिपुत्र की अपने गुरु अश्वजित् (अस्सजि) भिक्षु के प्रति, जिनके मुख से प्रथम बार उन्होंने 'ये धम्मा हेतुप्पभवा' आदि सूत्रात्मक बुद्ध-मन्तव्य को सुना था, कितनी गहरी श्रद्धा-भक्ति थी। प्रतिदिन सध्या समय, जिस दिशा में सारिपुत्र जानते थे कि भिक्षु अश्वजित् विहर रहे हैं, उसी दिशा की ओर सिर कर सोते थे। भगवान् बुद्ध से विदा लेते समय कोई उनका शिष्य जब तक कि भगवान् अदृश्य न हो जाय भगवान् की ओर पीठ करके न चलता था। धर्मसेनापति सारिपुत्र ने अपने शास्ता से जो अन्तिम विदाई ली और अपने शास्ता के चरणों की अन्तिम वन्दना की, उससे अधिक उदात्त गुरुभक्ति आज तक किसी वैष्णव ने नहीं की है। अतः शास्ता के प्रति गौरव के रूप में भक्ति के बीज आदिम बौद्ध साधना में विद्यमान थे, ऐसा हमें मानना पड़ेगा। श्रद्धा के तत्त्व की किस प्रकार स्वीकृति स्यविरवादी बौद्ध धर्म में हुई है, यह भी हम पहले देख चुके हैं। भक्ति का इतना ही विकास हमें बौद्ध धर्म के प्रारम्भिक रूप में मिलता है। भक्ति का प्रकृत विकास वस्तुतः बौद्ध धर्म के महायान रूप में हुआ। इसके सवध में हम काफी पहले कह चुके हैं। यहाँ गीता के सम्बन्ध को लेकर यही कहा जा सकता है कि उसका रचना-काल द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व से लेकर प्रायः द्वितीय शताब्दी ईसवी तक माना जाता है। अतः महायान के भक्ति-धर्म और गीता के भक्ति-तत्त्व में काफी घनिष्ठ सम्बन्ध है। दोनों में पारस्परिक आदान-प्रदान भी हुआ है, जिसका विस्तृत विवेचन हम महायान-धर्म के विवरण के प्रसंग में कर चुके हैं। उसकी पुनरुक्ति करना यहाँ आवश्यक न होगा।

गीता के दर्शन का बुद्ध के दर्शन के साथ मिलान करने पर सबसे पहले जो बात ध्यान में आती है वह है इन दोनों की वेद के प्रति प्रवृत्ति।

गीता एक समन्वयात्मक दर्शन है, कर्म, उपासना और ज्ञान वैदिक प्रज्ञान की के मार्ग तीनों ही उसमें घनिष्ठ रूप से मिले हुए हैं। ओर दोनों की बुद्ध-दर्शन की ओर उसका कही सकेत मालूम नहीं पड़ता, प्रवृत्तियों की तुलना किन्तु यह निश्चित है कि जिन विचार की क्रान्तियों का वह कही कही निदर्शन करती है और जिनका समन्वयात्मक विधान ही उसका प्रधान लक्ष्य है, उन्हीं के समान विचार की क्रान्तियों का सामना बुद्ध को भी करना पड़ा था जिनके समाधान-स्वरूप ही उन्होंने मध्यमा प्रतिपद का मार्ग ग्रहण किया था और पवित्र जीवन के अभ्यास में ही धर्म के सर्वोच्च स्वरूप के दर्शन किये थे। अतः इसका एक परिणाम यह बड़ा हुआ है कि मानवत्व के आदर्श स्वरूप का जो चित्रण गीता में उपलब्ध होता है वही विलकुल मूल बुद्ध के उपदेशों में भी है। अर्हत् के लक्षण तत्त्वतः गीता के भक्त, स्थितप्रज्ञ और गुणातीत के लक्षण हैं। किन्तु गीताकार जबकि तात्त्विक समस्याओं के भीतर से भी एक सर्वनिष्ठ तत्व को निकाल कर अद्वितीय भाषा में रखने में समर्थ हुए हैं, बुद्ध ने उसके विषय में मौन ही रखा है। अतः गीताकार ने अतीत के प्रति कुछ अधिक समन्वय किया है अपेक्षाकृत बुद्ध के। बुद्ध-मन्तव्य के समान गीता-दर्शन क्रान्तिकारी नहीं है। यह प्रवृत्ति दोनों की वेद के प्रति भावना से भली प्रकार स्पष्ट होती है। गीताकार वेदों के प्रमाण को उड़ा नहीं देते। 'सर्वेश्वर वेदैरहमेव वेद्यो' ऐसी उनकी उन्मुक्त घोषणा है। किन्तु 'वेदवादरत' होना उन्हें पसन्द नहीं, 'एतावदिति निश्चिता' होना ठीक नहीं, क्योंकि आखिर वेद 'त्रैगुण्य' के विषय ही तो हैं और अनुभव सम्पन्न महात्मा को वह सब अपने महान् अनुभव में से ही तो मिल जाता है जो कुछ भी वेदों में है। फिर अकेले वैदिक ज्ञान से भी तो कुछ बनता नहीं, उसके साथ भक्ति भी तो चाहिए, इसीलिए 'नाह वेदैर्न तपसा' कह कर भगवान् ने उसकी अपर्याप्ता भी दिखाई है। किन्तु मनुष्य उच्छृंखल न हो जाय, अनुभूति को छोड़ स्वेच्छाचारी न हो जाय, इसलिए कुछ-न-कुछ उस पर अकुश तो चाहिए ही। इसीलिए भगवान् ने कहा है 'कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वन्तरं कृतम्'। इतना

(१) देखिए गीता २।५५-७२; ४।१६-२३; ५।१८-२८; १२।१३-१६; इन्हें मिलाइये अर्हत् के वर्णनों के साथ जो हम चतुर्थ परिच्छेद के उत्तरार्द्ध में दे चुके हैं।

कह कर भी यह कहा 'तस्माच्छास्त्र प्रमाण ते'। क्यों न हो 'सर्वे वेदा यत्पदमामानन्ति' वह भी तो वही है जिसे साधक को खोजना है, तो फिर उनका साहाय्य लेना क्या बुरा है? किन्तु इसकी सीमा होनी चाहिए। आत्मसाक्षात्कार तो अन्त में ज्ञान से ही होना ठहरा और उस समय वेद की पुष्पित वाणी में भटकने की जरूरत नहीं। यही हाल वैदिक कर्मकाण्ड का भी है। यज्ञ, दान, तप आदि सभी करणीय ही है त्याज्य नहीं, किन्तु उनको अन्तिम तो कौन मूढवी मानेगा? ज्ञानाग्नि को अन्त में सब कर्मों को भस्म करना ही ठहरा, यज्ञों में 'जपयज्ञ' को सर्वश्रेष्ठ होना ही ठहरा। यदि 'त्रैविद्य' होकर सोम को पीकर, यज्ञों को करके स्वर्ग को प्राप्त कर भी लिया, तो क्या इस प्रकार 'त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना' होकर भी क्या केवल 'कामकामा' होना ही नहीं पड़ेगा? क्या इस प्रकार 'गतागत' का चक्कर ही नहीं रहेगा? क्या फिर मर्त्यलोक में ही प्रवेश करना नहीं होगा? क्या 'कामकामा' होकर फिर 'नरकोऽशुची' में ही प्रत्यावर्तन नहीं होगा? तो क्या फिर इन्हें छोड़ देना होगा? नहीं, भगवान् का उत्तर है नहीं। आशा और कामना को छोड़ कर करने से इनके विपदन्त टूट जाते हैं और वे परमार्थ की प्राप्ति में सहायक ही होते हैं, बाधक नहीं, 'एतान्यदि तु कर्माणि सग त्यक्त्वा धनजय। कर्तव्यानीति में पार्य निश्चित मतमुत्तमम्'। यही भगवान् त्यागत का भगवान् कृष्ण से विभेद है। भगवान् बुद्ध का तो नैतिक आदर्शवाद इतना स्वतंत्र व्यापक, स्वतः परिपूर्ण और सर्वनिपेक्ष है कि वह केवल मनुष्य के 'प्रधान' पर ही प्रतिष्ठित है और उसकी प्रभा केवल मनुष्य के कर्म में ही प्रस्फुटित होती है, किन्तु भगवान् गीताकार सभी को साथ लेकर चलने के पक्षपाती दिखाई पड़ते हैं, अथवा दार्शनिक भाषा में यों भी कह सकते हैं कि वे मानव के समग्र व्यक्तित्व को लेकर, जिसमें भिन्न-भिन्न प्रवृत्तियाँ, भिन्न-भिन्न आदर्श, भिन्न-भिन्न अविकार और अवस्थाएँ स्वतः ही समा जाएँ, चलते हैं और परिणामतः बहुत सी बातों का निराकरण न कर वे उनकी केवल सीमा मात्र बाध देते हैं ताकि 'कर्ममयी' अज्ञानियों में भेद-बुद्धि उत्पन्न न हो जाय। भगवान् त्यागत के द्वारा इस दृष्टि से भेद-बुद्धि अवश्य जनित की गई और इसीलिए वेद-निन्दक तब उन्हें बनना पड़ा। यह भारतीय दर्शन में एक अत्यन्त विचारणीय विषय है कि यद्यपि गीताकार, कुछ उपनिषदें और 'मौलिक्य' साख्य दर्शन अपने अनेक सिद्धान्तों में वेदों के विरुद्ध चले गए हैं, किन्तु उनके विचार इतनी प्रतिक्रिया के साथ ग्रहण नहीं किए गए जितने कि बुद्ध के। इसका रहस्य यही जान पड़ता

है कि उपर्युक्त अन्य दर्शनकारों ने ऊपर निर्दिष्ट प्रवृत्तियों के ही कारण वेदों के प्रमाण को स्वीकार कर लिया है, सम्यक् सम्बुद्ध ने केवल वेदों की अपर्याप्तता को ही दिखाया है। सम्भवतः भगवान् कृष्ण अर्जुन को 'उरुवेल काश्यप' नहीं बना सकते थे और न सम्यक् सम्बुद्ध कर सकते थे उसके प्रति 'तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून् भुक्ष्व राज्यं समृद्धं' का उपदेश। इस विषय में दोनों की विभिन्नता है किन्तु इस पर तो हन्रवाद में आयेंगे। अतः निष्कर्ष चाहे जो कुछ निकाला जाय तथ्य यह है कि भगवान् बुद्ध अपने नैतिक आदर्शवाद के लिए किसी भी ग्रन्थ के स्वतः प्रमाण की अपेक्षा नहीं रखते, निर्भीक होकर उन्होंने सत्य को ही प्रख्यापित किया है जैसा कि उन्होंने स्वयं अपरोक्षानुभूति के द्वारा देखा है, फिर चाहे वह वेद के अनुकूल हो या प्रतिकूल, उसके प्रामाण्य या अप्रामाण्य का उनके लिए कोई प्रश्न ही नहीं है, जबकि गीताकार ने वैदिक ज्ञान और कर्मकाण्ड को भी साधना का एक प्राथमिक किन्तु आवश्यक अंग माना है और अन्त में उसी दृष्टिकोण को लिया है, जिसका साम्य बुद्ध के दृष्टिकोण से किया जा सकता है। इन सब बातों का वर्णन हमने वैदिक दर्शन के प्रसंग में भी किया है और कुछ तृतीय प्रकरण में 'आस्तिक' और 'नास्तिक' दर्शनों के विषय में विवेचन करते समय भी। अतः यहाँ इतना ही पर्याप्त है।

गीता दर्शन की धारा ससार में भगवान् कृष्ण रूपी स्रोत से बही है और बौद्ध दर्शन की तथागत से। दोनों के व्यक्तित्व कितने उदात्त और हिन्दू-हृदय को कितने आकृष्ट करने वाले हैं, यह बताने की आवश्यकता बुद्ध और कृष्ण नहीं। किन्तु जबकि तथागत की हम कुछ समझ भी सकते हैं, भगवान् योगिराज कृष्ण हमारे इस प्रकार के सभी प्रयत्नों पर स्मित सा करते हैं। भगवान् कृष्ण के जीवन का ऐतिहासिक स्वरूप इतना स्पष्ट और विशद नहीं है जितना भगवान् तथागत का। कृष्ण गोपी और गोपिकाओं के प्यारे सखा भी हैं, एक कुशल राजनीतिज्ञ भी, प्रसिद्ध योद्धा भी और गीता के ज्ञान को देनेवाले महान् ज्ञानी और योगी भी, जिन्हें विदुर और भीष्म जैसे ज्ञानी साक्षात् नारायण का अवतार मानते थे। जहाँ तक कृष्ण और बुद्ध के मानवीय व्यक्तित्व का सम्बन्ध है, दोनों आकाश के दो विपरीत छोरों पर हैं—एक के हाथ में वासुरी है तो दूसरे के हाथ में है भिक्षा पात्र। एक आहतादिनी शक्ति को साय में लिये हुए है तो दूसरे के साथ है प्रज्ञा पारमिता। एक मोर मुकुट पहने हुए है

तो दूसरे ने अपनी तलवार से अपने केशो को काटकर श्रमण भाव प्राप्त किया है। दोनों राजकुमार हैं, किन्तु कितना अन्तर? कृष्ण पीताम्बर धारण करते हैं, किन्तु तथागत ने काशी के दुशाली को छोड़ कर पाशुकूल (फटे-पुराने चियडो से निर्मित चीवर) को अपनाया है। कुरुक्षेत्र के युद्ध में कृष्ण अर्जुन के सारथी बनकर निकलते हैं, तथागत बुद्ध के लिये प्रस्तुत शाक्य और कोलियों के बीच जाकर खड़े हो जाते हैं और उन्हें युद्ध विरत करने में सफल होते हैं। कृष्ण कर्मयोग के साथ सौन्दर्य का भी उपभोग करते हैं, योग में के साथ भोग भी उन्हें ग्राह्य है, जीवन में आनन्द की स्वीकृति के साथ वह एक राजयोगी हैं, दूसरी ओर बुद्ध को आनन्द और सौन्दर्य की स्वीकृति तो होगी कहा से उनकी विरति को तो आत्मा के उस सुख की भी ग्राह्यता इष्ट नहीं है जिसमें उपनिषदों के ऋषियों ने आनन्द के चरम दर्शन किये थे। अस्पर्शयोगी (बुद्ध) ने उसे भी त्यागकर उससे ऊपर अपना त्याग बनाया है जिसका दूसरा नाम 'अनात्मवाद' है। तथागत ने उस सूक्ष्मतम आत्मा के सुख को भी छोड़ा था। उनका सत्य-दर्शन उन्हें तथोक्त सौन्दर्य में अशुभ के ही दर्शन कराता है और वे सब आसक्तियों से परे चले गये हैं। विश्व की व्यवस्था में दुःख के गम्भीर दर्शन कर उनकी प्रज्ञा जीवन के सम्पूर्ण अंगों को स्पर्श करती हुई दुःख-निरोध के प्रयत्न में गहरी चली गई है, जिसने जीवन में स्वादनीय कुछ नहीं देखा। भगवान् कृष्ण ने इसके विपरीत प्रत्यक्ष जीवन के क्रिया-कलापों में भाग लिया और उसके अनेक उपभोगों को ग्राह्य माना। परन्तु दूसरी ओर यह तथ्य कुछ कम करणाजनक नहीं है कि जबकि तथागत का परिनिर्वाण उनके और विश्व के लिए एक सुखद और मंगलमय अवसर था, देव और मनुष्यों के लिये एक महोत्सव था, जिन परिस्थितियों में भगवान् कृष्ण की मृत्यु हुई वे उनके कर्मवाद और सौन्दर्यवादी जीवन दोनों पर बुरी तरह व्यग्र करने वाली है। भगवान् कृष्ण के जीवन के अन्त की परिस्थितियाँ अत्यन्त निराशामय और दुःखमय हैं, जबकि महापरिनिर्वाण में प्रवेश करते हुए तथागत अपने जीवन-कार्य की सफलता देख रहे थे, कृतकृत्यता अनुभव कर रहे थे।

भगवान् कृष्ण का विशेष आकर्षण भारतीय हृदय पर उनके 'गीताकार' होने के नाते ही नहीं है, यद्यपि विश्व में वही उनकी व्याप्ति का एक मात्र कारण है, बल्कि उनके 'स्वयं भगवान्' होने के नाते ही है, जिसका विशेषतः प्रचार मध्ययुग में हमारे देश में हुआ। सूर, चण्डीदास और चैतन्य के प्रभाव

स्वरूप कृष्ण हमारे लिये इतने समीप हो गये हैं कि इतिहासकारों का प्रयत्नपूर्वक यह दिखाना कि बालकृष्ण की कथा आभीर जाति ने सिरिया से लाकर भारत में प्रचलित की^१, 'हास्यास्पद सा लगता है। परन्तु गीता के कृष्ण गोपाल कृष्ण नहीं हैं। गोपाल कृष्ण तो विशेषतः हरिवंश पुराण और वायु पुराण के हैं और अष्ट भागवत पुराण के भी। सूर और अन्य ब्रजभाषा के भक्त कवियों के कृष्ण भी प्रायः गोपाल कृष्ण हैं। गोप-गोपिकाओं के साथ केलि-क्रीड़ाएँ करनेवाले और रास रचानेवाले कृष्ण के जीवन के साथ गीता के दर्शन का कोई सामंजस्य नहीं है, फिर भले ही ऐसे कृष्ण की उद्भावना सम्पूर्ण ज्ञान से सतोष न पाकर स्वयं वेदान्तपारंगत भागवतकार ने ही की हो। गीता के कृष्ण को तो हम केवल वासुदेव कृष्ण कहना ही अधिक अच्छा समझेंगे। महाभारत के कृष्ण भी यही हैं। ऐतिहासिक महापुरुष होते हुए भी उनका दैवीकरण किया गया है, जिसमें वैदिक और ब्राह्मण युग के देवता विष्णु और नारायण मिलकर एक हो गये हैं। विष्णु, नारायण और कृष्ण एक हैं। कृष्ण वासुदेव अपने मौलिक ऐतिहासिक रूप में बुद्ध के पूर्ववर्ती थे, यह इससे प्रकट होता है कि घटजातक में बुद्ध का अपने एक पूर्वजन्म में वासुदेव होना दिखाया गया है। छान्दोग्य उपनिषद् २-१७-१ में कृष्ण देवकीपुत्र का उल्लेख है जो घोर अगिरस से शिक्षा ग्रहण करते दिखाये गये हैं। कौपीतकि ३०-६ में क्षत्रिय महात्मा घोर अगिरस का वर्णन है। यह अत्यन्त सम्भव है कि गीता के कृष्ण वही व्यक्ति हैं जिन्हें कौपीतकि ३०-९ में कृष्ण आगिरस कह कर पुकारा गया है। 'आगिरस' नाम उन्होंने अपने गुरु अगिरस के शिष्य होने के कारण प्राप्त किया था। अतः यह प्रायः निश्चित ही समझना चाहिये कि हमारे कृष्ण छान्दोग्य उपनिषद् और कौपीतकि ब्राह्मण के 'कृष्ण देवकीपुत्र' या 'कृष्ण आगिरस' ही हैं। इसका अर्थ यह है कि कृष्ण का समय छठी या सातवीं शताब्दी ईसवी पूर्व होना चाहिये, अर्थात् बुद्ध से पहले। जैसा हम पहले देख चुके हैं, पाणिनि के समय (चतुर्थ शताब्दी ईसवी पूर्व) तक तो वासुदेव की पूजा चल पड़ी थी और उनका विष्णु के साथ पूर्ण दैवीकरण हो चुका था^२।

-
- (१) जंसा डा० आर० जी० भाण्डारकर ने दिखाने का प्रयत्न किया है, देखिये उनका वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड माइनर रिलिजस सिस्टम्स, पृष्ठ ३८-३९
- (२) देखिये पीछे पृष्ठ ५८९

जिस प्रकार प्रारम्भिक बौद्ध धर्म में बुद्ध को धर्म और सत्य से एकाकार दिखाया गया था और बाद में इसी आधार पर महायान बौद्ध धर्म में उनका पूरा दैवीकरण कर दिया गया था, वही बात कृष्ण के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। गीता के कृष्ण ब्रह्म के साथ एकाकार दिखाये गये हैं^१। वे सब प्राणियों के अन्दर रहने वाले आत्मा हैं^२। वे जगत् को धारण करने वाले आत्मा स्वरूप हैं^३। ऋषियों और देवताओं के आदि हैं^४। भगवान् कृष्ण विश्वरूपमय हैं, यह पूरे दसवें काव्यमय अध्याय का सार है। भगवान् कृष्ण वस्तुतः एक आत्मज्ञानी महात्मा थे, जो सत्य के साथ एकाकार हो गये थे जिस प्रकार भगवान् तथागत थे। चूँकि कृष्ण के जीवन के साधक स्वरूप की पूरी सामग्री हमें प्राप्त नहीं है, इसलिये उनके उपदेशों की पृष्ठभूमि के रूप में हम उनके जीवन से आश्वासन प्राप्त नहीं कर सकते, जैसा कि भगवान् तथागत के सम्बन्ध में हम बहुत रूप से करते हैं। तथागत के उपदेशों और उनके जीवन में जैसा समन्वय है, वैसा कृष्ण के जीवन में भी वह अवश्य होना चाहिये, परन्तु वह हमें नहीं मिलता। परन्तु ज्ञानी दार्शनिक रूप के नहीं, भगवान् कृष्ण तो उपास्य देव के रूप में, स्वयं साक्षात् हरि के रूप में, भारतीय हृदय में पैठे हुए हैं। विश्व-मानव का हृदय, जिसके लिये उपास्य देवों के दिन चले गये हैं, निश्चय ही बुद्ध से अधिक आश्वासन प्राप्त करता है, किन्तु हिन्दु-हृदय में जिस आड़े ढंग से त्रिभंगी लाल देवकीपुत्र गड़ गये हैं उसे कोई निकाल नहीं सकता। हमें यहाँ दोनों के विचार पक्ष से ही विशेषतः प्रयोजन है।

कर्म, पुनर्जन्म और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्त गीताकार को भी मान्य हैं और आचार तत्त्व की व्याख्या उन्होंने कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग के रूप में की है, ऐसा हम कह सकते हैं।

कर्म, पुनर्जन्म, मोक्ष और कर्म के सिद्धान्त के विषय में गीताकार का आचार बतव सम्बन्धी दोनों मत हैं कि कर्म करने तो चाहिए, क्योंकि के विचारों का सम्बन्ध स्वभावतः ही कोई क्षण मात्र भी बिना काम

(१) गीता १०।१२

(२) गीता १०।११

(३) गीता १५।१७

(४) गीता १०।२

बैठते, जीवन का प्रत्येक काम करते ऐसी भावना करनी चाहिए कि 'नैव किञ्चित् करोमि'। यही 'युक्त तत्त्ववित्' का मार्ग है। तथागत का मार्ग भी इससे क्या व्यतिरिक्त है ? फिर गीता कहती है कि जो मनुष्य जानता है कि 'गुण-गुणो में बरत रहे हैं' वह आसक्ति नहीं करता किन्तु जो उनमें आसक्ति होता है वही तो 'मै कर्ता हूँ' ऐसा मानता है। 'कर्ताऽहमिति मन्यते'। 'अन्ता' का सिद्धान्त भी क्या ठीक यही नहीं है अपने मूल एव विशुद्धतम रूप में ? कर्म में आसक्ति का निरोध इसीलिए किया जाता है कि वह दुःखमय है। बुद्ध ने भी अनात्मवाद का उपदेश इसीलिए दिया कि मनुष्य बाह्य पदार्थों और आन्तरिक वेदनाओं से निर्वेद प्राप्त कर दुःख के क्षय को करने वाला हो। महात्मा गान्धीजी ने ठीक ही 'अनासक्ति' को गीता की आत्मा माना है और हम कह सकते हैं कि यही बात तथागत ने प्रकारान्तर से अनात्मवाद के द्वारा सिखाई है। इस विषय पर अधिक विस्तार करना यहाँ ठीक न होगा, क्योंकि चतुर्थ प्रकरण में अनात्मवाद के प्रसंग में ही इस पर हम बहुत कुछ कह आए हैं। यहाँ इतना ही कहना अपेक्षित है कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद को, गीता के अनासक्ति सम्बन्धी विचारों को, सांख्य-योग दर्शन के ख्याति-सम्बन्धी सिद्धान्त को (एकमेव दर्शनम् ख्यातिरेव दर्शनम्-पञ्चशिव वाक्य, व्यासभाष्य में उद्धृत) जिसका प्रस्थापक वचन 'एव तत्त्वाम्यासात् नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्' इस सांख्यकारिका के कारिकाद्ध में विद्यमान है, एव अन्त में भगवान् गौडपादाचार्य ने जिसको, 'अस्पर्शयोग' कहा है उसको, एक समन्वयात्मक सूत्र में रख कर स्वाध्याय करने से वास्तविक तत्त्व की एकता के विषय में कुछ सन्देह नहीं रह जाता। किन्तु कर्म सम्बन्धी सिद्धान्त को लेकर गीता और बुद्ध के विचार में एक बड़ी विभिन्नता भी न हो, ऐसी भी बात नहीं है। यह ठीक है कि गीताकार कहते हैं कि कर्म से ही जनकादि ने भी सिद्धि पाई, यह भी ठीक है कि जीवन यात्रा के लिए वे इसे आवश्यक मानते हैं, यह भी ठीक है कि उनके अनुसार मनुष्य को कर्म करने का अधिकार है और फिर यह भी ठीक है कि वे अन्त में 'यथेच्छसि तथा कुरु' ऐसा कह कर मनुष्य को स्वतन्त्रता देने के पक्षपाती भी हैं, किन्तु ऐसा फिर भी कहा जायगा कि उन्होंने मनुष्य को उतनी स्वतन्त्रता नहीं दी है जितनी कि सम्यक् सम्बुद्ध ने।

भगवान् कृष्ण ने किसी कार्य की सिद्धि के लिए पांच हेतु बताए हैं, यथा अविष्टान, कर्ता, करण, चेष्टा और दैव। 'अविष्टान तथा कर्ता करण च पृथग्विधम्। विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैव चैवात्र पचमम्' (१८-१४)। यह 'दैव' का हेतु बुद्ध के विचार में विलकुल विद्यमान नहीं है, ऐसा हमें जानना चाहिए। तथागत ने 'कर्म' के हाथों सारी शक्ति सौंप दी है। इसी एक तथ्य के कारण गीताकार और शाक्यमुनि के विचारों में बड़ा विभेद पड़ जाता है। गीताकार को कर्म का समन्वय न केवल ज्ञान से ही करना था जैसा कि बुद्ध विचार में भी विद्यमान है, किन्तु भक्ति दर्शन के साथ भी उसकी सगति दिखानी थी जो 'कर्म' को सब सत्ता सौंप कर सम्भवतः नहीं हो सकती थी। प्रभु कृपा भी तो किसी कार्य की सिद्धि में हेतु होनी ही चाहिए, क्योंकि यदि मनुष्य अपने वीर्य या 'प्रधान' या पुरुषार्थ से ही सब कुछ सम्पादनीय सम्पादित कर लेगा तो फिर किसी उपास्य देव के पास ही उसे जाने की क्या आवश्यकता रहेगी? 'दैवी' 'गुणमयी' 'दुरत्यया' माया को यदि कोई मनुष्य अपने प्रयत्न से ही तर जाय तो किसी उपदेष्टा को अथवा स्वयं उपास्यदेव को ही उसे यह उपदेश या आश्वासन देने की क्या आवश्यकता कि 'भामेव ये प्रपयन्ते मायामेता तरन्ति ते'? यदि इस 'अनित्य' और 'असुख' लोक में आकर कोई अपने तीव्र उद्यम से ही नित्यता और सुख प्राप्त कर सके तो उसे 'भजस्व माम्' का ही उपदेश देने की जरूरत क्या? बुद्ध के 'कर्म' में यदि वीर्य शत प्रतिशत है तो हमें कहना पड़ेगा कि गीता में वह १ अंश कम है और वह उसकी भक्ति के प्रति न केवल प्रवणता के कारण ही, बल्कि उसके साथ वास्तविक तन्मयता की अनुभूति के साथ भी, जैसा कि हम आगे देखेंगे। वैसे कर्म-स्वातन्त्र्य गीता में भी प्रख्यापित है, इसमें सन्देह नहीं, किन्तु शतांश में तो तुम 'कम्मपटिसरण' हो, 'कम्मादायाद' हो, ऐसा निर्धोष तथागत ने ही किया है और यही उनकी विगेषता है^१। 'कर्म' के प्रतिशत-प्रतिशत भक्ति न दिखाकर यदि गीता उस दृष्टि-कोण से कुछ कम रह जाती है तो उसे ज्ञान और भक्ति के साथ मिलाकर एक परिपूर्ण दर्शन प्रस्तुत करने में भीवही समर्थ हुई है जिसमें कि सत्यानुप्राप्ति

- (१) 'मानव की स्वाधीनता का इससे बड़ा दावा कभी किसी ने नहीं किया' सर एडविन आरनोल्ड; जे० आर० जयवर्धन के लेख 'बौद्ध धर्म और राजनीति' विश्व-वाणी (मई १९४२, बौद्ध संस्कृति अंक) पृष्ठ ५२८ में उद्धृत।

के लिए न केवल मनुष्य की किसी एक विशेष वृत्ति का ही उपयोग किया जाता है (जैसा कि अकेले कर्म या ज्ञान में होता है) किन्तु जिसमें मनुष्य के समग्र व्यक्तित्व के वेग की ही उसके प्रति उपयोग होता है, जबकि तथागत ने 'कर्म' को ही प्रधान तत्व मानकर एक प्रकार से (कम से कम कुछ के समझने के लिए) ईश्वर के सवाल को ही उठा दिया क्योंकि जब उसका कार्य ही कुछ न रहा, सब कुछ 'कर्म' को ही अधिकार दे दिया गया, तो फिर उसे भी सिवाय 'कर्म' में ही अपने को छिपाने के और गति ही क्या थी? पृथग्जन पूछते हैं कि तथागत के दर्शन में 'ईश्वर' कहा है? उत्तर केवल यही है कि 'कर्म' में देख लो। इस प्रकार के विचार से तथागत के दर्शन में एकागता कुछ अवश्य आई, किन्तु फिर भी आश्वासन की कुछ कमी रह गई हो, ऐसी बात नहीं है। आशा है इतने से कर्म सम्बन्धी विचार गीता और बुद्ध के दर्शन के स्पष्ट हो गए हैं। अब हम पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर आते हैं।

गीता ने भी अन्य भारतीय दर्शनों के समान पुनर्जन्म को एक स्वयसिद्धि मानकर स्वीकार किया है और ब्रह्मभूत महात्माओं की देवयान मार्ग से मुक्त प्राप्ति एवं अन्य जनो की पितृयान मार्ग से पितृगति दिखाई है। पापियों का नरक लोक में जाना भी कहा है जो अशुचि और दुःख बहुल है। कहने की आवश्यकता नहीं कि कर्म के अनुसार यह सब व्यवस्था गीताकार ने की है। गीता के २-१३, २२, ४-५, ६-४१, ४५, ८-१५-१६, ९-३, २१-२४ में पुनर्जन्मवाद की ओर निर्देश मिलता है और १३-२१ में कार्यकारण-कतंत्वं हेतु प्रकृतिरुच्यते। पुरुष सुखदुःखाना भोक्तृत्वं हेतुरुच्यते। इस प्रकार पुनर्जन्मवाद का कारण बतलाया गया है। अन्य कोई महत्वपूर्ण बात इस सम्बन्ध में नहीं है। मुक्ति को गीताकार ने कई नामों से पुकारा है, यथा ब्राह्मी स्थिति, ब्रह्मनिर्वाण (गीता में अक्सर निर्वाण शब्द अकेला न आकर 'ब्रह्मनिर्वाण' ही आया है) नैष्कर्म्य, निस्त्रैगुण्य, कैवल्य, ब्रह्मभाव, आदि। 'सर्वं भूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि' देखना ही गीताकार के अनुसार समदर्शी हो जाना है और वही विमुक्ति है। 'अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्' इस प्रकार जीवन्मुक्ति की अवस्था पर जोर उपनिषदों और प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन की तरह गीता में भी विद्यमान है। गीताकार ने कहा है कि जो कुछ भी वेदों में, यज्ञों में और दानों में फल प्रतिष्ठित है, उस सबको ब्रह्मज्ञानी मुनि अतीत कर जाता है (८-२८), और हम कह सकते हैं कि यह मठ

बुद्ध के मन्तव्य के अनुकूल ही पडता है। कही गीताकार ने 'परा शान्ति' कह कर उच्चतम आध्यात्मिक मनोदशा का वर्णन किया है, कही उसे 'पदम् अनामयम्' कहा है और कही 'शाश्वत पदमव्ययम्' और कही 'अत्यन्तं ब्रह्मसस्पर्श सुखम्' कहा है, 'मृत्यु ससार सागर' से त्राण सब जगह ही सम्मिलित है। गीता में निश्चय ही अनेक प्रकार की साधानाएँ एकत्र हुई हैं, इसलिए उन सबके अनुसार मोक्ष के विधान में भी कुछ कथन-मार्ग से विभिन्नता आ गई है। प्रायः दो प्रकार के वर्णन गीता में हमें उपलब्ध होते हैं। प्रथम के अनुसार परमावस्था में केवल विशुद्ध 'आत्मैव' शेष रह जाता है और 'अहं' या 'गुणो' या 'बुद्धि' का कोई अस्तित्व नहीं रहता। यह दशा कुछ-कुछ सात्व्यो 'के कैवल्य' जैसी है। गीता के ज्ञान के उपदेश का यह स्वाभाविक पर्यवसान है 'ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्' 'मत्संस्थामधिगच्छति' 'अवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम्' य प्रयाति स मदभावम् 'स शान्तिमधिगच्छति' 'ब्रह्म निर्वाणमृच्छति' 'गच्छन्त्यपुनरावृत्तिः' 'सर्वं ज्ञानप्लवेन वृजिन सन्तरिष्यति' आदि। शंकर ने प्रायः इसी प्रकार के वाक्यों पर जोर देकर अपने ज्ञानवाद की प्रतिष्ठा की है। किन्तु गीता को अकेले ज्ञानियों का ही मार्ग प्रदर्शन करना नहीं था। उसमें भक्तों के लिए भी आश्वासन है। भक्ति अर्थात् ज्ञानकर्म मिश्रित निष्काम ईश्वरोपासना। इस भक्ति का उद्देश्य ज्ञान के मोक्ष के समान नहीं हो सकता। भक्त तो अपने उपास्य देव के सान्निध्य के सामने मुक्ति को भी तुच्छ समझते हैं। उन्हें ज्ञानियों के मोक्ष में विशेष आकर्षण नहीं दीख सकता। अन्यथा उनकी भक्ति ही गौण हो जाती है। अतः भगवान् कृष्ण ने भक्ति मार्ग को ध्यान में रख कर मोक्ष तत्त्व का निरूपण करते हुए कही कही उसे पुरुषोत्तम में स्थित होने की अवस्था के रूप में भी प्रकट किया है, जहाँ पहली अवस्था की तरह व्यक्तित्व का निःशेष नहीं हो जाता किन्तु 'निवसिष्यसि मय्येव' 'मामेवैष्यसि' के अनुसार भक्त भगवान् को ही प्राप्त होते हैं 'भद्भक्ता यान्ति मामपि'। इसीलिए तो 'यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम' ऐसा कह कर भगवान् को यह कहना पड़ा कि वहाँ पहुँच कर मनुष्य इस 'दुःखालयमशाश्वतम्' ससार को नहीं लौटता। प्रदाहकता की तो शान्ति यहाँ भी होती है। अमृत-फल में तो सबका समान अधिकार है, किन्तु सब इसे अपनी-अपनी भावना के अनुसार ही पाते हैं, ऐसा भगवान् का अभिप्राय है। उपर्युक्त द्वितीय मत को श्री रामानुजाचार्य ने अधिक

प्रसारित किया है। हम कह सकते हैं कि मोक्ष के दोनो स्वरूपों में कोई तात्त्विक विभेद नहीं है और जो विभेद है वह केवल व्यक्तित्व के गलत विचार से ही कल्पित है जैसा कि हम बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण के विवेचन में भी दिखा आए हैं (चतुर्थ प्रकरण)। फिर ऐसा भी कहा जा सकता है कि जिस निर्गुण, निर्विकल्प, अचिन्त्य और अनिरुक्त अवस्था के रूप में गीताकार ने मुक्ति की व्याख्या की है, वह बुद्ध के निर्वाण सम्बन्धी मत के अधिक समीप है और फिर दोनो का मुख्य उद्देश्य तो मोक्ष के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना नहीं किन्तु 'अनित्य और -सुख' लोक में से होकर मनुष्य को शान्ति के एक मार्ग को दिखा देना मात्र है और इस अर्थ में दोनो समान हैं। गीता का कर्मवाद उसके ज्ञान और भक्ति के बीच में साक्षी है। चाहे ज्ञानी अशेष ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त करे, नामरूप को छोड़कर आत्मा के महासमुद्र में नमक की डली होकर घुल जाय और चाहे भक्त पुरुषोत्तम से नित्ययुक्त हो जाय, उसके 'धाम' में अचिर काल तक निवास करे, किन्तु जब तक उसे जीना है उसे लोक-हितार्थ ही जीना है, पाप-पुण्य से अस्पर्श होकर ही जीना है, गतव्यथ, उदासीन और निराशी होकर ही रहना है, बहुत-से क्या, लोक-हितार्थ ही कर्म सम्पादन करते हुए यही ब्रह्मनिर्वाण को देखना है। लेखक की विनम्र राय में यह ध्वनि गीता और बुद्ध दोनो के ही दर्शनो में पर्याप्त रूप से विद्यमान है। गीताकार के आचारतत्त्व का क्षेत्र अधिक विस्तृत और व्यापक है। उसमें न केवल बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट साधना ही किन्तु समग्र विश्व की साधनाएँ बड़ी अच्छी तरह समा सकती हैं, ऐसा निश्चय ही तुलनात्मक धर्म और दर्शन का विद्यार्थी कह सकता है। गीताकार ने जीवन में साधना के मुख्यतः तीन मार्ग बताए हैं कर्म, उपासना और ज्ञान। इनका निरूपण तो हम यहाँ संक्षेपत भी नहीं कर सकते, किन्तु केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि यह विभाजन विभिन्नता का द्योतक नहीं है किन्तु केवल इस बात का द्योतक है कि सत्य की गवेषणा मनुष्य की किसी एक वृत्ति का विकास करने से परिपूर्ण नहीं हो सकती बल्कि उसके लिए समग्र व्यक्तित्व का उपयोग आवश्यक है। अतः उपर्युक्त तीनों साधन एक दूसरे में सन्निविष्ट हैं और उनको अलग-अलग देखना गीता के दर्शन पर आधारित करना है। किन्हीं ने ध्यान से आत्मा को देखा है, किन्हीं ने माध्यम-योग (ज्ञान) से और किन्हीं ने कर्मयोग से। ये सभी निष्ठाएँ एक ही फल को फलने वाली हैं।

मनुष्य अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार एक या दूसरे तत्व की प्रधानता कर सकते हैं किन्तु वे अपनी समग्र वृत्तियों के संस्कार से ही परम धाम में प्रवेश कर सकेंगे, किसी एक दो वृत्तियों के परिष्कार या भावना से नहीं। गीता के व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार गीता में उपर्युक्त तीन साधना मार्गों में से एक या दूसरे की प्रधानता दिखाई है। स्वयं गीता की समन्वयात्मक भाषा के आधार पर इनमें से किसी की भी प्रधानता बड़ी आसानी से सिद्ध की जा सकती है और हम कह सकते हैं कि यह गीताकार को भी दिखाना इष्ट था। ज्ञान की श्रेष्ठता दिखाते हुए यदि कभी भगवान् कहते हैं, 'नहि ज्ञानेन सदृश पवित्रमिह विद्यते', 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते' 'ज्ञानी त्वात्मैव ये मतम्' तो कभी 'ज्ञानि नामपि सर्वेषां मद्गतैरान्तरात्मना भजते यो मां स मे युक्ततमो मत' ऐसा भी कहते हैं, इतना ही नहीं 'सर्वं गुह्यतमभूय शृणु मे परम वच' ऐसा कह कर 'मन्मता भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु' ऐसा ही उपदेश करते हैं और 'तमेव धारण गच्छ सर्वं भावेन भारत', इस प्रकार अनन्य भक्ति का उपदेश कर कि इसे ही 'गुह्यात् गुह्यतरं' ज्ञान बताते हैं 'इति ते ज्ञानमाख्यात गुह्याद् गुह्यतरमया'। इस सबके होते हुए कर्म की महिमा उन्होंने सुरक्षित नहीं रखी हो, ऐसा तो कभी कहा ही नहीं जा सकता। कर्मफल त्याग को कही तो उन्होंने इन सब श्रेणियों से ऊपर ही रख दिया है, 'श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाद् ज्ञानाद्विद्यानविशिष्यते। ध्यानात् कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम्।' इस प्रकार अपूर्व समन्वय भगवान् ने साधनाओं का गीता शास्त्र में किया है। इन प्रकार गीता के आचारतत्त्व का निरूपण कर देने के बाद निश्चय ही किस तत्व की गीता में प्रधानता है, यह जिज्ञासा ही अनवकाश हो जाती है। चूँकि इस विषय में दुनिया के बड़े-बड़े दिमागों ने कुछ कहा है, अतः इस पर कुछ ही धोड़ा और विचार अपेक्षित है। व्यक्तियों और युगों की भावनाओं के अनुसार इस महाग्रन्थ के मन्तव्य अनेक प्रकार से व्याख्यात किये जा सकते हैं, ऐसा अब तक का गीता विषयक अध्ययन का इतिहास दिखाता है। बहुत से पश्चिमी विद्वान् 'कृष्ण वासुदेव' की उपासना के रंग में ही गीता के उपदेशों को देखना चाहते हैं और फिर कुछ 'एकान्तिक' वैष्णवों की कृति के रूप में ही गीता दर्शन को स्मरण करना चाहते हैं (यथा प्रधानतः डा० दासगुप्त), किन्तु इनसे हमें यहाँ प्रयोजन नहीं। महात्मा गांधी जी, जो स्वयं एक बड़े विचारक

हैं, गीता के कर्मयोग ('भक्तिज्ञान मिश्रित') से विशेष प्रभावित हैं और तिलक महाराज ने उसे 'कर्मयोग शास्त्र' कह कर पुकारा ही है। ये व्याख्याएँ युग के अनुरूप हैं और गीता के ऐतिहासिक तत्व को लेकर भी हम देखते हैं कि महाभारत युग में 'अक्रियावाद' (जिसके कुछ वर्णन हमें पालि त्रिपिटक में भी उपलब्ध होते हैं) का बड़ा जोर था और उसके विरोधस्वरूप गीता में अनेक बार कृष्ण की वाणी को हम अपूर्व ओजस्विता ग्रहण करते पाते हैं। किन्तु गीताकार का अन्तिम मन्तव्य कर्मवाद रहा हो, ऐसा सम्भवतः हम नहीं कह सकते। स्वीय लोकमान्य तिलक के सिद्धान्त को हम गीताकार का अन्तिम मन्तव्य नहीं मान सकते और इसका प्रधान कारण यह है कि गीता में कर्म का पर्यवसान ही ज्ञान में दिखाया गया है, ज्ञान का पर्यवसान कर्म में कही। अतः ऐसा कहा जा सकता है कि भगवान् शंकर और ज्ञानेश्वर महाराज कुछ अधिक स्पष्ट रूप से गीताकार से मन्तव्य को दिखाने में समर्थ हुए हैं, अन्यथा उपनिषदों के उसे सार कहने का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता। कुछ जो भी हो, जहाँ तक गीता ज्ञान और कर्म का निरूपण करती है, वह तथागत-प्रवेदित ज्ञान में बिलकुल सगत है, किन्तु उसका भक्तिवाद केवल महायान से मेल खाता है, बुद्ध के मौलिक मन्तव्य से नहीं। यज्ञादि के प्रति दोनों की क्या दृष्टि है और आदर्श मानवत्व के वर्णन में दोनों दर्शन कितने समान हैं, यह हम पहले दिखा चुके हैं, अतः अब हम गीता और बुद्ध-दर्शन दोनों की पारस्परिक तात्त्विक परिस्थिति पर आते हैं^१।

जिस प्रकार गीता में सभी भारतीय साधनाएँ एकत्र हुई हैं, उसी प्रकार भारत के सभी तत्व-ज्ञान सवधी सिद्धान्त भी उसमें निहित हैं। अतः इस

- (१) गीता की तपस्या की भावना 'देव द्विजगुरुप्राज्ञपूजन ... ब्रह्मचर्यमहिंसा' आदि—से लेकर तत्तम समुद्वाहृतम् तक (१७।१४-१९); उसके द्वारा 'असयतात्मना योगो दुष्प्रत्य, यतन्तोऽप्य कृतात्मानो नानुपश्यन्ति' 'इदं ते नातपस्काय' आदि रूप से चारित्र्य को मूल प्रतिष्ठा मानने की प्रवृत्ति; 'नित्यं दोषानुदर्शनम्' 'अनित्यमसुखलोक' आदि रूप से दुःख सत्य की अनुस्मृति पर जोर; 'युक्ताहारविहारस्य' इत्यादि रूप से (अध्याय ६) मध्यम मार्ग का प्रतिपादन बुद्ध के मन्तव्या से असाधारण समानता रखते हैं। ^१ *अतः निम्नलिखित में इनके विवेचन में नहीं जाया जा सका।*

विषय में गीता की मूल स्थिति का हम कोई ठीक गीता और बुद्ध-दर्शन अनुमान नहीं लगा सकते। जो निश्चित है वह है कि की पारस्परिक तात्त्विक गीता की तात्त्विक परिस्थिति सामान्यतः उपनिषदों की परिस्थिति—मनुष्यता सी ही हो सकती है। दूसरी बात यह है कि गीता ने के विचार से बुद्ध- जो इतने सिद्धान्तों का अपने अन्दर समन्वय किया है वाणी अधिक प्रभाव- और उन्हें अपने अन्दर पचाया है वह उसने सैद्धान्तिक शाली किन्तु तात्त्विक समन्वयवाद ही स्थापन करने के लिए नहीं किया है, दृष्टि से गीता सम्भवतः ब्रह्मसूत्रकार के समान विपरीत सिद्धान्तों की अनुपयुक्तता अधिक परिपूर्ण दर्शन दिखाने की तो कोई बात ही नहीं। गीता ने जो इतने

सिद्धान्तों को मिलाया है वह केवल जीवन के एक समग्र मार्ग की स्थापना करने के लिए ही मिलाया है। यदि प्रज्ञा (मिलाइए बौद्ध और गीता के प्रयोग) की साधना करने वाला कोई ध्यानी भी चले तो भी वह स्थितप्रज्ञ (द्वितीय अध्याय) के रूप में वही लक्षण प्रकट करेगा जो एक आदर्श भक्त के होने चाहिए (वारहवा अध्याय), अथवा ज्ञानमार्ग के अभ्यास करने वाले किसी त्रिगुणातीत महात्मा के होने के चाहिए (अध्याय १४)। इतना ही नहीं, जो छोटे-मोटे देवी-देवताओं को भी पूजते हैं 'तेऽपि मामेव कौन्तेय भजन्त्यविधिपूर्वकम्' यहाँ तक भी उदारवाणी कहने से भगवान् नहीं चूके हैं। तो फिर समन्वय के यहाँ इयत्ता ही क्या रही? भगवान् गीताकार का वास्तविक मन्तव्य भी निश्चय ही विश्लेषण करने के लिए उतना ही कठिन है जितना कि उपनिषदों का। फिर भी चूँकि गीता के दर्शन में साधन-पदों की ओर उपनिषदों से कुछ अधिक प्रवृत्ति है, अतः वह बुद्ध के दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन का अच्छा विषय बनाया जा सकता है, ऐसा हम कह सकते हैं। जहाँ तक विशुद्ध तत्त्वज्ञान के क्षेत्र से समन्वय है, गीता उपनिषदों के ब्रह्मात्मकत्वविज्ञान को स्वीकार करती है, ऐसा तो हम प्राथमिक रूप से कह ही सकते हैं। 'वानुदेवः सर्वमिति', 'अहं आत्मा गुडाकेश सर्वभूतादायस्थित', 'शुनिर्चैव श्वपाके च पण्डिता समर्जित', 'यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन', 'सर्वभूतेषु, येनैकं, 'तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्', 'सर्वभूतस्य आत्मानं सर्वभूतानि चात्मनि', 'मत्त परतरं नान्यन्' आदि वाणिया इन्हीं मूल्यों को प्रकट करती हैं। क्षर और अक्षर नत्व के विषय में भी गीता हमें सूचना देती है (१५-१६) और तीनों लोकों के प्रतिष्ठापक परमात्मा की भी (१५-१७) जिनके अन्दर सभी प्राणी स्थित

हैं और जिसमें यह सब जगत् वाप्त है। उसी की गीता पर, पुरुष कह कर पुकारती है (८-२२)। यही परम ब्रह्म है और यही कूटस्थ सत्ता है, जिसके विषय में गीता कहती है 'इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्य पर मन । मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धे परतस्तु स'। यही तत्त्व ऐसा है जो न उत्पन्न होता है, न मरता है किन्तु अज है, नित्य है, शाश्वत है, पुराण है और शरीर के मारे जाने पर मारा नहीं जा सकता (२-२०)। इसी प्रकार 'अच्छेद्योऽयम दाह्यो' आदि रूप से गीता में इस तत्त्व का बड़ा सुन्दर प्रख्यापन किया गया है (२।२२-२५)। इसी का अकर्तृत्व भी गीताकार ने दिखाया है। वह यह कह कर कि यह परम आत्मा अव्यय, अनादि है और निर्गुण है, अतः शरीरस्थ रहता हुआ भी यह न कुछ करता है और न लिप्त होता है (१३-३२)। ये सब गीता-दर्शन की मूल भूत मान्यताएँ हैं। परिवर्तनशील पदार्थों में एक अपरिवर्तनशील तत्त्व को गीता स्वीकार करती है। शकर का मायावाद या अध्यासवाद गीता में कहा तक पाया जाता है, यह एक समस्या है, किन्तु इस प्रश्न में हम यहाँ नहीं जा सकते। इस कठिनता को तो गीता ने इन परस्पर विरोधी गुणों का परम तत्त्व पर आरोप कर ही उसे व्यक्त करने की चेष्टा की है। सब जगह उसके हाथ और पाव हैं, सब जगह ही आखें सर और मुख। सबको वह सुनने वाला है और सब का ही आवरण कर लोक में वह ठहरता है। सब इन्द्रियो में विवर्जित होने पर भी सब इन्द्रियो के गुणों का उसमें आभास है। वह असक्त है, किन्तु सब का आश्रय भी है। निर्गुण भी है और गुण भोक्त भी है। सभी प्राणियों के वह बाहर भी है और भीतर भी है। अचर भी है और वह चर भी है। सूक्ष्म होने के कारण वह अविज्ञेय भी है। वह दूरस्थ है, किन्तु समीप भी है। वह प्राणियों में अविभक्त है, किन्तु फिर भी विभक्त सा स्थित है। वह ज्ञेय भूतों का आवार है और वही खानेवाला और वही उत्पन्न-करनेवाला है (१३।१४-१७)। काव्यात्मक रूप से यह सब पढ़ने में बड़ा अच्छा लगता है, किन्तु इसकी दार्शनिक स्थिति हमें किन अज्ञात सिद्धान्तों और अविज्ञेय तथ्यों की ओर ले जाती है, इसकी हम साधारणतः कल्पना भी नहीं कर सकते। इसके स्वरूप को समझना है तो हमें शकर और रामानुज जैसे आचार्यों के पास जाना पड़ेगा, जिन्होंने एतत्सर्वधी कठिनाइयों को दूर करने के लिए ही और गीता के सिद्धान्तों में एकवाक्य-सावगति लाने के लिए ही भिन्न-भिन्न प्रकार से अपने मतों को

विस्तारित किया है। वस्तुतः हम तो इतना ही कह सकते हैं कि गीताकार ने परमतत्त्व के वर्णन करने में कठिनाई अनुभव की है, भाषागम्य उसे नहीं माना है और इसीलिये विरोधात्मक भाषा का प्रयोग किया है। फिर गीताकार के मन्तव्य की अविज्ञेयता यही समाप्त नहीं हो जाती। उन्होंने साख्यों के प्रकृतिवाद, उनिपदों के ब्रह्मवाद और भागवतों के ईश्वरवाद का ऐसा समन्वय किया है कि सिवाय भगवान् शंकराचार्य के आदेशानुसार 'भगवद्गीता किञ्चिद्गीता' का अनुसरण कर गीता माता का कुछ ही प्रसाद पाने के (अपनी प्रवृत्ति और भावना के अनुसार), सामग्र्य में उसके रूप को समझने की तो हम चेष्टा भी नहीं कर सकते। गीता निश्चय ही वह 'ब्रह्मजाल' (श्रेष्ठ जाल, बौद्ध अर्थ) है, जिसमें ससार की सभी विचार प्रणालियाँ फिर चाहे वे कितनी ही सूक्ष्म क्यों न हो, निगूहीत कर ली गई हैं, और फिर यह सब उनका गला घोटने के लिए नहीं, बल्कि उन सबमें एक विशेष चैतन्य का संचार कर उनकी दीप्ति को और अधिक प्रबल करने के लिए, उनमें जीवन के प्रति समाधान स्थापित करने के लिये। यही कारण है कि विभिन्न विचार प्रणालियों के मनुष्य भी उसमें अपने सिद्धान्तों की झलक पा सकते हैं। गीताकार ने यह अपना उद्देश्य सा बना लिया जान पड़ता है कि वह तत्त्व को किसी भी दृष्टिकोण में बिना देखे नहीं छोड़ते। इसीलिए उनके दर्शन को इतनी परिपूर्णता प्राप्त हुई है। एक ईश्वरवाद का उपदेष्टा महात्मा ही जो एक क्षण में 'तमेव शरणं गच्छ', 'मया सर्वमिदं ततम्', 'अहं सर्वस्य प्रभवः' 'मत् सर्वं प्रवर्तते' कहता है, दूसरे क्षण में 'न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः' न कर्मफलसंयोग स्वभावस्तु प्रवर्तते' कहता है, 'न दत्तं कस्यचित्पापं न चैव नुकृतं विभुः' कहता है। इतना ही नहीं 'प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वान् यः पश्यति तथा इन्द्रजित्वात्मनः स पश्यति' यह भी कहता है। तो यह उनके मन्तव्य के अती होने के कारण ही है, अनन्वद वाणी के फल स्वरूप नहीं। जीव, जगत् और आत्मा को लेकर अनेक सिद्धान्त हैं जो सहज ही गीता के दर्शन में समा सकते हैं और शंकर के लिए अपने मायावाद को गीता के महारे प्रस्थापन करना जितना आसान है उतना ही दूसरों के लिए जगत् की यथार्थता को दिखाना भी। यही बात द्वैत और अद्वैत मतों को लेकर भी कही जा सकती है। निश्चय ही गीता अनेक दार्शनिक सिद्धान्तों की स्थापना करती है और जैना कि हम बड़ी आसानी से देन सकते हैं बुद्ध के विचार में यह बात सम्भव नहीं है। वही निषेधात्मक

निष्कर्ष तो उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने बहुत निकाले हैं, किन्तु निश्चित विषेयात्मक सिद्धान्तों को नवीनतम रूप से निकालने का वहा विशेष अवकाश नहीं है। किन्तु इसके विपरीत गीता की तो 'अस्तियो' का कोई अन्त ही नहीं है। प्रकृति, पुरुष, पुरुषोत्तम, क्षर, अक्षर, क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ, जीव, ईश्वर, आत्मा, परमात्मा, अनात्मा, कर्म, कर्ता, अव्यक्त, कूटस्थ, विराट् न जाने यहा क्या-क्या हैं। सांख्य-योग, राज विद्या, 'ब्रह्मसूत्र पद' और 'गुह्यात् गुह्यतम ज्ञान' न जाने क्या क्या यहा सनिविष्ट हैं। निश्चय ही इन सात सौ श्लोको में समग्र मानवीय ज्ञान को ही भगवान् ने नाप डाला है। इस महान् आकाश में जितना स्थान हमारी बुद्ध घेर सकती है, वह एक छोटे घटाकाश के रूप में ही हो सकता है। कितनी विभिन्न विचार-प्रवृत्तियों और युगों के लोगों ने गीता से अमृत को दुहा है, इससे हम उसके सार्वभौम स्वरूप और उसके तत्त्वदर्शन की व्यापकता का कुछ अनुमान लगा सकते हैं। बुद्ध का दर्शन भी अत्यन्त सार्वभौम स्वरूप वाला है और उससे भी जगत् के एक बड़े भारी भाग ने आश्वासन पाया है, किन्तु उसके प्रभाव का रहस्य कुछ और है। गीता का-सा परिपूर्ण तत्त्वदर्शन हमें बुद्ध के विचार में नहीं मिलता। तथागत अनेक बातों पर मौन हैं जिनके चिन्तन से मानवीय बुद्धि को नहीं रोका जा सकता। गीता निर्वन्ध रूप से इन प्रश्नों पर भी विचार करती है और समाधान पूर्वक उत्तर देती है। वह न तथागत की तरह मौन है और न उत्तरकालीन बौद्ध दार्शनिकों की तरह निषेधात्मक। आचार्य दिनोवा ने एक जगह कहा है कि एक परिपूर्ण दर्शन के लिये उसमें दो सिद्धान्तों का होना आवश्यक है। एक तो यह कि मैं यह मरणशील देह नहीं हूँ, देह तो ऊपर की क्षुद्र पपड़ी मात्र है और दूसरा यह कि मैं कभी न मरने वाला अखण्ड और व्यापक आत्मा हूँ। इन दो सिद्धान्तों के मेल से आचार्य दिनोवा के अनुसार एक पूर्ण तत्त्वज्ञान प्राप्त होता है। यदि हम इसे ठीक कसौटी मानें तो हमें स्वीकार कर ही लेना चाहिए कि बौद्ध दर्शन एक अपूर्ण दर्शन है और गीता परिपूर्ण। रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार, विज्ञान में नहीं हूँ, इतना तो बुद्ध कहते हैं, किन्तु मैं अज, नित्य, शाश्वत, और पुराण भी हूँ, इसकी तो इतनी रट बुद्ध ने नहीं लगाई है, वह उनके दर्शन में अन्तर्हित भले ही हो। परम्परागत रूप से श्रीन विचार-धारा के विचारक बुद्ध के अनात्मवाद को निषेधात्मक रूप में ही, ओपनिषद् आत्मा के निषेध रूप में ही (जिमका प्रत्याख्यान हम

पहले कर चुके हैं" प्रायः समझते रहे हैं। यही कारण है कि ज्ञानेश्वर जैसे महात्मा ने भी बौद्ध दर्शन को 'गणेश का खण्डित दांत' कहा है^१, जब कि गीता के दर्शन के सम्बन्ध में उनका कहना है 'मत-भेदों का परिहार करने वाला यह जो सवाद है, वह आपका अखण्डित और शुभ्र वर्ण वाला दांत है।"^२ बौद्ध दर्शन गणेश का खण्डित दांत है और गीता-दर्शन है उनका शुभ्र और अखण्डित दांत, कितनी सुन्दर उपमा है, यद्यपि इसमें सत्य की मात्रा अधिक नहीं है। हम उन तर्कों की पुनरावृत्ति नहीं करना चाहते जिन्हें हम अनात्मवाद के विवेचन के सम्बन्ध में पहले दे चुके हैं। हमें यही बड़ी प्रसन्नता है कि ये दोनों दांत गणेश के तो हैं और यह एक बड़े आश्वासन की बात है। तात्त्विक दृष्टि से गीता की स्थिति अधिक परिपूर्ण होते हुए भी हमें यह मानना पड़ेगा कि मानवता की दृष्टि में बौद्ध दर्शन उसकी अपेक्षा अधिक प्रभावशाली दर्शन है। गीता के ईश्वरवाद और पुरुषोत्तमवाद (यदि ऐसा हम कह सकें) मनुष्य के सकल्प को स्वतंत्रता देने के पक्षपाती नहीं। हम ऐसा ही कह सकते हैं कि इनके बन्धन की स्वीकृति से ही गीता मनुष्य के सकल्प की वास्तविक स्वतंत्रता की सम्भावना मानती है। यह ठीक है कि गीताकार मनुष्य को कर्म करने का अधिकार देते हैं, किन्तु उसके साथ यह भी उतना ही ठीक है कि वही भगवान् अर्जुन को डराने घमकाने भी लगते हैं 'कतुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यसि अवशोऽपि तत्'। इतना ही नहीं 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति। भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्मालुब्धानि मायया'। इन वाक्यों में गीताकार मनुष्य की अवशता और ईश्वर के प्रति उसकी शरणागति की आवश्यकता दिखाकर उसके सम्पूर्ण कर्म-स्वातन्त्र्य को वापस ले लेते हैं। गीता की कर्म-स्वतंत्रता, जैसा एक पाश्चात्य गीतानुवादक ने कहा है, मनुष्य के सामने कर्म के चुनाव की एक मायावी स्वतंत्रता देती है। गीता का कर्म स्वातन्त्र्य वस्तुतः एक चरम नियतिवाद की परिधि के भीतर ही कार्य करता है। सकल्प की पूर्ण स्वतंत्रता वहां नहीं है^३।

(१-२) ज्ञानेश्वरी, पृष्ठ २

(३) "Freedom in the Gita is an illusory liberty of choice working within the bounds of an ultimate determinism"

हिल् का गीता का अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ३७ (भूमिका)

किन्तु बुद्धोपदिष्ट कर्म और प्रतीत्य समुत्पाद तो सर्व निरपेक्ष नियम है। वे स्वयं तथागत की भी पर्वाह नहीं रखते। सकल्प की पूर्ण स्वतंत्रता ही बुद्ध-शासन है और मानवीय पुरुषार्थ के द्वारा वहां निर्वाण प्राप्ति की बात कही गई है। भगवत्कृपा ने आकर वहां मनुष्य को निर्बल नहीं बनाया है। 'प्रधान' ही वहां आश्वासन पाता है। वहां प्रधान है और उसको अतिक्रमण करने वाला कोई नहीं। बुद्ध की वाणी में 'दैव चैवात्र पचमम्' जैसी कोई चीज नहीं है। वहां तो जो सयतेन्द्रिय हुआ है, जिसने आत्म विजय प्राप्त की है, उसकी विजय को देवता भी 'अविजय' नहीं कर सकते।

न देवो न गन्धर्वो न मारो सह ब्रह्मना।

जित अपजित कयिरा तथा रूपस्स जन्तुनो^१ ॥

यही बुद्ध के विचार की विशेषता है, यही उसकी वीर्यवती वाणी है, जिसके द्वारा मनुष्यता के आकर्षण की वह इतनी व्यापक वस्तु बन गई है। यहां मनुष्य देव से ऊपर चला गया है, जो बात गीता में कही नहीं है। किसी तथोक्त ईश्वरवादी दर्शन में यह बात नहीं हो सकती। एक ईसाई पादरी ने तो इसे बौद्ध धर्म का एक बड़ा दोष माना है। उसने कहा है कि बौद्ध धर्म ने यह कह कर कि मानव से ऊंचा और कोई नहीं है, मानव का अपमान किया है, उसे नीचे गिराया है^२। विशप लोग ऐसा कहते हैं (देवोपासक भक्त भी प्रायः ऐसा ही कहेंगे) तभी तो बौद्ध दर्शन मानवता के लिये इतनी अधिक आकर्षण की वस्तु बनता है।

अधिक हम इस सम्बन्ध में क्या कहें, कृष्ण और बुद्ध दोनों ही विश्व-शास्ता हैं। भगवान् बुद्ध तो सयम-योग्य पुरुषों के अद्वितीय सारथी, 'पुरिसदम्-सारथि' हैं ही, भगवान् कृष्ण ने भी अर्जुन के उपलक्षण से मानवता के सारथी का काम किया है। एक की सावना से जिस प्रकार गिरि-व्रज (राजगृह के समीप पर्वत) पवित्रीकृत है, दूसरे की लोक-कल्याण-माधना को उभी प्रकार 'व्रज-गिरि' (गोवर्द्धन) आज तक स्मृत बनाये हुए है। चण्डीदास की राधा तमाल वृक्ष की ध्यामलता

(१) घम्मपद ८।६

(२) विशप फोल्सटन साहव ने कहा है "Buddhism degrades man by denying that there is any being above him"

सोजन : सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थाट, पृष्ठ ५५ में उद्धृत।

के कारण उसे कृष्ण के समान ही पूजती थी। 'कृष्ण कालो तमाल कालो, ताइते तमाल भालो वासी'। हमारे नन्द-नन्दन तो भगवत्स्वरूप हैं ही, महापुरुष (महापुरिस) तथागत भी ब्रह्मभूत महात्मा हैं। तमाल के समान विशाल आकाश-कल्प ज्ञान से मण्डित। जो-जो लोकोत्तर विभूतिमान्, श्री-सयुक्त और ऊर्जित हैं, यदि वह सब परम पुरुष के अंश से ही सम्भूत हैं तो विश्व-मानव को प्रभावित करनेवाले तथागत से अधिक उस अंश की मात्रा और कहा मिल सकती है? सन्त ज्ञानेश्वर ने अवतारी पुरुष के लक्षण के सम्बन्ध में भगवान् कृष्ण से अर्जुन के प्रति कहलवाया है, "उसे पहचानने का लक्षण एक ही है। वह यह कि सारा ससार उसके आगे नम्र होता है और उसकी आज्ञा का पालन करता है।" यदि इस लक्षण के आधार पर हम भगवान् कृष्ण और तथागत के विश्व-मानव पर प्रभाव की तुलनात्मक समीक्षा करें तो बौद्ध दर्शन और गीता-दर्शन का पारस्परिक सम्बन्ध और उनका तुलनात्मक महत्त्व आसानी से हमारी समझ में आजायगा।

इ—बौद्ध दर्शन और चार्वाक-मत

चार्वाक सिद्धान्त भारतीय दर्शन का एक प्रसिद्ध सिद्धान्त है। विन्तु आधुनिक अर्थ में उसे 'दर्शन' नहीं कहा जा सकता। वह जडवाद पर आश्रित है और जीवन की समस्याओं पर उसका सुत्तपिटक में महानास्तिक कोई व्यवस्थित विचार नहीं। वह निराशावाद के रूप में चार्वाक मत के का सूचक और अनैतिकतावाद का प्रचारक है। समान सिद्धान्त का वर्णन केवल वेद-विरोधी होने के कारण उसे बौद्ध और बुद्ध की उसके प्रति और जैन जैसे महनीय दर्शनों के माथ बैठने का प्रतिक्रिया अवसर मिला है। बुद्ध के समय भारत में जितनी प्रवृत्तियाँ प्रचलित थी, उनमें बहुतों का पर्यवसान चार्वाक सम्मत नास्तिक मत में हो सकता है। विशेषतः दो धारणाएँ नास्तिकवादियों की बुद्धकाल में अधिक फैली हुई थीं। एक यो यह कि पुण्य-पाप कार्यों का फल नहीं है और दूसरी यह कि मृत्यु के बाद जीवन नहीं है। सन्देह नुत्त में चार्वाक मत के मन्दन महानास्तिक मत का अत्यन्त विषाद वर्णन हर्ने उपलब्ध होता है।

नास्तिकवादी कहते हैं 'नहीं है दान (का फल), नहीं है यज्ञ, नहीं है हवन। यह लोक नहीं है, परलोक नहीं है, माता नहीं, पिता नहीं, औपपातिक (अयोनिज) प्राणी नहीं है। लोक में ऐसे सत्य-प्राप्त, सत्याख्य श्रमण-ब्राह्मण नहीं है जो लोक-परलोक को स्वयं जानकर साक्षात्कार कर दूसरों को बतलाएंगे। यह पुरुष चातुर्माहभूतिक (चार भूतों का बना) है। जब मरता है पृथिवी काय पृथिवी में मिल जाती है, चली जाती है, जल जल काय में चला जाता है, तेज तेज काय में मिल जाता है, वायु वायुकाय में मिल जाता है, इन्द्रियाँ आकाश में चली जाती हैं, पुरुष मृत शरीर को खाट पर ले जाते हैं। जलाने तक पद (चिह्न) जान पड़ते हैं, फिर हड्डियाँ कबूतर के पखों की-सी सफेद हो जाती हैं। पूर्व कृत आहुतियाँ राख रह जाती हैं। यह दान मूर्खों का प्रज्ञापन है। जो कोई नास्तिकवाद कहते हैं वह उनका तुच्छ है। मूर्ख या पण्डित सभी शरीर छोड़ने पर उच्छिन्न हो जाते हैं, विनष्ट हो जाते हैं, मरने के बाद कोई नहीं रहता^१। इस नास्तिकवाद का भगवान् ने घोर विरोध किया और इसे 'अब्रह्मचर्यवास' कहा। इस प्रकार की विचार-प्रणाली तो नैतिकवाद की जड़ पर ही सीधा आघात करती है। फिर भी अपने अनात्मवाद के कारण बुद्ध भौतिकवाद के पास भी पहुँचे कहे जा सकते हैं। श्री राहुल जी ने लिखा है, "बुद्ध ४५ वर्षों तक ईश्वरवाद, आत्मवाद, पुस्तकवाद, जातिवाद और कितने ही अन्यवादों के विरोधी जड़वाद की सीमा के पास पहुँचे।"^२ जड़वाद और नैतिक आदर्शवाद तो उत्तरी और दक्षिणी ध्रुव जैसी दूरी पर हैं।

(१) सन्दक सुत्त (मज्झिम २।३।६; अजित केस कम्बली के 'उच्छेदवाद' के लिए इसी सम्बन्ध में देखिए सामञ्जाफल सुत्त (दीघ १।२), 'न सन्ति परलोकवादा' के सिद्धान्त के लिए देखिए पायासि सुत्त (दीघ २।१०) भी। पायासि राजन्य भौतिकतावादी था। वह कहता था कि मरे हुए व्यक्ति को किसी ने आज तक लौटकर आता नहीं देखा। मृतक शरीर से किसी जीव के निकल जाने का कोई चिह्न नहीं मिलता। यदि परलोक होता तो मरने की इच्छा धार्मिक पुरुषों को होनी चाहिये थी जो उनको नहीं होती। भिक्षु कुमार काश्यप ने उसे युक्तियों से समझाकर कर्म-फल और पुनर्जन्म की सत्यता की शिक्षा दी।

(२) पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १२१

उन्हें निकट कैसे कहा जा सकता है ! कहा 'चातुर्महाभूतिक' प्राणी का विचार और कहा कर्मानुसार उमके समरण की कथा । कहा "स्वाभाविक सर्वमिदं प्रवृत्त" कहकर जड़वादियों का प्रयत्न को मोघ बताना और कहा अदम्य वीर्य प्रारम्भ करने का शास्ता का उपदेश और सिंहनाद । भगवान् बुद्ध का मन्तव्य किसी भी एक बात में नास्तिकवाद के साथ मेल नहीं खाता, फिर उसमें जड़वाद की उत्पत्ति कैसे ? किन्तु इसके लिए भारतीय जड़वाद के स्वरूप का कुछ और विस्तृत वर्णन उपस्थित कर बुद्ध के मत से उसकी भिन्नता दिखाना आवश्यक है ।

चार्वाक मत बहुत प्राचीन है । इसका प्रादुर्भाव सम्भवतः वैदिक कर्मकाण्ड के विवृत स्वरूप धारण कर लेने पर उसकी प्रतिक्रिया स्वरूप हुआ । चार्वाक

लोग वेदों की निन्दा में तथा सनार के सुखों चार्वाक-सम्मत जड़वाद को भोगने के लिए, अनेक प्रकार की मीठी का संक्षिप्त विवेचन बोलिया लोगों को सुनाते थे, इसी में सम्भवत और बुद्ध-मन्तव्य की उनके नाम चार्वाक या 'चारुवाक्य' की तथा उसके साथ किसी भी उनके दर्शन की जो भोगवाद पर आश्रित प्रकार समता दिखाने है, सारी व्याप्ति निहित है । लोक, 'पृथग्जन'

की अनुपयुक्तता अथवा प्राकृत पुरुषों को इनका सिद्धान्त अत्यन्त रचता था, सम्भवतः इसीलिए इन्हें 'लोकायितक'

भी कहा जाता है । चूँकि ससार के अधिकतर मनुष्य अध्यात्मवादो न होकर अपने आचरण में नाना भोगों को ही भोगने वाले होते हैं , अनेक वेदादि सच्चाइयों के ज्ञाता, भक्त और प्रचारक भी अपने वैयक्तिक जीवन में भौतिक विषयों की ही अधिक चिन्ता करते देखे गए हैं, अतः माघवाचार्य ने इन चार्वाकों की विचार-पद्धति की मनुष्य के जीवन में व्यावहारिक रूप से इतनी व्यापक अभिव्याप्ति देखकर ही इनके दर्शन को 'दुरुच्छेद्य दर्शन' कहा है 'दुरुच्छेद्यं हि तावत् चार्वाकं चेष्टितम्' । आज के घोर भौतिकवाद और जड़वाद के युग में तो यह बितना सत्य है ! , जस्तु, चार्वाकों के भी दो विभेद किए गए हैं, शिष्ट चार्वाक और धूर्त चार्वाक । शिष्ट चार्वाक वे हैं जो शरीर में 'आत्मा' नामक एक पदार्थ की स्थिति अवश्य मानते हैं किन्तु शरीर के साथ ही उसका उच्छिन्न होना मानते हैं; धूर्त

चार्वाक किसी भी प्रकार के चैतन्य तत्व को स्वीकार ही नहीं करते। वे घोर नास्तिकवादी एवं पूर्ण जडवादी हैं। सामान्यतया चार्वाको से मतलब हम उच्छेदवादियों से लेते हैं। माघवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' के प्रथम परिच्छेद में चार्वाक-मत का अत्यन्त विशद और साधारण जनो के पढ़ने योग्य वर्णन किया है। उस सबमें न जाकर हम यहाँ मूल-भूत बातों का ही निर्देश कर सन्तोष करेंगे। आचार्य बृहस्पति (जिनके शिष्य चार्वाक कहे जाते हैं—इस मत के प्रचारक) ने कुछ सूत्र लिखे हैं जो बहुत थोड़े में समग्र चार्वाक दर्शन को प्रख्यापित करते हैं। भाण्कर भाष्य में समुद्धृत ये बार्हस्पत्य-सूत्र इस प्रकार हैं 'अथ लोकायतम्। पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि। तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसज्ञा। तेष्वचैतन्यं किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत् विज्ञानम्'। 'प्रबोधचन्द्रोदय' में और भी अत्यन्त विशद और संक्षिप्त रूप से कहा गया है 'लोकायतमेव शास्त्रम्। अत्र प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्। अर्थकामौ पुरुषार्थौ। भूतान्येव चेतयन्ते। नास्ति परलोकः। मृत्युरेवापवर्गः।' इन उपर्युक्त उद्धरणों का यही तात्पर्य है कि पृथिवी, जल, तेज, वायु ही चार्वाको के लिए अन्तिम तत्व हैं। इनके समुदाय मात्र से ही वे शरीर, इन्द्रिय विषय की सज्ञा या अनुभूति मानते हैं। इन भूतों में से ही उनके अनुसार चैतन्य की उत्पत्ति होती है यथा मादक-द्रव्य आदि खाने-पीने से मद(नशा) हो जाता है। ऊपर उद्धृत 'प्रबोध चन्द्रोदय' के वाक्य का भी यही तात्पर्य है कि लोकायत शास्त्र के लिए केवल प्रत्यक्ष ही एक मात्र प्रमाण है। अर्थ और काम यही दो पुरुषार्थ हैं। भूत ही चेतना धारण कर लेते हैं। परलोक नहीं है। मृत्यु ही अपवर्ग है। चार्वाको के अनुसार प्रकृति में नियम कुछ भी नहीं, सब कुछ स्वभाव, प्रसङ्ग, अनुपङ्ग या आकस्मिकता के कारण ही होता है, इसी-लिए ये 'स्वभाववादी', 'यदृच्छावादी', 'प्रसङ्गवादी', अनुपङ्गवादी, कदाचिद्वादी और 'अकस्माद्वादी' के नाम से भी अभिहित होते हैं। इनकी इस बात का वर्णन कारणवाद के प्रसङ्ग में अन्य अनेक भारतीय दर्शन सम्प्रदायों के ग्रन्थों में आया है। न्याय कुममाञ्जलि की टीका में उद्धरण दिया गया है "नित्यसत्त्वा भवन्त्येके नित्यासत्त्वाश्च केचन। विचित्रा केचिदित्यत्र तत्त्वभावो नियामकः ॥ अग्निरुण चल शीत समस्पर्शस्तथाऽनिलः। केनेदचित्रित तस्मात् तत्त्वभावो नियामकः ॥" इसी प्रकार 'बोधिचर्यावतारपञ्जिका' में भी चार्वाको की इसी प्रवृत्ति का उद्धरण दिया गया है 'सर्वहेतुनिराशस भावाना जन्म वर्ण्यते। स्वभाववादिभि ते च नाहु स्वमपि कारणम् ॥ राजीवकेसरादीनां

वंचिष्य कं करोति हि । मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र केन निमित्त ॥ यथैव कण्टकादीना त्रैक्ष्ण्य । दिकमहेतुकम् । कादाचित्कतया तद्वत् दुःखादीनामहेतुता^१ ॥ कहा जाता है कि चार्वाको की उपर्युक्त सन्नभाववाद की प्रवृत्ति को गौतमीय न्यायसूत्र 'अनिमित्ततो भावोत्पत्ति कण्टकतैक्ष्ण्यादिवत्' (४।१।२२) अवकाश देता है तथा इसी प्रकार उनके आत्मा विषयक उच्छेदवाद या पूर्ण निषेधवाद को 'नाहं मोह ब्रवीमि अनुच्छित्तिवर्मायिमात्मेति (बृहदारण्यक ४।५।१४) नायमस्तीति चैके (कठ १।२०), 'विज्ञानघन एव एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सज्ञाऽस्ति' (बृहदारण्यक) तथा 'असद्वा इदमग्र आसीत् (तैत्तिरीय २।७) आदि श्रुतिया अवकाश देती हैं, और फिर सदानन्द (वेदान्तसार के रचयिता) ने तो चार प्रकार के चार्वाको का उद्भावन कर श्रुतियों के उद्धरणों से ही उनका निदर्शन भी कराया है^२ ।

(१) मिलाइए 'बुद्धचरित' में भी लोकायतिकों की इसी प्रवृत्ति का सुन्दर निदर्शन 'केचित्स्वभावादितिवर्णयन्ति शुभाशुभचैव भवाभवौ च । स्वाभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्नः ॥ यदिन्द्रियाणां नियतः प्रचारः प्रियाप्रियत्व विषयेषु चैव । सयुज्यते यज्जरयातिभिश्च फलस्तत्र यत्नो ननु स स्वभावः ॥ अग्निर्हुताश शममभ्युपैति तेजासि चापो गमयन्ति शोषम् । भिन्नानि भूतानि शरीरसंस्थान्येक्य च गत्वा जगद्वहन्ति ॥ यत्पाणिपादोदरपृष्ठ मूर्ध्ना निवर्तते गर्भगतस्य भावः । यदात्मनस्तस्य च तेन योगः स्वाभाविक तत् कथयन्ति तज्ज्ञाः ॥ क कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां वा । स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति क्लृप्तं प्रयत्नः' ॥ ९।५।८।६२

(२) यथा, चार्वाकस्तु 'स वा एष पुरषोऽन्नरसमयः' इत्यादि श्रुतेः प्रदीप्त गृहात् स्वपुत्रं परत्यज्यापि स्वस्य निर्गमदर्शनात् तत्स्थूलोऽहं कृशोऽहमित्याद् यनु-भवाच्च स्थूलशरीरमात्मेति वदति । अपरश्चार्वाकः 'ते ह प्राणा प्रजापति पितरमेत्योचुः' इत्यादि श्रुतेरिन्द्रियाणामभावे शरीरचलनाभावात्काणोऽहं च धिरोऽहमित्याद्यनुभवाच्चेन्द्रियाण्यात्मेति वदति । अपरश्चार्वाकः 'अन्योन्तर आत्मा प्राणमयः' इत्यादि श्रुतेः प्राणाभाव इन्द्रियादिचलना योगादहमशनायावानहं पिपासावानित्याद्यनुभवाच्च प्राण आत्मेति वदति । अन्यस्तु चार्वाकः 'अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः' इत्यादि श्रुतेर्मनसि सुप्ते प्राणादेरभावहं संकल्पवानहं विकल्पयानित्याद्यनुभवाच्च मन आत्मेति वदति । वेदान्त सार, पृष्ठ ८ (हिरियण्ण का संस्करण)

किन्तु इस सब विस्तार में न जाकर हम तो यहाँ केवल ऊपर उद्धृत बार्हस्पत्य सूत्रों के ही विशेषतया प्रकाश में (ऐसा करना ही न्याय्य भी होगा क्योंकि श्रुतियों के आधार पर तो ऐसा करना किसी भी प्रकार ठीक नहीं) और कुछ 'सर्वदर्शन संग्रह' के आधार पर भी चार्वाक-मत का बौद्ध दर्शन से सम्बन्ध देखें।

सर्वप्रथम तो बात यह है कि चार्वाक परलोक को नहीं मानते, किन्तु भगवान् बुद्ध पुनर्जन्मवादी हैं। चार्वाक मत की किसी नियम में निष्ठा नहीं और वे अकारणवादी हैं, किन्तु सम्यक् सम्बुद्ध ने कर्म नियम को सिखाया है। 'आनन्द।' 'क्या जन्म-मरण स-कारण है, पूछने पर कहना चाहिए कि 'सकारण' है' ऐसा उन्मुक्त निर्घोष किया है। अधीत्यसमुत्पाद (अधिच्वसमुत्पाद-अकारणवाद जिसका खण्डन 'ब्रह्माजालसुत्त' में उपलब्ध है) को मानने वाले इन चार्वाकों से 'प्रतीत्य-समुत्पाद' के उपदेष्टा की क्या तुलना है? 'ये धम्मा हेतुप्पभवा तेस हेतु तथागतो आह तेस च यो निरोधो एव वादी महासमणो'। उन तथागत की तुलना इन उच्छेदवादियों से क्या है? उच्छेदवादी भगवान् बुद्ध नहीं हैं, इसका निरूपण तो पहले हो चुका है (चतुर्थ प्रकरण में), अतः उसकी पुनरावृत्ति की यहाँ जरूरत नहीं। यह भी कहने की आवश्यकता नहीं कि भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट 'अनात्मवाद' औपनिषद आत्मवाद का विपरीत सिद्धान्त नहीं है, अतः 'उच्छित्ति धर्मा' चार्वाक मत से वह किस प्रकार समता ग्रहण कर सकता है? भगवान् बुद्ध तो नैतिक आदर्शवाद के ससार के सर्वोत्तम उपदेष्टा हैं, फिर भोगवादी चार्वाकों से उनकी किस बात में तुलना देखी जाय? जिनके लिए स्वर्ग नहीं, अपवर्ग नहीं, आत्मा नहीं, परलोक नहीं, धर्म नहीं, सुख से जीना ही जिनके लिए जीवन का एकमात्र ध्येय है और जो किसी भी नैतिक दृष्टि के पक्षपाती नहीं,^१ उन

(१) मिलाइये—न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः । नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः ॥ यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत् । भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं फुलत् ॥ सर्वदर्शन संग्रह में उद्धृत। मिलाइये 'पृथिवी काय, जल काय, तेज काय, वायुकाय, सुख दुःख और जीव ये सात अकृत अनिर्मित हैं यहाँ न हन्ता है न घातयिता है, न सुनने वाला न सुनाने वाला है। आवागमन में ही पडकर मूढ़ और पण्डित दुःखों का अन्त करेंगे। सुख-दुःख द्वौ से (नाप से) तुले हैं,

ऐसे चार्वाकवादियों के साथ बोधिपक्षीय धर्मों के उपदेष्टा' आर्यब्रह्मचरिणिक मार्ग के प्रख्यापक, आर्यविनय और आर्य धर्म के एक अनुत्तर समुद्धर्ता, सम्यक् सम्बुद्ध भगवान् तथागत की तुलना कैसे की जाय ? जीव, पुनर्जन्म, परलोक और मुक्ति सबही एक भी तो सिद्धान्त भगवान् बुद्ध का चार्वाको से मेल नहीं खाता, फिर समान पक्ति में उन्हें कैसे बैठाएँ ? नास्तिकवाद, वेद-निन्दा ईश्वर की निन्दा, परमत-द्वेष आदि भी तो बातें बुद्ध के मत में निष्पन्न नहीं होती जैसा कि हम पहले ही दिखा चुके हैं। प्रत्यक्ष अनुभूति की अपेक्षा वेद या किसी अन्य ग्रन्थ को कम ही महत्त्व देना तो बुद्ध की तरह उपनिषदों को भी मान्य है, यह सब हम पहले ही अच्छी तरह प्रपञ्चित कर चुके हैं, अतः उन त्रैविध्य (तीनों विद्याओं के ज्ञाता बुद्ध त्रैविज्ज) 'वेदगू' (वेदज्ञ) मुनि को वेदों का निन्दक कैसे कहा जाय ? वेदों को भाड और निशाचरों की ही कृति बताने वाले, निरर्थक शब्दों की ही उनमें भरमार और बुद्धि-पौरुष-हीन मनुष्यों की ही उसे जीविका का आधार बताने वाले ? उन 'धूर्त' चार्वाको की तथागत से क्या तुलना है जिनको बाहर जैसा वेद पारङ्गत ब्राह्मणों के शिष्य भी 'ऋषि' और 'वेदज्ञ' नाम से पुकारते हैं। यदि 'वेद अनन्त है' तो निश्चय ही ज्ञान के रूप में तथागत ने उनका ही प्रख्यापन किया है। अनुत्तर दुःख निरोध विज्ञान के प्रसङ्ग में ही उसकी अपेक्षा से 'त्रयो विद्या' की हीनता दिखाई है और यही तत्त्व 'परा' और 'अपरा' विद्या के औपनिषद नामकरण में भी विद्यमान है। अतः तथागत वेद-निन्दक कभी नहीं और इस दृष्टिकोण से भी उन्हें नास्तिक चार्वाकवादियों की पक्ति में नहीं बैठाना चाहिए। तथागत ऋषियों की पक्ति में ही शोभा देते हैं क्योंकि वे भी वैसे ही आये जैसे अन्य बुद्ध या ज्ञानी मुनि। नया आगत

संसार में घटाना, दटाना, उत्कर्ष, अपकर्ष नहीं होता। जैसे कि सूत की गोली उधरती हुई फेंकने पर गिरती है ऐसे ही मूर्ख और पण्डित दौडकर, आवागमन में पड़कर दुःख का अन्त करेंगे" महानास्तिकवाद का वर्णन सन्दक सुत्त (मज्झिम २।३।६)

- (१) मिलाइये—त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्त निशाचराः । जर्करी तुर्करी-
त्यादि पण्डिताना वच स्मृतम् ॥मासानां सादनं तद्वि-
शाचरसमीरितम् ॥अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्ड भस्मगुण्ठनम् ।
बुद्धिपौरुषहीनानां जीविकेति बृहत्पतिः । सर्वदर्शन संग्रह में उद्धृत ।

यथा अन्ये (ऋषयः) । इसीलिए वे भगवान् तथागत हैं और वैसे भी 'तथा' धर्म, 'सत्य' धर्म को प्राप्त करने के कारण ।

हा, एक बात यहाँ और द्रष्टव्य है । 'बुद्ध्या विवेच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते । अतो निरभिलप्यास्ते नि स्वभावाश्च देशिता ।' (लङ्कावतार सूत्र) जैसे वाक्यों से तथा 'एव च न निरोधोऽस्ति न भावोऽस्ति तत्त्वतः । अजातमनिरुद्ध च तस्मात् सर्वमिदं जगत्' (बोधिचर्यावतार) इस प्रकार के बौद्ध आचार्यों के सतत उद्धोष से, और 'अतीतानागतं चित्तं नाहं तद्धिनं विद्यते । अथोत्पन्नमहं चित्तं नष्टेऽस्मिन् नास्त्यहं पुनः' (बोधिचर्यावतार) इस प्रकार के उन्मुक्त नैरात्म्य के प्रख्यानों से और फिर इतना ही क्यों कर्मकीर्ति की तो अभयवाणी के तो इतना भी कह देने से कि 'वेद-प्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृ-वादं स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः । सन्तापं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञाना पञ्चलिङ्गानि जाड्ये (प्रमाण-वार्तिक), एक परम्परा से प्रवृत्ति भारतीय दर्शन में अवश्य हो गई कि बौद्ध भी चार्वाको की तरह नास्तिक हैं और कुछ अनुमानादि प्रमाणों को बढ़ाकर एव कार्य कारण भाव का निदर्शन कर वे चार्वाको की एक शाखा का ही अनुवर्तन करते हैं ।^१ किन्तु यह एक भ्रमपूर्ण विचार है । 'अनुत्पादश्च तथता भूतकोटिश्च शून्यता । रूपस्य नामान्येतानि अभावः न विकल्पयेत्' (लङ्कावतार सूत्र) इस प्रकार के वाक्यों को हमें काफी विचार देना चाहिए । 'निर्गुण' निर्विशेष' 'शून्य' और 'अनिर्वचनीय' आदि शब्दों पर भी अधिक ध्यान देना चाहिए एक विशुद्ध निष्पक्षपात दृष्टि के साथ । तो फिर हम इन बौद्ध आचार्यों को भी चार्वाको की पक्ति में विठलाना स्वीकार नहीं करेंगे । फिर किसी 'नास्तिक्यनिराकरिण्यु' आचार्य की आवश्यकता हमें बौद्ध मत को खण्डन करने के लिए नहीं पड़ेगी क्योंकि फिर वे हमारे लिए धर्म के द्वेष्टा (धर्मद्विषो बौद्धा) न होकर धर्म के प्रकारान्तर से संस्थापक ही ठहरेंगे क्योंकि प्रायः सभी बौद्ध आचार्यों ने भी अपने सिद्धान्तों के प्रतिपादन करने के बाद उनके नैतिक मूल्यों को प्रस्थापित और विवेचित किया है । यदि यहाँ हम गीताकार को अपना मध्यस्थ बना सकें, जैसा कि हम निश्चय ही वैज्ञानिक

(१) कार्य कारण भावाद्वा स्वभावाद्वा नियामकात् । अविनाभावनियमो दर्शनान्तरदर्शनात् । सत्यार्थप्रकाशः द्वादश समुल्लास में समुद्धृतः । देखिए वही इस विषय में स्वामी जी के विचार भी ।

दृष्टि को सामने रखकर भी कर सकते हैं—इस महान् ग्रन्थ के अत्यन्त ही निष्पक्ष और समन्वयात्मक होने के कारण, तो हम कह सकते हैं कि जिन अर्थों में गीता नास्तिकवादियों को स्मरण करती है अथवा उनकी ओर संकेत करती है,^१ उस अर्थ के प्रति चार्वाकवादी तो पूर्णरूप से प्रतिनिधि हैं, किन्तु भगवान् बुद्ध या उत्तरकालीन बौद्ध आचार्य तो उस कोटि में कभी नहीं आ सकते। चार्वाक मत तो चिन्तकों के लिए अनाश्वासन का मार्ग है और सबसे अधिक यदि उसकी प्रशंसा में कुछ कहा जा सकता है तो यही कि वह केवल बुद्धि को लेकर समस्या का हल कर लेना चाहता है और वह प्रकृतिवाद के समान अपूर्ण सिद्धान्त है। बुद्ध के वचनों में ससार का सबसे अधिक भाग (और वह भी अधिकतर विचारकों का) आश्वासन पाता है, कारण कि उन शास्त्रों के शासन में बुद्धिवाद और अध्यात्मवाद, उनके व्यक्तित्व में करुणा और प्रज्ञा, समान ही रूप से मिले हुए हैं, वे अनुत्तर पुरुष-दम्प-सारथी जानकर ही, साक्षात्कार कर ही, उपदेश देते हैं और उनका शासन, जैसा कि उनके अग्र श्रावक सारिपुत्र ने ठीक ही कहा है, 'मनन करने के लिए अत्यन्त उत्तम है।'

अतः बुद्ध-दर्शन या समग्र बौद्ध दर्शन को हमें चार्वाक की पक्ति में किसी प्रकार भी नहीं बैठाना चाहिए, ऐसा हमारा विनम्र प्रस्ताव है।

‘दूरमते विपरीते विपूची। अविद्या या च विद्येति ज्ञाता’।

उपसंहार विद्या और अविद्या की तरह, प्रकाश और अन्धकार की तरह, ये दोनों मत (बौद्ध और चार्वाक मत) आपस में भिन्न प्रयोजन वाले हैं, ऐसा हमें समझना चाहिए^२।

(१) असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वर । अपरस्परसम्भूतं किमन्यत् काम-
हंतुकम् ॥ एता दृष्टिमवष्टम्य नष्टात्मानोऽल्प बुद्धयः । प्रभवन्त्युग्रकर्माणः
क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ काममाश्रित्य दुःस्मरं दम्भमानमदान्विता । मोहाद्
गृहीत्वाऽमद्राहान् प्रवन्ततेऽशुचिब्रता ॥ प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न
विदुरासुरा । न शीघ्रं नापि चाचारेण सत्यं तेषु विद्यते ॥ चिन्तामपरिमेया
च प्रलयान्तामुपाश्रिता । फानोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिता ॥
आशा पाशाशतैर्वद्धाआदि, जादि, । गीता अध्याय १६

(२) पूज्यपाद लक्ष्मीपुर श्रीनिवासाचार्य तो कदाचित् इन लोकप्रसिद्धों के प्रति कुछ और अधिक उदारता भी बिताना चाहेंगे ‘कण्वाश्रमवर्जन-

वैदिक साहित्य में प्रसिद्ध है। ऋ० १०।१७।१ और १।१८०।१० में वर्णित अरिष्टनेमि को जैन तीर्थंकर से मिलाया गया है। इसी प्रकार यजुर्वेद में अजितनाथ का, जो दूसरे तीर्थंकर हैं, वर्णन मिलता है। जैसा हम अभी देखेंगे, अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर बुद्ध के समकालिक थे। तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ थे, जिनका समय भगवान् महावीर से प्रायः २५० वर्ष पूर्व माना जाता है। पार्श्वनाथ निश्चयतः ऐतिहासिक व्यक्ति हैं। वे मौलिक आध्यात्मिक अनुभूति के महापुरुष थे। जैन साधना के बाहर भी उन्होंने भारतीय विचारको को कितना प्रभावित किया है, यह इस बात से विदित है कि पौराणिक परम्परा के अनुसार भगवान् के चौबीस अवतारों में उनकी गणना है। मध्ययुग के भक्त-कवि गोस्वामी तुलसीदास ने भगवान् पार्श्वनाथ की ईश्वर के अवतार के रूप में स्तुति की है।^१ भगवान् महावीर और पार्श्वनाथ के अलावा अन्य तीर्थंकर भी निश्चयतः ऐतिहासिक व्यक्ति हैं, परन्तु उनकी इतिहासवत्ता पूर्णतः निश्चित आधार पर विवृत नहीं की जा सकती है। जैन पुराणों में, जैसा कि वैदिक परम्परा के पुराणों में और बौद्ध वश-ग्रन्थों में, सत्य के साथ भारी कल्पना मिली हुई है। आवश्यकता इस बात की है कि ऐतिहासिक आधार पर निष्पक्ष परीक्षण और तुलनात्मक अध्ययन के द्वारा सत्य के कणों को अतिरजनामयी पौराणिक शैली से निकाला जाय और जैन धर्म के अध्ययन को स्थिर ऐतिहासिक आधार प्रदान किया जाय, जैसा कि कुछ हद तक वैदिक परम्परा के पुराणों के सम्बन्ध में डा० पार्जिटर और जायसवाल जैसे विद्वानों द्वारा और पालि-वश ग्रन्थों के सम्बन्ध में जर्मन विद्वान डा० गायकर द्वारा किया जा चुका है।

भारतीय धार्मिक इतिहास का यह एक अत्यन्त विस्मयकारी तथ्य है कि श्रमण-धर्म के प्रचारक ये दोनों धर्म किस प्रकार शताब्दियों से अपनी पृथक् सत्ता बनाये हुए हैं और उनमें से एक बौद्ध और जैन (बौद्ध धर्म) जब कि इस देश से प्रायः लुप्त हो दोनों श्रमण धर्म हैं चुका है, दूसरे (जैन धर्म) की परम्परा आज भी जीवित रूप में विद्यमान है। बौद्ध धर्म

(१) जिहि नाय पारस जुगल पंकज चित्त चरनन जास ।

रिधि तिद्धि कमला अजिर राजित भजत तुलसीदास ॥

और जैन धर्म की अनेक तात्त्विक समानताएँ और असमानताएँ हैं और एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात यह है कि दोनों का एक अटूट ऐतिहासिक सम्बन्ध है, जिसके प्रकाश में हम दोनों के बारे में काफी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। 'आर्ष' या जैन प्राकृत में लिखित प्राचीन जैन शास्त्रों और पालि त्रिपिटक में भाषा और शैली सम्बन्धी कितनी आधारभूत समानताएँ हैं, यह दिखाने की यहाँ आवश्यकता नहीं। देश और काल की परिस्थितियों में इतनी भारी समानता है, दोनों धर्मों के वातावरण और सामाजिक पृष्ठभूमि में इतनी एकरूपता है, कि एक के परिपूर्ण और सम्यक् अध्ययन के लिये दूसरे का अध्ययन प्रायः अनिवार्य ही है। यह खेद की बात है कि पूर्वकालीन बौद्ध और जैन साहित्यों का अभी विधिवत् तुलनात्मक अध्ययन नहीं किया गया है। जब तक यह महत्वपूर्ण कार्य पूरा नहीं होता, दोनों दर्शन-साधनाओं की तुलनात्मक समीक्षा का मार्ग प्रशस्त नहीं कहा जा सकता।

जैसा हम पहले कह चुके हैं, जैन धर्म श्रमण धर्म है और वही बात बौद्ध धर्म के सम्बन्ध में भी है। भगवान् बुद्ध के समय में बौद्ध भिक्षु अपना परिचय पूछा जाने पर अपने को 'श्रमण' कहते थे^१। अथवा अधिक स्पष्टता के लिये 'शाक्यपुत्रीय' शब्द उसके पहले और जोड़ देते थे,^२ जिससे अन्य धर्मण सम्प्रदायों से उनका विभेद हो सके। बुद्ध-काल में लोग साधारणतः बौद्ध भिक्षुओं को 'श्रमण' कह कर ही पुकारते थे।^३ भगवान् बुद्ध को तो अनेक बार 'महाश्रमण' (महाममणो) पालि-त्रिपिटक में कहा ही गया है।^४ इस

(१) एवं ३) "भिक्षुओ ! 'श्रमण' 'श्रमण' कह कर लोग तुम्हें पुकारते हैं। तुम लोग भी 'तुम कौन हो ?' पूछने पर 'हम श्रमण हैं' उत्तर देते हो। इस नाम वाले तुम्हें यह सीखना चाहिये—जो वह श्रमण को सार्यक करने वाला मार्ग है उस पर हम आरुढ़ होंगे।" महाअस्सपुर-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।९) देखिये चूल-अस्सपुर-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।१०) भी।

(२) देखिये विनय-पिटक—चुल्लवग्ग; स्वविर महेन्द्र और उनके नाचियों ने लंका-नरेश राजा देवानं पिय तिल्ल को अपना परिचय देते हुए कहा था, 'समणा मयं महाराज धम्मराजस्स मायका'। महावंश

(४) देखिये विनय-पिटक—महायग्ग

प्रकार हम देखते हैं कि बुद्ध और महावीर के काल में बौद्ध और जैन दो श्रमण सघ उपस्थित थे और उनका आपस में जीवित सम्बन्ध था। जैन श्रमण-सघ काफी पहले से चला आ रहा था और इस परम्परा के साधुओं को पालि साहित्य में 'निगण्ठ' या 'निग्रन्थ' नाम से पुकारा गया है। 'निग्रन्थ' शब्द, आज भी पहले की तरह ग्रन्थि-विमुक्त जैन साधकों के लिये जैन साहित्य में प्रयुक्त होता है। इस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए यह जानना कुछ आश्चर्यजनक न जान पड़ेगा कि 'जिन' और 'वीर' शब्द, जो मौलिक रूप में भगवान् महावीर या अन्य पूर्वकालीन जैन महात्माओं के लिये सम्भवतः प्रयोग किये जाते थे, पालि साहित्य में भगवान् बुद्ध के विशेषण बन गये हैं। बोधि प्राप्त करने के बाद जब भगवान् बुद्ध-नाया से वाराणसी की ओर जा रहे थे तो रास्ते में उन्हें उपक नामक एक आजीवक साधु (जिनके मुखिया मक्खलि गोसाल थे) मिला था। उसने भगवान् बुद्ध के मुख से उनकी ज्ञान-प्राप्ति की बात सुनकर उनसे कहा था "आयुष्मन् ! तुम जैसा दावा करते हो उससे तो तुम अनन्त जिन हो सकते हो।" इसके उत्तर में भगवान् ने कहा था, "मैंने पाप कर्मों को जीत लिया है, इसलिये हे उपक ! मैं जिन हूँ^१।" इससे स्पष्ट प्रकर होता है कि 'जिन' शब्द उस समय निग्रन्थ और आजीवक साधुओं की परम्परा में प्रचलित था और उसे एक अपना नया अर्थ देकर भगवान् बुद्ध ने अपने लिये भी ग्रहण किया था, जैसा कि उन्होंने ब्राह्मणों के 'त्रैविद्य' (तेविज्ज) 'वेदज्ञ' (वेदगू) 'ब्राह्मण' और 'स्नातक' (न्हातक) जैसे अनेक शब्दों के सम्बन्ध में किया था। जब भगवान् बुद्ध ने भिक्षु का लक्षण करते हुए कहा कि 'भिक्षु श्रमण भी कहा जाता है, ब्राह्मण भी, स्नातक भी, वेदगू (वेदज्ञ) भी, श्रोत्रिय भी, आर्य भी और अर्हत् भी,^२ तो उन्होंने स्पष्टतम शब्दों में यह कह दिया कि मनुष्यत्व के उच्चतम लक्ष्य के सम्बन्ध में ब्राह्मण, बौद्ध और जैन साधनाओं में कोई अन्तर नहीं है। 'वीर' शब्द का प्रयोग अनेक बार भगवान् बुद्ध के लिये हुआ है। महाप्रजापती गोतमी ने भगवान् बुद्ध की वन्दना की है, उसमें उन्होंने उन्हें 'वीर' कह कर पुकारा है। 'बुद्ध वीर नमोत्यत्तु^३।' हे बुद्ध वीर ! तुम्हें नमस्कार हो ! भगवान् बुद्ध और

(१) विनय-पिटक—महावग्ग, अरिय परियेसन-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।६)

(२) महाजस्मपुर-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।९)

(३) येरी नाया, नाया १५७

महावीर दोनो महापुरुषों का समान रूप से 'जिन' और 'वीर' नाम धारण करना बौद्ध और जैन दर्शन के तुलनात्मक अध्येताओं के लिये एक बड़े आश्वासन और महत्व की बात है^१।

जैन धर्म के अनुयायियों का उल्लेख बौद्ध पालि पालि साहित्य में 'निगण्ठ' (निग्रन्थ) नाम से हुआ है। ये निगण्ठ नाटपुत्त (निग्रन्थ ज्ञातृपुत्र)

के अनुयायी बताये गये हैं। 'निगण्ठ नाटपुत्त' पालि साहित्य

निगंठ नाटपुत्त में भगवान् महावीर का नाम है। उनकी गणना उस समय

के प्रसिद्ध छह आचार्यों में की गई है। निग्रन्थों का संगठन

बुद्ध-पूर्वकाल से चला आ रहा था। पालि वर्णनों के अनुसार निगण्ठ साधु एक वस्त्र धारण करते थे, जबकि अचेलक बिल्कुल नग्न रहते थे। रजकणों में भी जीवतत्त्व विद्यमान है, ऐसा निगण्ठों का विश्वास था^२। निगण्ठों के मुख्य सिद्धान्त, जिनका उल्लेख पालि साहित्य में हुआ है, चातुर्यामि नवर के नाम से प्रसिद्ध है। चातुर्यामि सत्तर चार प्रकार के सयम का नाम था, जिसका विवरण पालि ग्रन्थों के अनुसार इस प्रकार है, "(१) जीव हिंसा के भय से निग्रन्थ जल के व्यवहार का सयम करते हैं, (२) सभी पापों का वारण करते हैं, (३) सभी पापों के वारण करने में लगे रहते हैं, (४) पापों के वारण करने के कारण वह सदा

(१) अमरकोश १।१।८ में बुद्ध और जिन को समानार्थवाची शब्द बताया गया है। "सर्वज्ञः सुगतो बुद्धो धर्मराजस्तयागतः । सनन्तभद्रो भगवान् मारजिल्लोकजिज्जिनः" । आश्चर्य नहीं कि इसी प्रकार के आधारों पर भारतीय विद्या के अध्ययन के प्रारम्भिक युग में यूरोपीय विद्वान् सार्थ ने बुद्ध और महावीर को एक ही व्यक्ति समझ लिया था। देखिये उनका 'दि रिलिजन्स ऑफ इण्डिया, पृष्ठ १४८-१५०; मिलाइये रादा-फुण्डन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ २९१; डा० विन्टर निल्ड ने हमें बताया है कि काफी देर तक यूरोप में बौद्ध और जैन धर्म को विद्वान् एक ही धर्म समझते रहे। देखिये उनका इण्डियन लिटरेचर जिल्द दूसरी, पृष्ठ

(२) धम्मपददूठकथा, जिल्द तीसरी, पृष्ठ ४८९ (पालि टैक्स्ट गोतापटी का संस्करण)

(३) तानज्जाफल-सुत्त (दीप० १।२); देखिये उपालि-सुत्त (मज्झिम० २।१।६) भी। चातुर्यामि सत्तर का यह वर्णन जो पालि विचार्यों ने उपलब्ध

घूत-पाप (पाप-रहित) होते हैं^१।” बुद्ध-काल में निगण्ठो के मुख्य केन्द्र वैशाली और नालन्दा थे, जहाँ वे अत्यधिक प्रभावशाली थे और राजगृह, कालशिला, इसिगिलि पर्वत पर भी उनके निवास-स्थान थे। बुद्ध-काल में निर्ग्रन्थ साधुओं के अनुयायियों में उस समय के अनेक महापुरुष थे। वैशाली का सिंह सेनापति निगण्ठो का भक्त था और इसी प्रकार नालन्दा का उपालि गृहपति भी। असिबन्धकपुत्र और अभय राजकुमार निगण्ठो के शिष्य थे। स्वयं बुद्ध की जन्मभूमि कपिलवस्तु में वप्प नामक शाक्य, जो भगवान् का चाचा (चूल पिता) था, निगण्ठो का अनुयायी था^१। बुद्धकालीन निर्ग्रन्थ साधुओं में दीघ तपस्सी (दीर्घ तपस्वी) और सच्चक के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। निर्ग्रन्थ परिव्रजिकाओं में सच्चा, लोहा, अववादका, सिवावतिका और पटाचारा के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। मज्झिम निकाय के अनुसार निगण्ठो के गृहस्थ शिष्य श्वेत वस्त्र पहनते थे। श्वेतवस्त्रधारी श्रमणी (सेतसमणी) का भी एक जगह उल्लेख है^२। मज्झिम निकाय की अट्ठकथा में कहा गया है कि निर्ग्रन्थ लोगों का दावा था कि वे सब ग्रन्थियों से विमुक्त हो चुके हैं, इसलिये उनका यह नाम है। उनका कहना था, “हमारे अन्दर ग्रन्थि रूपी क्लेश, वाचारूपी क्लेश नहीं हैं। हम क्लेश-ग्रन्थि रहित हैं। इसलिये हमारा ‘निगण्ठ’ नाम है^३।” निगण्ठ नाटपुत्त (निग्रन्थ ज्ञातृपुत्र-भगवान् महावीर) ने पावा में निर्वाण प्राप्त किया था, इसका उल्लेख पालि ग्रन्थों में है और वही यह भी कहा गया है कि उनकी मृत्यु के बाद उनके अनेक शिष्यों में

होता है, जैन दर्शन की मान्यता के अनुसार उसका ठीक वर्णन नहीं है। देखिये लाहा-द्वारा सम्पादित ‘बुद्धिस्टिक स्टडीज’ में श्री कामताप्रसाद जैन का लेख ‘महावीर एण्ड बुद्ध’ शीर्षक, पृष्ठ ८८। भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट चारुयाम-संवर के वर्णन के लिये देखिये उदुम्बरिक सीहनाद-सुत्त (दीघ० ३।२)

- (१) देखिये अंगुत्तर-निकाय की अट्ठकथा, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ५५९ (पालि टैक्सट् सोसायटी का संस्करण)
- (२) देखिये कुणाल-जातक, जहाँ सच्चपावी नामक श्रमणी का उल्लेख है, जिसे ‘सेतसमणी’ कहा गया है।
- (३) अम्हाकं गन्यनकिलेसो पलिवुज्झनकिलेसो नत्थि किलेसगण्ठिरहिता मयं हि एव वादिताय लद्धनामवसेन। निगन्ठा। मज्झिम निकाय-अट्ठकथा, जिल्द पहली, पृष्ठ ४२३

सिद्धान्तों के सम्बन्ध में विवाद उठ खड़ा हुआ था^१। अतः बौद्ध ग्रन्थों के आधार पर भगवान् महावीर ने बुद्ध-भरिनिर्वाण से पूर्व शरीर छोड़ दिया था, जो प्रायः ऐतिहासिक सत्य माना जाता है। जटिलमुत्त (समुत्त ३।१।१) में निर्ग्रन्थ ज्ञातृपुत्र का वृद्ध गणाचार्य तीर्थंकर के रूप में वर्णन उपलब्ध होता है। निर्ग्रन्थ ज्ञातृपुत्र के कुछ सिद्धान्तों का वर्णन हमें देवदह-सुत्त (मज्झिम ० ३।१।१) में भी उपलब्ध होता है। एक विशेष बात जो तीर्थंकर भगवान् के सम्बन्ध में पालि निकायों में कही गई है वह उनकी सर्वज्ञता या निखिल-ज्ञानदर्शनसम्पन्नता के सम्बन्ध में है। निगण्ठ नाटपुत्त सर्वज्ञ, सर्वदर्शी हैं, निखिल ज्ञान-दर्शन को जानते हैं, चलते, खड़े होते, सोते, जागते, मदा उन्हें ज्ञान-दर्शन उपस्थित रहता है, ऐसा अनेक सुत्तों में कहा गया है^२। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध ने स्वयं अपनी सर्वज्ञता का प्रतिवाद किया था। यदि उन्हें कोई सर्वज्ञ कहता था तो इसे वे असत्य के द्वारा अपनी निन्दा मानते थे, ऐसा उन्होंने कई बार स्पष्ट कर दिया था। वे किनी प्राणी का सर्वज्ञ होना स्वीकार नहीं करते थे। अतः भगवान् महावीर के बारे में भी उनकी क्या दृष्टि हो सकती थी, इसे हम आसानी से समझ सकते हैं। बुद्ध-शिष्य आनन्द ने सर्वज्ञता का दावा करने वाले शास्ताओं की ओर व्यग्य करते हुए कहा था, “यहा एक शास्ता सर्वज्ञ होने का दावा करते हैं, परन्तु नूनं घरो में भी भिक्षा के लिये जाते हैं। भिक्षा तो पाते नहीं, उल्टे कुक्कुरों से शरीर को नुचवाते हैं। वे स्त्री-पुरुषों के नाम-गोत्र पूछते हैं, गाव-नगर का नाम पूछते हैं, अपना रास्ता पूछते हैं^३।” कुछ विद्वानों का कहना है कि आनन्द का लक्ष्य निर्ग्रन्थ साधुओं की ओर था। जो बुद्ध-काल की परिस्थितियों को जानते हैं, यह जानते हैं कि ‘बुद्ध’ और ‘जिन’ होने का दावा उन युग में गौतम और वर्तमान का ही नहीं था बल्कि अनेक ‘बुद्ध’ और ‘जिन’ उत्पन्न हो रहे थे, वे यहा निर्ग्रन्थों की ओर विशेष नकेत नहीं मान सकते। फिर भी सर्वज्ञता के सम्बन्ध में बौद्ध दृष्टि को तो आनन्द ने व्यक्त कर ही दिया

(१) देखिये सामगम-मुत्तन्त (मज्झिम ० ३।१।४); सगोति-परियाय-मुत्त (दीघ ० ३।१०)

(२) देखिये विशेषतः छूल डुक्खयज्जन्ध-मुत्तन्त (मज्झिम ० १।२।४) तथा छूल सफुल्लुदायि-मुत्तन्त (मज्झिम ० २।३।९)

(३) सन्दक-मुत्तन्त (मज्झिम ० २।३।६)

प्रकार निर्ग्रन्थ साधको को उपस्थित किया गया है, ये बातें बौद्ध साहित्य को गौरव देने वाली नहीं कही जा सकती। यहा सन्तोष की बात यही है कि भगवान् बुद्ध का इससे कुछ सम्बन्ध न था। भगवान् बुद्ध इस बात में बड़े सतर्क थे कि निर्ग्रन्थों के जो शिष्य उनके मत को स्वीकार भी करें तो उसके बाद भी वे अपने निर्ग्रन्थ गुरुओं का उसी प्रकार दानमानादि से सत्कार करते रहें जैसा वे कि पहले करते थे। उपालि गृहपति को स्पष्टतः उन्होंने ऐसा आदेश दिया था^१। निर्ग्रन्थ साधुओं के प्रति विना सम्मान की भावना रखे हुए इस प्रकार का आदेश नहीं दिया जा सकता था। यहा बौद्ध साहित्य के गौरव को बढ़ाने वाली एक बात को भी बताना अनुचित न होगा, जिसने जैन धर्म के एक ऐसे गौरवमय साक्ष्य की ओर संकेत किया है जिसका पता स्वयं जैन धर्म को भी नहीं है। अशोक के पुत्र और पुत्री, महेन्द्र और सधमित्रा, जब लका में धर्मप्रचारार्थ गये तो वहा उन्होंने अपने से पूर्व स्थापित निर्ग्रन्थ-सघ को देखा।^२ लका के प्राचीन नगर अनुराधपुर की (जो आज खण्डहर के रूप में पड़ा है) जब स्थापना की गई तो वहा 'महावंश' के कथनानुसार तत्कालीन राजा ने निर्ग्रन्थों के लिये भी आश्रम बनवाये। इतना ही नहीं, पालि ग्रन्थों का साक्ष्य है कि लका में बौद्ध धर्म की स्थापना होने के बाद भी ४४ ईसवी पूर्व तक निर्ग्रन्थों के आश्रम लका में विद्यमान थे, जिसे ऐतिहासिक तथ्य के रूप में 'पालि डिक्शनरी ऑफ प्रॉपर नेम्स' के संपादक प्रसिद्ध सिंहली बौद्ध विद्वान् मललसेकर ने भी स्वीकार किया है^३। जैन विद्वानों को अपने प्राचीन विदेशी-प्रचार कार्य की खोज करनी चाहिये। बुद्ध-काल में आजीवको का एक सम्प्रदाय था और उनके प्रति भगवान् बुद्ध की दृष्टि अच्छी नहीं थी। वे उन्हें अक्रियावादी मानते थे और सुगति के अनधिकारी^४। आजीवको को जैनो का एक सम्प्रदाय मानना गलती होगा। डा० वेंणीमावव वाडुआ जैसे विद्वान् ने इस प्रकार की गलती की है। जैनधर्म का आजीवक सम्प्रदाय से क्या सम्बन्ध है, इसका उल्लेख हम 'प्राग्बौद्धकालीन भारतीय दर्शन की

(१) देखिये उपालि-सुत्त (मज्झिम निकाय)

(२) देखिये महावंश १०।९७

(३) देखिये पालि डिक्शनरी ऑफ प्रॉपर नेम्स 'में 'निगण्ठ' शब्द का विवरण।

(४) देखिये तेविज्जवच्छगोत्त-सुत्त (मज्झिम० १।३।१)

अवस्था' के विवरण के समय कर चुके हैं। स्वयं पालि निकायो में आजीवको के सम्बन्ध में कहा गया है, "ये आजीवक तीन को अपना मार्ग दर्शक बतलाते हैं—नन्द वात्स, कृश माकृत्य और मक्खलि गोमाल।"^१ वत आजीवको को निर्ग्रन्थों में सम्मिलित करना ठीक नहीं है। डा० वेणी-माधववाडुआ ने आजीवको के साथ तज्जीवतच्छरीरवादी, नास्तिकवादी, त्रिनयवादी आदि सम्प्रदायों को जैन सम्प्रदायों के रूप में वर्णित किया है^२, जो ठीक नहीं जान पड़ता।

जहां तक बौद्ध और जैन दर्शनों का वैदिक धर्म के साथ सम्बन्ध का प्रश्न है, हम स्वामी दयानन्द के शब्दों में कह सकते हैं 'जैनबौद्धयोरैक्यम्'^३। वेद-प्रामाण्य को इन दोनों में से कोई नहीं मानता। वैदिक यज्ञ यागादि की ओर दोनों में से किसी की नहानुभूति नहीं है। परन्तु दूसरी ओर जब हम देखते हैं तो काफी भेद भी है। जैन दर्शन पूर्णतः आत्मवादी दर्शन है और बौद्ध दर्शन के नाम के साथ तो 'अनात्मवाद' अनिवार्य रूप से जुड़ा हुआ है, उसके उत्तरकालिक पुद्गलशून्यता और धर्मशून्यता की तो कोई बात ही नहीं। बौद्ध और जैन दोनों अहिंसावादी धर्म हैं, परन्तु अहिंसा की स्वीकृति जैन धर्म में बौद्धधर्म की अपेक्षा अधिक व्यापक और गम्भीर है। तपस्या के स्वरूप को लेकर कुछ भेद हैं। बुद्ध ने ज्ञान-प्राप्ति के लिये अनेक प्रकार की कायकलेशमयी तपस्याएँ की। परन्तु उन्हें बोधि के लिये उपयोगी नहीं पाया। छह वर्ष की कड़ी तपस्या के बाद जब बुद्ध ने कहा 'मुझे उत्तम ज्ञान की प्राप्ति नहीं हुई' तो यह उस समय की धार्मिक साधना के लिये एक बड़ी क्रान्तिकारी वाणी थी। तपस्या के मन्त्रव्य में हम बुद्ध के मन्त्रव्य को अन्यत्र व्यक्त कर चुके हैं, इसलिये उगता पुनरुद्धारण करना यहाँ आवश्यक न होगा। यदि तपस्या करने, शरीर को परेशान देने, किसी के चित्त-मल दूर होने हैं और उनके कुशल कर्मों की वृद्धि होती है, तो उनके लिये इस प्रकार की तपस्या को, काय-मन्त्र को, बुद्ध निहित और आवश्यक बनाते हैं, उनमें विपरीत को निषिद्ध और अनान-

(१) सन्दक-सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।६)

(२) देगिये उनकी श्री बुद्धिस्टिक इन्डियन फिलॉसफी, पृष्ठ २८२, २९५, ३०२, ३०६, ३१८ एवं ३३२

(३) सत्यार्थ प्रकाश (द्वादश समुल्लास)

शक्य ।^१ चित्त और शरीर के कर्मों के घनिष्ठ सम्बन्ध का प्रख्यापन करने वाले जैन साधक कायिक तपस्या पर ही जोर देते हो, ऐसा कहना उनके मन्तव्य को विकृत करना होगा। फिर भी तपस्या जैन साधना का अधिक आवश्यक अंग है अपेक्षाकृत बौद्ध साधना के, यद्यपि बौद्ध साधना में भी उसके महत्त्व की स्वीकृति है। बुद्ध के विचार का प्राण है उसका मध्यममार्गि स्वरूप, जो उसकी अपनी विशेषता है।

जैन दर्शन और बौद्ध दर्शन दोनों ही एक आदि, स्थिर चैतन्य कर्ता की सत्ता में विश्वास नहीं करते। जैसा अभी कहा गया, वेदों का प्रामाण्य दोनों को ही स्वीकार्य नहीं है। दोनों ही अहिंसा पर अधिक जोर देने वाले हैं, यद्यपि जैन दर्शन तो कुछ अत्यधिक भी। अब हम क्रमशः व्यवहार-पक्ष, तत्त्व-पक्ष और प्रमाण-पक्ष को लेकर इन दोनों दर्शनों के सम्बन्ध पर आते हैं।

व्यवहार-पक्ष या नीति-पक्ष में जैन दार्शनिकों ने सम्यग्दर्शन, सम्यक्-ज्ञान, और सम्यक्-चारित्र्य को मोक्ष का मार्ग स्वीकार किया है^२। अतः बौद्ध दर्शन के साथ उसकी पूरी समानता है। हम आसानी से व्यवहार-दर्शन इस साधन-त्रिपुटी को बौद्ध आर्य अष्टांगिक मार्ग का क्षेत्र में संक्षेप कह सकते हैं या इसका विस्तार आर्य अष्टांगिक मार्ग को मान सकते हैं, बिना एक दूसरे पर किसी के ऋण की स्थापना करते हुए। आर्य अष्टांगिक मार्ग के प्रत्येक अंग के आदि में 'सम्यक्' जुड़ा हुआ है और यही बात जैन-साधना की उपर्युक्त त्रिपुटी में है। यह अत्यन्त सार्यक है। वस्तुतः सम्यक्त्व बौद्ध और जैन दोनों दर्शन-साधनाओं का एक अभिन्न अंग है, यद्यपि केवल सम्यक्त्व को लेकर बौद्ध दर्शन की अपेक्षा जैन दर्शन में अधिक विचार है। जैन योग का यदि हम वर्णन करने लगे तो वह लगभग वैसा ही होगा जैसा उपनिषदों का, महर्षि पतञ्जलि का अथवा बुद्ध का। वही शून्यागारों में ध्यान करने का उपदेश^३, वहीं हिंसा, असत्य, चोरी आदि से

(१) देखिये देवदह-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।१।१)

(२) सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमार्गं । तत्त्वार्थ सूत्र १।१

(३) शून्यागारेषु गिरिगुहत्फलोदरादिषु आवासः । तत्त्वात्य सूत्र ७।६; मिला-इये बुद्ध की प्रतिष्ठा उक्ति 'भिक्षुओ ! शून्यागारों में जाकर ध्यान की वृद्धि करो' । गिरि-गुहा, पुआल-पुज और वृक्ष-मूल में ध्यान करने का उपदेश भी भगवान् बुद्ध ने दिया है।

विरति^१, वही सत्य, अस्तेय अहिंसा और ब्रह्मचर्य की भावनाएँ^२, वही कर्मों का विभाजन और उस कर्म से मुक्ति-प्राप्ति रूपी वही जीवन का उद्देश्य। कर्मों का नि शेष किए बिना जैन दर्शन में भी मुक्ति सम्भव नहीं है। उस कर्म का स्वरूप यहाँ पुद्गल रूप अवश्य है जबकि बौद्ध दर्शन में चेतना रूप। बौद्ध दर्शन के 'अकुशल' कर्म ही यहाँ ज्ञानावरणीय कर्म, दर्शनावरणीय कर्म, वेदनीय कर्म और मोहनीय कर्म, इन चार 'घातीय कर्मों' के रूप में प्रकारान्तर से रखे हुए हैं, अपने विशेष दर्शन का एक आवरण पहने हुए। फिर जैन दर्शन में जिन्हें 'अन्तराय' कर्म कहा गया है, वे बौद्ध विचार के तीन बन्धनों अथवा पाँच नीवरणों से कितनी समानता रखते हैं, इसकी भी बताने की यहाँ आवश्यकता नहीं। शुभ कर्म का फल शुभ और अशुभ का अशुभ^३, इस कर्म नियम सम्बन्धी निष्ठा को दिखाने की भी क्या आवश्यकता? योग दर्शन के तो वे विलकुल 'अन्तराय' और 'विशेष सहभुव' ^४ के रूपान्तर ही हैं, इनके बताने में भी यहाँ परिश्रम करना नहीं होगा। जैन साधना की अशुचि भावना को, जो वहाँ अत्यन्त प्राचीन काल से प्रचलित है बौद्ध धर्म 'ने अशुभ भावना' के रूप में ले लिया है, डा० हरदयाल के इस सम्बन्धी मत से^५, जिसमें उन्होंने बौद्ध-धर्म पर जैन धर्म के ऋण को स्वीकार किया है, सहमत होने में हमें विशेष कठिनाई नहीं। बौद्धों के ब्रह्म विहार स्वरूप मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षा की भावनाएँ जैन साधना में भी विद्यमान हैं^६। जैन दर्शन के अनुसार कर्म-पुद्गल ही जीव और अजीव का सम्बन्ध कराता है और जीव और कर्म परमाणुओं की गति को ही जैन दर्शन में आस्रव कहा जाता है, जो भव का कारण है। जीव और कर्म का पारस्परिक सम्बन्ध ही जैन दर्शन में 'बन्ध' या बन्धन कहलाता है। जिन

(१) हिताऽनृतत्तेयाम्रह्यपरिग्रहेभ्योऽपिरतिव्रतम् । तत्त्वार्थ-सूत्र ७।७

(२) देखिये तत्त्वार्थ-सूत्र ७।४-७

(३) शुभं पुण्यस्याशुभः पापस्य । तत्त्वार्थ-सूत्र ६।३

(४) देखिये आगे बौद्ध दर्शन और योग-दर्शन के सम्बन्ध का विवेचन।

(५) देखिये दि बोधिसत्त्व टॉकिन् इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ९५; मिलाइये तत्त्वार्थ सूत्र ७।१२

(६) मैत्रीप्रमोदकारण्यनाम्यस्यानि च सत्त्वगुणाधिकारिण्यमानादिने-
पेषु । तत्त्वार्थ-सूत्र ७।११

कर्मों के करने से जीव का स्वाभाविक प्रकाशमय स्वरूप आच्छादित हो जाता है, उन्हें पाप कर्म कहते हैं। जब जीव को सम्यक् ज्ञान प्राप्त हो जाता है तो नवीन कर्म का उत्पन्न होना बन्द हो जाता है अथवा चैन दार्शनिक भाषा में कहना चाहिए कि कर्म-पुद्गल का जीव की ओर गतिशील होना बन्द हो जाता है और यही 'सवर' कहलाता है। 'चक्खुना सवरो साधु'¹ आदि प्रयोग तो बुद्ध के उपदेशों में भी हमें उपलब्ध होते जिनके समान कहीं-कहीं जैन व्याख्या भी की गई हैं, किन्तु सवर की तात्त्विक व्याख्या तो जैन दर्शन की अपनी देन है। सवर (सयम) का अभ्यास करते-करते जब जीव कर्म परमाणुओं से छूटने लगता है, तो यही 'निर्जरा' की अवस्था होती है। इस निर्जरा की अवस्था प्राप्त होने पर, जो परिपूर्णतम सयम के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है, जीव मुक्त हो जाता है और उस दशा में वह अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान और अनन्त वीर्य का भागी होता है। इसी उद्देश्य की ओर जैन साधना जीव को ले जाने की कोशिश करती है और इस अर्थ में न केवल वह बौद्ध दर्शन से ही बल्कि प्रायः सभी भारतीय अन्य दर्शनों से भी भली प्रकार सगत है। यदि निश्चय ही और सब बातों को गौण स्वीकार कर जैन दर्शन ने भव के हेतु का निदान आस्रव के रूप में ही किया है और सवर या सयम को ही मोक्ष मार्ग ठहराया है, तो² हम कह सकते हैं कि उसका यह निदान और यह भैषज्य-विधान चतुरार्य सत्यों के शास्ता उन 'उत्तम भिषक्' तथागत के औषध-विज्ञान से कुछ विभिन्न प्रकार का नहीं है, किन्तु समान ही

(१) मिलाइये, 'चक्खुना सवरो साधु साधु सोतेन सवरो । घाणेन सवरो साधु साधु जिह्वाय सवरो ॥ कायेन संवरो साधु साधु वाचाय सवरो मनसा सवरो साधु साधु सच्चत्य सवरो ॥ सच्चत्य सवुतो भिक्खु सच्चदुक्ख पमुच्चति । धम्मपद, भिक्खुवग्गो, २५।१-२, देखिये, कायेन सवरो साधु, साधु वाचाय सवरो । मनसा सवरो साधु साधु सच्चत्य सवरो ॥ सच्चत्य सवुतो लज्जी रक्खितोति पवुच्चतोति' मयुत्त निकाय, । जैन दर्शन में 'संवर' की इस रूप में व्याख्या के लिये देखिये, आस्रवनिरोध. सवरः । तत्त्वार्थ-सूत्र ९।१

(२) आस्रवो भवहेतु स्यात् सवरो मोक्षकारणम् । इतीयमार्हती दृष्टिः अन्य-दत्त्या. प्रपञ्चनम् ॥ सर्व दर्शन सग्रह में उद्धृत ।

मन्तव्य का अवलम्बन करने वाला है। बौद्ध साधना में जिस प्रकार लोक को अनित्य और अशरण कहा गया है, वही बात जैन साधना के सम्बन्ध में है^१। धर्मास्तिकाय^२, प्रत्येकबुद्ध^३ और बुद्ध के प्रदेश क्षेत्र^४ की कल्पनाएँ स्पष्टतः बौद्ध धर्म से ली हुई जान पड़ती हैं।

तत्त्व-दर्शन के क्षेत्र में आते ही हमें बौद्ध और जैन चिन्तन-शास्त्रों की परस्पर विभिन्न प्रवृत्तियों और रुचियों का पता चलने लगता है। यहाँ विज्ञानवाद या शून्यवाद जैसी कोई वस्तु नहीं है। जैन दर्शन के अनुसार तत्त्वदर्शन के स्थिरता और विनाश दोनों ही प्रत्येक वस्तु में रहते हैं। क्षेत्र में कोई भी वस्तु एकान्त नित्य और एकान्त अनित्य नहीं है। सभी वस्तुएँ नित्य और अनित्य दोनों प्रकार की हैं।

‘ण भवो भगविहीणो भगो वा णात्थि सम्भव विहीनो।

उत्पादो वि य भगो ण विणा धोव्वेण अत्थेण॥”

अर्थात् ‘उत्पत्ति के बिना नाश और नाश के बिना उत्पत्ति सम्भव नहीं है। उत्पत्ति और नाश दोनों का आश्रय कोई पदार्थ होना चाहिए।’ एकान्त नित्य पदार्थ में परिवर्तन सम्भव नहीं है और यदि पदार्थों को क्षणिक माना जाय तो ‘परिवर्तित कौन होता है?’ यह भी बताया नहीं जा सकता। अतः जीव जैन दर्शन के अनुसार एकान्त नित्य नहीं है। परमाणुओं के सघात से ही सनार के सारे पदार्थ बने हैं यह जैन दर्शन का एक मौलिक विचार है। परमाणुओं के पुंज को ‘स्कन्व’ कहा जाता है। भौतिक जगत् अपने समष्टि रूप में ‘महास्कन्व’ कहलाता है। जैन दर्शन में परमाणु आदि-अन्त-हीन और नित्य है। परमाणु अमूर्त है। पृथ्वी, जल, वायु आदि एक ही प्रकार के परमाणुओं के रूपान्तर है। मुक्त जीव परमाणुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन परमाणुवादो है और जीवों की अनेकता मानने के कारण अनेक-जीववादी भी, किन्तु जीव को वे व्यापक नहीं मानते। उनके अनुसार ज्ञान जीव का गुण नहीं है, किन्तु जीव

(१) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १।७

(२) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १०।८

(३) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १०।९

(४) " तत्त्वार्थ-सूत्र १०।९

ज्ञान स्वरूप ही है। कर्म-पुद्गल से उसके वास्तविक ज्ञान पर आवरण पड़ा रहता है। किन्तु जब मुक्ति की अवस्था प्राप्त हो जाती है जीव अनन्त बुद्धि और अनन्त दर्शन वाला हो जाता है। यही मुक्त जीव 'सिद्ध' कहलाता है। अतः जैन दर्शन 'सिद्ध' अवस्था के रूप में जीवन्मुक्ति को स्वीकार करता है जो बौद्ध दर्शन के साथ साथ अन्य भारतीय दर्शनों की भी एक प्रायः सामान्य प्रवृत्ति ही है। जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा, मोक्ष (जीवाजीवघसवरनिर्जरामोक्षास्तत्त्वम्) तथा पाप और पुण्य, इन नौ विभागों में ही विश्व के सारे पदार्थों को बांटने वाले जैनो को ईश्वर की उपलब्धि कही नहीं हुई। अतः उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों के समान वे भी अनीश्वरवादी हैं, जगत् का कोई कर्ता उन्हें नहीं मिला। यदि ईश्वर के कर्तृत्व सम्बन्धी विश्वास को आचार्य धर्मकीर्ति केवल मनुष्यों की बुद्धि की जड़ता का चिह्न मात्र समझते हैं तो मल्लिसेन उस प्रकार के विश्वास से बचने के लिए अपने अनुशासक के प्रतिकृतज्ञता प्रकाशित किए बिना नहीं रहते 'कर्तास्ति कश्चिज्जगत्-स चैकं स सर्वंगं स स्ववशं स नित्यं। इमां कुहेवाकं विडम्बनां स्यु-तेपा न येपाम् अनुशासकस्त्वम्'^१। जैन आचार्यों के तर्क भी ईश्वरकर्तृत्वाद के विरुद्ध प्रायः वैसे ही हैं जैसे बौद्ध आचार्यों के। अशरीरी कर्ता की असम्भवता, ईश्वर के पास सृष्टि निर्माण के लिए किसी भी उद्देश्य की अविद्यमानता, ईश्वर की कारुणिकता और जगत् की दुःखमयता में पारस्परिक असंगति, आदि बातें ऐसी हैं जो ईश्वर-कर्तृत्वाद को जमाने नहीं देती^२। जैन दर्शन भी बौद्ध दर्शन के समान ही फल प्राप्त कराने के लिये कर्म मात्र को ही पर्याप्त समझता है। इस प्रकार वेद और ईश्वर दोनों के ही विरोधी होने के कारण जैन और बौद्ध दर्शन 'आस्तिकवादी' लोगों के द्वारा एक ही कोटि में डाल दिए गए हैं और अन्य बातों में उनके पारस्परिक विभेद की ओर इतना ध्यान नहीं दिया गया। अब हम जैन दर्शन के न्याय पर आते हैं।

जैन न्याय-परम्परा अत्यन्त विचाल और विस्तृत है। मध्ययुगीन न्याय के इतिहास में जैनो का एक विशेष भाग है। अकलक का राजवार्तिक, स्वामी

(१) स्याद्वादमञ्जरी।

(२) ईश्वरवाद के विस्तृत खण्डन के लिए देखिए हरिभद्र का पण्डित-समुच्चय और उस पर गुणरत्न की वृत्ति।

विद्यानन्द का श्लोकवार्तिक और समन्त भद्र की उत्तरकालीन (अर्थात् 'आप्त मीमांसा' प्रसिद्ध ग्रन्थ इसी समय रचे मध्ययुगीन) बौद्ध और गए। हरिभद्र स्त्रि के 'पङ्कदर्शन समुच्चय', मल्लिसेन जैन न्याय-परम्पराएँ की 'स्याद्वाद मजरी' भी अत्यन्त प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं

जिनमें नैयायिक दृष्टि से जैन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है^१। जैन नैयायिकों ने बौद्ध क्षणभगवाद का जो निराकरण किया है उसका विवरण पीछे हम 'क्षणिकवाद' का विवेचन करते समय दे चुके हैं। जैन न्याय की सबसे बड़ी देन भारतीय नैयायिक विचार को उनका 'स्याद्वाद' सम्बन्धी सिद्धान्त है। उसमें सविकल्प मानवीय-ज्ञान की अल्पता की अनुभूति कूट-कूट कर भरी है। साथ ही नमन्वयवाद की भी। स्याद्वाद को ही अनेकान्तवाद कहते हैं और यह एक प्रकार से जैन दर्शन का दूसरा नाम ही है। अतः इस सिद्धान्त का जैन दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। 'स्याद्वाद' को 'स्याद्वादमजरी' में सङ्क्षेपतः इस प्रकार परिभाषित किया गया है 'स्याद्वादोऽनेकान्तवादो नित्यानित्याद्यनेकधर्मवैकल्यवस्तुस्त्वम्पुपगम इति' अर्थात् स्याद्वाद अनेकान्तवाद को कहते हैं, जिसके अनुसार एक ही वस्तु में नित्यता, अनित्यता आदि अनेक धर्मों की उपस्थिति मानी जाती है और प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक मानी जाती है। इस प्रकार जैन दर्शन का विचार है कि एक ही वस्तु को देखने की अनेक दृष्टियाँ हो सकती हैं, किन्तु सम्पूर्ण सत्य क्या है उसको देखने के लिये सब दृष्टियों का सङ्क्षेप आवश्यक है। यही तात्पर्य अनेकान्तवाद को 'सम्पूर्ण आदेश' या 'सकल आदेश' कहने का है। अब कुछ यहाँ जगत् में 'विकल' ही विकल आदेश हैं, सविकल्पक, खण्ड-खण्ड हैं। 'सकल' आदेश यहाँ सब दृष्टियों को मिलाने पर बनता है, जिसका 'अनेकान्त' प्रतीक है। किसी वस्तु की सत्ता या असत्ता के विषय में हम केवल यही कह सकते हैं (१) शायद है (२) शायद नहीं है। (३) शायद है और नहीं है (४) शायद अवश्य है (५) शायद है और अवश्य है (६) शायद नहीं है और अवश्य है (७) शायद है, नहीं है और अवश्य है। इन तीनों में सप्तभोगों

(१) विगुह नैयायिक दृष्टिकोण से अन्य महत्वपूर्ण ग्रन्थ हैं, भद्रबाहूकृत 'दर्शन-चैकान्तिरुत्तिर्मुक्तिः', सिद्धमेन दिवाणर कृत 'न्यायावतारः', माणिक्य नन्दि कृत 'परोक्षामुक्त सूत्र', देवगूरिगुप्त 'प्रमाणनयनत्यागकार' आदि ।

नय^१ भी कहते हैं। कुछ विद्वानों ने इस नय की सदेहवादी व्याख्या की है, जिससे सहमत होना कठिन है। अशेष ज्ञान को सिखाने वाले शास्ता सदेह को सिखायेंगे, यह सम्भव नहीं। सजय बेलट्टिपुत्त के विचारों की झलक सप्तभगी-नय में देखना ठीक नहीं है। हमारी समझ में अशेष ज्ञान, केवल ज्ञान, को दिखाने का प्रयत्न इस सिद्धांत में किया गया है। वह दृष्टि में, किसी मत-वाद में, एकाश-निष्ठा सेवक ने के लिए है, जिसका उपदेश भगवान् बुद्ध ने भी दिया था। भगवान् बुद्ध ने 'है' और 'नहीं' की कोटियों का परिवर्जन करके तत्त्व को अव्याकृत कर दिया था, मध्यम मार्ग को स्वीकार किया था। उदारता और अविवाद धर्म की उसी दृष्टि की अभिव्यक्ति अनेकान्त के रूप में हुई है, ऐसी हमारी विनम्र धारणा है।

औपनिषद आत्मैकत्वविज्ञान का मानदण्ड लेकर नापने वाले मनीषी डा० राधाकृष्णन् ने जैन दर्शन के अनेकान्तवादी यथार्थवाद को बीच मार्ग में पड़ाव डालना ठहरा दिया है^२। आचार्य शंकर ने भी इसी कारण जैन दर्शन को 'असंगत' कहा था।^३ पर हमारे पास वैसा पैमाना नहीं है। अतः वैसी बात हम नहीं कह सकते। मानवतावादी जैन दर्शन जब आत्मवाद के झमेले में पड़ा तो उसे बीच पड़ाव में ठहरने पर ही सतोष करना पड़ेगा। या वेदान्त में मिल कर अपनी पृथक् मत्ता खो देनी पड़ेगी। दूसरी कोई गति नहीं है। श्रमण धर्म अपने मौलिक रूप में सावना-मार्ग ही था, सम्यक्त्व का धर्म ही था। भगवान् महावीर ने जब 'स्यादस्ति स्यान्नास्ति' कहा था तो पूर्ण सत्य के प्रस्थापन में यह उनके द्वारा दूसरे मतों को अपेक्षा देने के परिणाम स्वरूप ही था। 'यही सत्य है' (इदमेव सच्च-सूर—सुत) इस विवाद की शान्ति का वह एक

(१) स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्तिनास्ति, स्यादवक्तव्य, स्यादस्ति च वक्तव्य, स्यान्नास्ति चावक्तव्य, स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्य।

(२) निलाइये, 'One thing, however, is clear, that it is only by stopping short at a halfway house that Jainism is able to set forth a pluralistic realism'
राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलासफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ३४०

(३) असंगतमिदमार्हतं मतम् । ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य २।२।३; आर्हतमपि मतमसंगतम् । ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य २।२।३६

उपाय ही था। एक ही वस्तु में दो विरोधी स्वभाव एक साथ नहीं रह सकते, यह कह कर शंकर ने 'सत्त्वमयी नय' की समालोचना की है।^१ पर यह समालोचना तो ज्ञान की व्यवहारावस्था की है। शंकर भूल जाते हैं कि 'नष्ट भगीनय' 'सकलादेव' को देने का प्रयत्न है, अपरिच्छेद ज्ञान को दिवाने का प्रयत्न है, वह निश्चय - नय है। उसे सहानुभूतिपूर्वक समझने का प्रयत्न न कर के उनकी अनिश्चयवादी व्याख्या कर देते हैं^२ और उनके अनुकरण पर प्रायः सभी वैदिक विद्वान् आज तक ऐसा करते आए हैं। 'अनेकान्त' परिनिष्पन्न सत्य है, परमार्थ सत्य है और इस रूप में विरोधी भाषा का प्रयोग स्वयं वैदिक दर्शन में भी है। 'अमच्च मच्च'^३। पर श्रमण-साधना अपनी अन्य मान्यताओं के साथ न्याय करने हुए यहाँ नहीं जा सकती थी। बौद्ध दर्शन ने तो आत्मवाद से ही पीछा छोड़ा लिया, परन्तु प्रकारान्तर से अद्वय तत्व की निद्रि उसने भी की। 'निर्गुण' से भी अधिक बलवान् और वरिष्ठ 'शून्य' उनमें खड़ा कर दिया। अतः 'सर्वप्रमाणविप्रतिपदि' भले ही उसके सबध में श्रमपूर्वक कह दिया गया हो, बीच के पड़ाव जैसी कोई बात उनके मध्य में कभी नहीं बनी जा सकती थी। बन्धुत जैन दर्शन भी बीच का पड़ाव नहीं है। वह तो पूर्ण सत्य था, केवल ज्ञान का, गवेषी है। और उनकी खोज करते हुए वह भी उस अभेद निष्ठा पर पहुँचा है जो सम्पूर्ण वेदान्तों का लक्ष्य है। आत्मा की आधारभूत एवता ही 'समयमार' का विषय है। अतः डा० राधाकृष्णन् के मत में हम सर्वांग में नहमत नहीं हैं। फिर क्या जीव-दया के आत्यन्तिक उपदेव के द्वारा जैन दर्शन ने आत्मा की अभिधता और एवता की प्रकारान्तर में निद्रि नहीं की है ? जैन दर्शन-साधना का केन्द्रीय विचार है यन्तुत चीतरागता। सम्पूर्ण चीतरागता जैन-दर्शन का लक्ष्य है। अहिंसा और अनेकान्त उसके दाये-दाये स्थित हैं। वह विविध साधना मान्यता के नेत्र को निवारने वाली है। 'मानुसत भवे मृज' मनुष्यता ही मर्य यन्तु है, यह जो कहा गया है, यही बन्धुत जैन दर्शन की प्रवृत्ति स्थिति है, उनका आत्मवाद नहीं। और यही पर बौद्ध दर्शन और जैन दर्शन दोनो मिलते हैं। दोनों का लक्ष्य मान्य है, वह मान्य जो पूर्ण विमुक्त है, केवल है, जैन है।

(१) वेत्तिवे द्रष्टृसूत्र शाबर भाष्य २।२।३३-३४

(२) अनिर्यागितरूप ज्ञानं सत्यमान्यदप्रनापन्नेव स्यात्। द्रष्टृसूत्र-शाबर भाष्य २।२।३३

(३) गू० १०।५।७, मिन्द्रजै। सत्त्वान्तु। वैशेषिक सूत्र १।१।४

जिसके आस्रव क्षय हो गए हैं^१, कषायो से जिसने विमुक्ति प्राप्त की है^२, आस्रव-निरोध रूप सवर के द्वारा जिसने निर्जरा की प्राप्ति की है^३, मोह का उच्छेदन कर ज्ञान-दर्शन के आवरणों को हटा कर जिसने केवल परिपूर्ण अवस्था को प्राप्त किया है^४। यही मुक्त पुरुष अर्हत् बौद्ध और जैन दोनों दर्शनों का लक्ष्य है। अतः बौद्ध और जैन दोनों 'अर्हती' दृष्टिया हैं। मानुषत्व की साधना दोनों की अपनी मौलिक पैतृक गोचर-भूमि है, जहाँ से दूर जाने में भय है। जैन साधक का मौलिक विषय बौद्ध साधक के समान यह भावना करना था कि 'मुझे मोह की सेना को किस प्रकार जीतना चाहिए,^५ उसकी मूल साधना थी यह अनुभूति करना कि 'मैं स्वयं साक्षात् धर्म हूँ'^६। यही ध्यामण्य का मूल उद्देश्य था, नयों और द्रव्यों का विवेचन नहीं, आत्मा के सिद्धान्तों का प्रख्यापन नहीं। राग के प्रहाण और अयम प्राप्ति के लिए श्रमण साधना का प्रवर्तन हुआ था जो दुःखक्षय का एकमात्र मार्ग है। भगवान् बुद्ध ने राग, द्वेष और मोह को अकुशल मूल कहा था और इनके आत्यन्तिक क्षय को निर्वाण। वीतरागता का इसके अलावा और सदेश क्या है? भगवान् बुद्ध ने कहा था कि रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान में अपने को मत खोजो, वहाँ अपना नहीं मिलेगा, वह पर वस्तु है, उसे छोड़ दो और यही बात प्रकारान्तर से जैन साधना के 'स्व' और 'पर' के भेद-विज्ञान में है। जब यह लेखक प्रवचन-सार की इन गाथाओं को पढ़ता है तो उसे भान ही नहीं रहता कि वह अनात्म की भावना कर रहा है या जैन दर्शन के भेद-विज्ञान की।

णाह देहोण मनो ण चैव वाणी ण कारण तेसिं । कत्ता ण पा कारयिदा अनुमन्ता त्वं कर्तृणाम् ॥ णाह होमि परेसिं ण मे परे णत्थि मज्झमिह किंचि इति णिच्छिदो जिदिन्दो जादो जघजादरूपघरो ।^७ इनका हिन्दी अनुवाद है,

(१) देखिये तत्त्वार्थ-सूत्र ९।१

(२) तत्त्वार्थ-सूत्र ८।१

(३) तत्त्वार्थ-वृत्ति १।४

(४) तत्त्वार्थ-सूत्र १०।१; बौद्ध दर्शन के अनुसार 'अर्हत्' के लक्षणों के लिये देखिये पीछे पृष्ठ ६०७-६०८

(५) देखिये प्रवचन सार, गाथा ८०

(६) देखिये प्रवचन सार, गाथा ९२

(७) गाथाएँ संख्या १६०-१६१

“मं न देह हँ, न मन हँ, न वाणी हँ, न उनका कारण हँ । मैं करने वाला नहीं हँ, न कराने वाला और न कर्ता का अनुमोदक । मैं दूसरे का नहीं हँ, दूसरे मेरे नहीं हँ । इस लोक में मेरा कुछ भी नहीं है, ऐसा निश्चयवान् जितेन्द्रिय पुरुष सत्य के मूलभूत स्वरूप को धारण करने वाला होता है ।”

बौद्ध और जैन दर्शन के मिलन की सर्वोत्तम भूमिका भी यही है।

उ-बौद्ध दर्शन और न्याय-वैशेषिक

भारतीय दर्शन में न्याय दर्शन के दो स्वरूप हम देखते हैं, एक तो वह स्वरूप जो गौतम के न्याय सूत्र और के उस पर वात्स्यायन भाष्य को लेकर उसी की परम्परा में प्रवृत्त होता है और प्रवृत्त ‘न्याय उपोद्घात दर्शन’ की मजा पाता है। नव्य न्याय को हम इसी परम्परा में ननिविष्ट मानते हैं। दूसरा रूप न्याय वा वह है जिसमें प्रत्येक भारतीय दर्शन सम्प्रदाय अपनी-अपनी एक अलग न्याय-परम्परा रखता है और इसी अर्थ में हम ‘बौद्ध न्याय’, ‘जैन न्याय’ आदि जैसी बातें कहते हैं। भारतीय न्याय शास्त्र का ऐतिहासिक अध्ययन प्रायः तीन प्रमिक युगों में किया जाता है, यथा प्राचीन न्याय, मध्ययुगीन न्याय और नव्य न्याय। इन में से बौद्ध न्याय उन युग की देन है जिसे हम मध्ययुगीन न्याय कहते हैं। यहाँ जब हम बौद्ध दर्शन और न्याय—(या न्याय-वैशेषिक) दर्शन के पारम्परिक सम्बन्ध की बात करते हैं, तो उसका तात्पर्य एक तो बौद्ध दर्शन में न्याय के जिस स्वरूप को ग्रहण किया गया है उनके प्रस्थापन से है और दूसरे गौतमीय न्याय की परम्परा के साथ उनका जो मध्यम और सम्पर्क गतान्दियो तक चलता रहा, उनके किञ्चित् दिग्दर्शन से भी है।

न्याय और वैशेषिक दो दर्शन न होकर एक ही दर्शन हैं। न्याय का प्रस्तावित विषय यद्यपि अन्यन्त विस्तृत है^१, किन्तु विशेषणः प्रमाण-मगीक्षा को ही उसने अपना विषय बनाया है। वैशेषिक का न्याय-वैशेषिक दर्शन विषय ‘प्रमेय’ वस्तु का ज्ञान सम्पादन करना है। अतः (‘प्रमेय दर्शनों’) पर दोनों ही दर्शन विशेषण और नमीक्षा के माधनों के द्वारा ब्राह्म जगत् के ज्ञान को प्राप्त करने के तरीका के अन्तर्गत एक स्वरूप उस ज्ञान पर विचार करने हैं। न्याय-दर्शन से ऐतिहासिक और तार्किक सम्बन्ध का उद्देश्य मान्य है, यह निश्चय पूर्ण तथ्य है जिससे निम्नलिखित ज्ञानी

नहीं हो पाया है। किन्तु यह निश्चित है कि उपनिषदों के काल से पहले ही अनेक प्रकार के सवादों की परम्परा भारत में चली आ रही थी जिनमें नैयायिक ढंग से वैदिक अर्थों के निर्णय करने का प्रयत्न किया जाता था। इन्हीं सवादों के युग में न्याय का प्राचीनतम साहित्य लिखा गया। किन्तु फिर कब प्राप्त की, इस दर्शन ने वैशेषिक दर्शन के साथ एकात्मकता इसका ठीक निर्णय हमारे वर्तमान ज्ञान की अवस्था में नहीं किया जा सकता। किन्तु यह निश्चित है कि अनेक उत्तरकालीन ग्रन्थ यथा केशव मिश्र-रचित तर्क भाषा, शिवादित्य-कृत सप्तपदाथी एवं विश्वनाथ कृत भाषा परिच्छेद आदि दोनों दर्शनों को एक ही दर्शन मानते हैं। तत्त्व-दर्शन में 'पीलुपाक' वनाम 'पिठर पाक' जैसे विषय को लेकर एवं प्रमाण भीमासा के क्षेत्र न्याय के द्वारा चार प्रमाणों और वैशेषिक के द्वारा केवल दो प्रमाणों की स्वीकृति के रूप में कुछ छोटे-मोटे विभेदों के अतिरिक्त मूलभूत बातों में दोनों में कोई अन्तर नहीं है। अतः अपने विषय के प्रसंग में हम इन दोनों दर्शनों को एक ही दर्शन के अंग मानकर प्रवृत्त होंगे।

न्याय-दर्शन का इतिहास डाक्टर विद्याभूषण ने तीन भागों में विभक्त किया है, यथा प्राचीन न्याय (६५० ई० पू० से १०० ईस्वी तक) मध्य युगीन न्याय (१०० ई० से १२०० ई० तक) तथा नव्य न्याय (१०० ईस्वी) कहने की आवश्यकता नहीं कि इनमें से हमारे प्रयोजन के लिए केवल प्राचीन न्याय और मध्ययुगीन न्याय ही अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। महर्षि गौतम या अक्ष-पाद के न्याय सूत्रों के बाद दूसरा महत्वपूर्ण ग्रन्थ न्याय-साहित्य में वात्स्यायन का न्याय भाष्य है जिसके बाद से ऐतिहासिक रूप से बौद्ध न्याय और गौत-भीय न्याय में सघर्ष प्रारम्भ होने लगता है। वात्स्यायन ने अपने न्याय भाष्य में 'उपाय कौशल्य' और 'विग्रह व्यावर्तनी' ग्रन्थों के रचयिता नागार्जुन के मतों का खण्डन किया था। हम जानते हैं कि न्याय सूत्र ४।२।२६ में विज्ञानवाद का खण्डन उपलब्ध है और न्याय सूत्र ४।१।४०, ४।१।४८ और ४।१।३४-३५ शून्यवाद का प्रत्याख्यान करते हैं, अतः एक प्रकार से तो न्याय-सूत्रों से ही बौद्ध दर्शन के साथ नैयायिकों के सघर्ष का मूलपात हो जाता है। किन्तु इस विषय में एक परम्परा का प्रवर्तन तो वात्स्यायन ने ही किया। वात्स्यायन ने जब नागार्जुन के मतों का खण्डन किया और विज्ञानवाद और शून्यवाद को अपनी समालोचना का विषय बनाया तो बौद्ध आचार्य दिङ्नाग ने वात्स्यायन के खण्डनों का तीव्र उत्तर अपने 'प्रमाणसमुच्चय', 'न्याय-प्रवेश', 'हेतुचक्र हमर',

‘आलम्बन परीक्षा’ और ‘प्रमाण शास्त्र प्रवेश’ जैसे ग्रन्थों में दिया जिसका फिर प्रत्याख्यान गौतमीय न्याय की परम्परा में उद्योतकर ने अपने ‘न्याय-वार्तिक’ में वात्स्यायन की स्थिति का समर्थन करते हुए किया। किन्तु उद्योतकर भी बिना आक्रमण किए हुए नहीं रह सके। दिङ्नाग को अपना एक समर्थक मिला। बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति ने अपने ‘न्यायविन्दु’ में उद्योतकर के मतों का खण्डन कर दिङ्नाग की स्थिति का समर्थन किया। नवी शताब्दी में बौद्ध आचार्य धर्मांतर ने ‘न्यायविन्दु-टीका’ लिख कर एक और नया प्रत्याक्रमण नैयायिकों पर किया। इधर से भी प्रतिरोध करने वाले ‘सद-तन्त्र स्वतन्त्र’ मनीषी वाचस्पति मिश्र जैसे गम्भीर पण्डित और विचारक आए जिन्होंने अपनी ‘न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका’ में बौद्ध आचार्यों के मन्तव्यों का निराकरण किया और बौद्धों के ‘दुस्तर’ ‘कुनिवन्ध’ रूपी पक में फँसी उद्योतकर की वाणीरूपी गायों के उद्धार के द्वारा पुण्य-सचय का दावा किया^१। धर्मकीर्ति आदि बौद्ध विचारकों के मतों का खण्डन करने के लिए दसवीं शताब्दी में उदयन ने अपने ‘आत्मतत्त्व विवेक’ की रचना की जिसमें प्रधानतः बौद्ध नैरात्म्यवाद का खण्डन किया गया। उनकी ‘कुसुमाञ्जलि’ ने तो निश्चय ही ईश्वर की सिद्धि करने में नैयायिक साहित्य में अत्यन्त स्याति पाई। इसके बाद भी न्याय पर ग्रन्थ लिखे जाते रहे, किन्तु ग्यारहवीं शताब्दी के बाद बौद्ध आचार्यों की परम्परा ही विलकुल न रह गई, अतः दोनों तरफ से एक दूसरे के प्रति स्पष्ट लक्ष्य किया हुआ हम साहित्य नहीं पाते, यद्यपि नैयायिक ग्रन्थ जो इसके बाद भी लिखे जाते रहे उनमें भी परम्परा के अनुसार बौद्ध सिद्धान्तों का खण्डन होता ही रहा, किन्तु ऐतिहासिक सम्बन्ध तो इन दो दर्शनों का प्रायः उदयन के काल से ही समाप्त हो जाता है। जिन दो दर्शनों का इतना सुविस्तीर्ण पारस्परिक ऐतिहासिक सम्बन्ध हो उनके सिद्धान्तों के पारस्परिक सम्बन्ध को समझना कुछ सरल काम नहीं है। फिर ‘न्याय भाष्य’ और ‘न्यायवार्तिक’ जैसे ग्रन्थों की दुर्लभ शैली और विचार-क्लिष्टता तो दर्शन के साधारण विद्यार्थियों को भय दिलाने वाली है जिम प्रकार पाणिनि को जाने बिना जैसे संस्कृत जानने की

(१) मनीषी आचार्य फण्णापूर्वक मार्मिक शब्दों में कहते हैं। “यदलम्भि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिवन्धपकमग्नानाम् । उद्योतकरगवीनाम् अतिजरतीना समुद्धरणात् ॥ न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका १।१।१

विडम्बना करना व्यर्थ है उसी प्रकार यदि कोई यह कह दे कि वात्स्यायन को जाने बिना भारतीय दर्शन के विषय में जानकारी की विडम्बना व्यर्थ है, तो निश्चय ही बहुतो का धैर्य टूट जायगा। फिर बौद्ध आचार्यों के विषय में तो कहना ही क्या, जिनके सूक्ष्म प्रतिवादो की कोई उपमा ही नहीं है।

न्याय दर्शन इतना प्रभावशाली दर्शन है कि हम चाहे अन्य किसी भारतीय दर्शन को बौद्ध रंग से उपरक्त कर सकें, किन्तु यह दर्शन तो एक क्षण भी अपने मस्तक को नीचा करना नहीं चाहता ताकि एक छोटा सा टीका भी बौद्ध लक्षण का हम इसके मस्तक पर लगा सके। चाहे इसके सिद्धान्तो में भले ही वेदान्त की-सी आध्यात्मिकता न हो, सांख्य की-सी दार्शनिक गम्भीरता न हो, और भले ही अनेक स्थानो में अविवाद रूप से बौद्धो या अन्य विरोधियो के द्वारा इसे निगृहीत हो जाना पडा हो, किन्तु पराजय किसे कहते हैं, यह तो इस तत्त्व-चिन्ता ने कभी जाना ही नहीं। छल, वितण्डा, जल्प और निग्रहस्थान ऐसे ढग भी तो निकाल रखे हैं जिनसे पराजय कभी हाथ लग ही नहीं सकती। परन्तु इसीलिये इस दर्शन की सत्य-निष्ठा भी पूरी हृद तक नहीं जा सकी है। हम देख चुके हैं कि किस प्रकार भगवान् बुद्ध ने एक तार्किक से सलाप करने से पूर्व उसे सत्य निष्ठा रखने के लिये आगाह कर दिया था।

वस्तुतः न्याय-दर्शन अपने ही बनाये तर्क-जालो में मकड़ी की तरह फँस जाता है। न्याय को जब तक बाहरी सत्यनिष्ठा और आध्यात्मिक दृष्टि का का आश्रय न होगा वह अपना उद्देश्य पूरा न कर सकेगा। वह 'कुतर्क' बन जायगा, जिसकी ओर आचार्य शंकर ने भी कई बार अपने भाष्यो में संकेत किया है। 'नैयायिक' नाम लेते ही आज भी एक तीव्र तर्कशील प्रतिवादि-भयकर व्यक्तित्व हमारी दृष्टि के सामने आ जाता है। वही राज-भोजन से पुष्ट पहलवान की उपमा।^२ अब जिन-जिन विषयो को लेकर नैयायिको और बौद्ध आचार्यों में वाद-परम्पराएँ चली, उनका कुछ निदर्शन हमें करना चाहिए।

सबसे पहले हम प्रमाण मीमांसा पर आते हैं। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, प्रमाण-मीमांसा ही न्याय-शास्त्र का केन्द्रीय विषय है। प्रमाण के अधीन

(१) देखिए पीछे पृष्ठ २३६

(२) देखिए पीछे पृष्ठ २३६

ही प्रमेय की सिद्धि है। 'मानाधीना भेयसिद्धि'। अतः प्रमाण मीमांसा किसी भी 'भेय' या सिद्धान्त की सिद्धि के लिए सब से पहले तो प्रमाण विषयक परीक्षा ही आवश्यक होती है। न्याय दर्शन ने प्रमाणादि सोलह पदार्थों के 'तत्त्व-ज्ञान' से निःश्रेयस की सिद्धि सम्भव मानी है और बौद्ध नैयायिक धर्मकीर्ति ने भी कहा है 'सम्यग्ज्ञानपूर्विका सर्वपुरुषार्थसिद्धि'। जब यह 'तत्त्व-ज्ञान' या 'सम्यक् ज्ञान' इतनी आवश्यक वस्तु है, तो फिर हम पहले यही क्यों न देखें कि 'सम्यक्' ज्ञान या 'तत्त्वज्ञान' है क्या? उसका स्वरूप क्या है? और उसके उपकरण कौन-से हैं? कैसे वह उत्पन्न होता है, और कैसे उसकी परीक्षा होती है? इन प्रश्नों के उठाए जाने के परिणाम स्वरूप ही प्रमाण विज्ञान का आविर्भाव होता है। प्रमाण अर्थात् प्रमा का करण। किन्तु यह प्रमा क्या है और करण क्या है, इस पर भी विचार का अन्त नहीं। किन्तु इनमें अभी न पड़कर हमें सिर्फ यही जानना चाहिए कि न्याय ने केवल चार प्रमाण माने हैं, यथा प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द^१। 'इन्द्रिय और अर्थ या विषय के सनिकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को, जिसमें सन्देह न हो और जो व्यभिचारी भी न हो, प्रत्यक्ष कहते हैं'^२। प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है, निर्विकल्पक और सविकल्पक। प्रत्यक्ष ज्ञान के 'करण' को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं। करण अर्थात् असाधारण कारण। चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और त्वक् एवं मन^३ इन्द्रिया प्रत्यक्ष ज्ञान की हेतु हैं। इन्द्रिय और अर्थ के सनिकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। जब आत्मा का मन से, मन का इन्द्रिय से और इन्द्रिय का अर्थ या विषय से सयोग होता है, तब प्रत्यक्ष अनुभव होता है। प्रथम जब हम किसी पदार्थ को देखते हैं तो उसके रूप आकार आदि की ही प्रतीति हमें होती है। केवल चक्षु आदि इन्द्रियो से, बुद्धि के द्वारा क्रिया प्रारम्भ करने से पहले, जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसे 'निर्विकल्पक' (अव्यपदेश्य) प्रत्यक्ष कहते हैं। इस प्रत्यक्ष में पदार्थ के जाति, गुण आदि का अलग-अलग अनुभव नहीं होता। किन्तु उनके केवल 'स्वरूपमात्र' का ही ज्ञान होता है। सविकल्पक ज्ञान में पदार्थ किस श्रेणी या नाम का

(१) न्यायसूत्र १।१।३

(२) न्यायसूत्र १।१।४

(३) वात्स्यायन 'मन' को एक इन्द्रिय ही मानते हैं, देखिए न्यायभाष्य १।१।१६

करना हमारी अपनी कल्पना का काम होगा । किन्तु नैयायिकों के अनुसार पदार्थ अपने नाम, गुण आदि के साथ ही विभासित होता है, विशेषण-विशेष्य भाव सदा रहता है और सामान्य की भी स्थिति है क्योंकि जो कुछ सत् है, वह क्षणिक नहीं है किन्तु उसमें एक में अनेकता की और अनेक में एकता की सतत अनुभूति होती है । इस विषय को लेकर नैयायिकों ने वास्तव में बौद्ध आचार्यों की बड़ी भूलों को सुधारा है, उसी प्रकार जैसे कि बौद्धों के बहुत से मतों से उन्होंने स्वयं लाभ उठाया है । अब हम प्रत्यक्ष प्रमाण के एक दूसरे दृष्टिकोण पर आते हैं । जैसा कि हमने पहले कहा, प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के लिए नैयायिकों के अनुसार आत्मा का मन से, मन का इन्द्रिय से और इन्द्रिय का अर्थ से सनिकर्ष होना जरूरी है । इन्द्रियार्थ-सनिकर्ष प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है किन्तु यदि मन कहीं दूसरी जगह हो तब देखते और सुनते हुए भी उनका प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए उपर्युक्त त्रिविध सनिकर्ष अत्यन्त आवश्यक है । बौद्ध नैयायिकों का कहना है कि चक्षु और श्रोत्र इन्द्रिया अपने विषयों के प्रत्यक्ष सनिकर्ष में नहीं आती, किन्तु दूर से ही वे उनकी अनुभूति करती हैं । नैयायिक इसका प्रत्युत्तर इस प्रकार देते हैं कि चक्षुरादि इन्द्रियों से तात्पर्य स्थूल इन्द्रियों से नहीं किन्तु उनके 'अधिष्ठान' से है जो 'तेज' रूप होता है जिससे ही प्रकाश जा कर पदार्थ के सम्पर्क में आता है और इसीलिए हमें दिशा, दूरी और स्थिति का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । बौद्ध आचार्यों ने नैयायिकों के इन्द्रियार्थ-सनिकर्ष को इन आपत्तियों का विषय बनाया है (१) जिस इन्द्रिय से हम देखते हैं वह तो आख की पुतली है, फिर यह पुतली किस प्रकार एक पदार्थ के साथ सनिकर्ष में आ सकती है, जो दूर स्थित है (२) चक्षु इन्द्रिय तो पर्वत जैसे बड़े पदार्थ का भी साक्षात् करती है । यदि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियार्थ-सनिकर्ष आवश्यक हो तो एक छोटी सी आख की पुतली के लिए इतने बड़े पर्वत के सम्पर्क में आना किस प्रकार सम्भव है ? (३) चक्षु इन्द्रिय को चन्द्रमा का प्रत्यक्ष ज्ञान सम्पादन करने एव एक पेड़ की चोटी को देखने में समान समय लगता है, यदि इन्द्रिय का अर्थ में सनिकर्ष में आना आवश्यक ही हो तो यह किस प्रकार सम्भव हो सकता है ? (४) यदि इन्द्रिय और अर्थ का सनिकर्ष ही प्रत्यक्ष ज्ञान में होता है, तो हम शीशे के उम तरफ की चीज को भी क्यों देखते ? दिशा और दूरी का देखना भी तो प्रत्यक्ष न होकर केवल अनुमान से ही ज्ञेय है ।

नैयायिकों ने बौद्धों के इन आक्षेपों का उत्तर इस प्रकार दिया है (१) जो कुछ भी एक पदार्थ को दिखाता अथवा उसका ज्ञान कराता है उसे उसके सम्पर्क में आना ही चाहिए, अतः इन्द्रिया 'प्राप्यकारी' अर्थात् अपने विषयों के सम्पर्क में आने वाली होनी ही चाहिए। दीपक उसी वस्तु को उद्भासित करता है जिसके सम्पर्क में वह आता है। इसी प्रकार चक्षु इन्द्रिय जो 'तेज' स्वरूप होती है, आख की पुतली से पदार्थ की ओर सम्पर्क प्राप्त करने के लिए जाती है (२) आख की पुतली से निकला हुआ प्रकाश फैल कर पदार्थ को आच्छादित कर लेता है। (३) दूर और समीप के पदार्थों के देखने में समय की भी अधिकता और अल्पता होती है, यद्यपि इसका अनुभव हमें नहीं होता (४) शीशा आदि पदार्थ ऐसे होते हैं जिनके बीच में होकर देखा जा सकता है, अतः वे चक्षु के प्रकाश को नहीं रोकते। 'न्याय कन्दलीकार' का कथन है कि यदि बिना इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष हुए हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर पाते तब तो दीवाल के उस तरफ की वस्तुओं का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होना चाहिए था, किन्तु ऐसा नहीं होता। उद्योतकर का कथन है कि इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से तात्पर्य सम्पर्क से नहीं किन्तु विषय और इन्द्रियों के केवल एक निश्चित सम्बन्ध में स्थित होने से है। इसी प्रसंग में एक अन्य महत्वपूर्ण बात हमें अवश्य देख लेनी चाहिए। इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष नैयायिकों ने छ प्रकार का बताया है, यथा सयोग, सयुक्त समवाय, सयुक्त-समवेतसमवाय, समवाय, समवेत समवाय और विगोपणता। यहाँ हमें अन्तिम से ही प्रयोजन है। नैयायिकों का कहना है कि जब हम घड़े का अभाव देखते हैं तब हम उस फर्श का प्रत्यक्ष करते हैं जिसमें घड़े के अभाव की विशेषणता सन्निविष्ट है, अर्थात् घड़े का अभाव खाली फर्श की विशेषता दिखाता है और इस प्रकार विशिष्ट फर्श का हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं। भूतल तो विशेष्य है जो धटाभाव से विशिष्ट है, अतः विशेषण के सम्बन्ध से हमें विशिष्ट का प्रत्यक्ष होता है। यहाँ बौद्ध आचार्यों का यह कहना है कि यदि इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष होने पर ही हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो फिर वस्तुओं के अभाव के साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष कैसे हो सकता है? यही समस्या स्वभावतः हमें बौद्ध आचार्यों और नैयायिकों के अभाव सम्बन्धी सिद्धान्त की ओर ले आती है जो भारतीय दर्शन

में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है। अभाव का नैयायिकों के अनुसार स्वरूप क्या है और बौद्ध आचार्य उससे क्या समझते हैं, यह विषय बहुत विस्तृत और गूढ़ है, किन्तु हमें यहाँ केवल निर्देश मात्र करना है, क्योंकि यदि बौद्ध आचार्यों और नैयायिकों की परस्पर वादविवाद सम्बन्धी समस्याओं में एक सूची भी बनाई जाय तो वह भी एक पुस्तक के आकार में होगी। कोई ऐसा विषय नहीं, उस सूक्ष्म विषय का प्रभेद नहीं जिसमें नैयायिकों और बौद्धों में परस्पर विभेद नहीं हो, और फिर दोनों में ही सूक्ष्म विश्लेषण, मनोवैज्ञानिक समस्याओं के साथ उनको मिलाकर उनके कठिन प्रज्ञापन और स्वयं अपने-अपने आचार्यों के मतों में भी कहीं-कहीं अनेक मतों की उपलब्धि, आचार्यों की बातें ऐसी हैं जो एक सामान्य और स्पष्ट विवेचन को असम्भव बना देती हैं। श्रुति में रजत क्यों दिखलाई पड़ता है? शून्यवादी कहते हैं कि असत् से सत् की ख्याति होती है, अतः वे असत्ख्यातिवादी हैं। विज्ञानवादी, जिनके लिए विज्ञान या विचारों को छोड़ और किसी वास्तविक पदार्थ की सत्ता ही नहीं 'आत्म-ख्याति' वादी हैं। नैयायिक 'अन्यथा ख्याति' वादी हैं। उनके अनुसार गुण और गुणी में समवाय सम्बन्ध रहता है। दोनों को अलग-अलग नहीं देखा जा सकता। इसलिए पहले देखी हुई रजत के प्रत्यक्ष के इस समय मन में उदय हो जाने के कारण श्रुति के ऊपर उन गुणों का आरोप कर दिया जाता है। अन्यथा ख्याति की आलोचना करते हुए बौद्ध विचारक कहते हैं कि इस प्रकार यदि 'अलौकिक' प्रत्यक्ष मान लिया जायगा तब तो प्रत्येक मनुष्य ही सर्वज्ञ हो जायगा और उसे हर समय हर पदार्थ का प्रत्यक्ष अनुभव होने लगेगा जैसा कि वास्तव में नहीं है। अब हम प्रत्यक्ष को छोड़ अनुमान प्रमाण सम्बन्ध दोनों के विचारों पर आते हैं। अनुमान प्रमाण का बड़ा पेचीदा सवाल है। अकेले नैयायिकों के द्वारा ही निर्दिष्ट उसके स्वरूप को समझना अत्यन्त कठिन बात है, फिर बौद्ध विचारकों के सम्बन्ध में उसका तुलनात्मक अध्ययन करना तो निश्चय ही मस्तिष्क को एक बड़ा भार देना है। किन्तु हमें तो केवल मोर्टल ही बातें देखनी हैं और वह भी जहाँ दोनों में विभेद है वही। अनुमति का कारण अनुमान प्रमाण है। यह अनुमान प्रमाण दो प्रकार का होता है, स्वार्थ और परार्थ। स्वार्थानुमान अपने लिए होता है और परार्थानुमान दूसरों को समझाने के लिए। परार्थानुमान में पञ्चावयव वाक्य की अपेक्षा होती है, यथा प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। यह न्याय का पञ्चावयव वाक्य

हैं जिसका निरूपण करना हमारा उद्देश्य नहीं। हमारा यहाँ इतना ही तात्पर्य है कि नागार्जुन ने अपने 'उपाय कौशल्य सूत्र' में केवल तीन ही अवयव माने हैं और अन्तिम दो की आवश्यकता नहीं समझी है। दिङ्नाग ने भी अपने 'न्याय-प्रवेश' में ऐसा ही किया है और धर्मकीर्ति ने तृतीय अवयव की भी आवश्यकता नहीं समझी है क्योंकि उनके अनुसार इतना ही कहना पर्याप्त है कि पर्वत अग्निवाला है, क्योंकि उसमें धूआँ है। अतः वे प्रतिज्ञा और हेतु से ही सब काम निकाल लेना चाहते हैं। वात्स्यायन और उद्योतकर इस प्रकार से अवयवों की सख्या घटाने के विरोधी हैं^१, यह तो इसी से स्पष्ट समझ लेना चाहिए कि बौद्धों ने उनकी सख्या घटाने का प्रयत्न किया है। किसी भी बात में ये मनीषी साथ-साथ मिलकर चलना नहीं चाहते। जब कि पञ्चावयव वाक्यों की सख्या को घटाने के वे पक्षपाती हैं, उदाहरण सम्बन्धी हेत्वाभासों की सख्या दिङ्नाग दस तक बढ़ाना चाहेंगे। इसी सम्बन्ध में हमें यह भी देख लेना चाहिए कि दिङ्नाग ने अनुमित वस्तु के ज्ञान के स्वरूप में प्रश्न उठाया है। नैयायिकों के अनुसार हम 'अग्नि' का अनुमान करते हैं। किन्तु दिङ्नाग के मतानुसार हम धूँएँ से अग्नि का निगमन नहीं करते, क्योंकि यह नवीन ज्ञान का अंग नहीं है ('तृतीय ज्ञान' रूप 'लिङ्ग परामर्श' को ही अनुमान कहते हैं) क्योंकि हम पहले से ही जानते हैं कि धूआँ अग्नि से सम्बन्धित है। फिर हम अग्नि और पर्वत के सम्बन्ध को भी अनुमान का विषय बनाते हुए नहीं कहे जा सकते क्योंकि इस सम्बन्ध का अर्थ ही है कि वहाँ दो वस्तुएँ हो, किन्तु वास्तव में तो वहाँ केवल पर्वत ही होता है और अग्नि का तो प्रत्यक्ष ही नहीं होता। अतः वास्तव में अनुमित वस्तु न तो पर्वत होता है और न अग्नि, किन्तु केवल 'अग्निवाला पर्वत' और यह केवल एक विचार है। इसके विपरीत नैयायिक दृष्टिकोण 'व्याप्ति' के सम्बन्ध में यह है कि सामान्य भी वास्तव में वस्तुभूत हैं (सामान्यस्य वस्तुभूतत्वात्) और उसके सम्बन्ध भी यथार्थ है (स्वाभाविकस्तु सम्बन्धो व्याप्ति)। सत्सार में सभी वस्तुएँ प्रमेय हैं अर्थात् प्रमाणों से जानने योग्य हैं और अभिधेय हैं अर्थात् वर्णन करने योग्य हैं। किन्तु इसके विपरीत दिङ्नाग का मत है कि ज्ञान प्रमेयत्व के वास्तविक सम्बन्धों को नहीं दिखाता। वाचस्पति मिश्र दिङ्नाग के इस

सम्बन्धी मतका उद्धरण करते हुए कहते हैं 'सर्वोऽयम् अनुमानानुमेयभावो बुद्ध्याखण्डेन धर्मधर्मिभावेन न वहि सत्त्वम् अपेक्षते?' अर्थात् सभी यह अनुमान-अनुमेय-भाव बुद्धि से ही आखण्ड है और वहि सत्त्व की अपेक्षा नहीं रखता। इस प्रकार हम देखते हैं कि फिर-फिर कर बौद्ध आचार्य अपने विज्ञानवाद पर आ जाते हैं और न्याय दर्शन, जो कि सभी वस्तुओं को प्रमेय और अभिधेय मानता है, बौद्ध विज्ञानवाद का खण्डन उपस्थित करता है। बौद्धों ने भी नैयायिकों के सामान्य सम्बन्धी सिद्धान्त के खण्डन करने में कोई कसर नहीं उठा रखी है। अब हम अनुमान प्रमाण से उपमान पर आते हैं। चूँकि उपमान प्रमाण में प्रत्यक्ष के सादृश्य का एक बड़ा भाग होता है, इसलिए दिङ्नाग इसे एक स्वतन्त्र प्रमाण नहीं मानते। नैयायिक तो इसे एक स्वतन्त्र प्रमाण मानते ही हैं, ऐसा हम पहले कह चुके हैं। शब्द प्रमाण के विषय में हमें यहाँ इतना ही जानना चाहिए शब्द और अर्थ के सम्बन्ध को लेकर नैयायिकों ने एक महान् विचारपरम्परा प्रवर्तित कर दी है और बौद्ध विचारकों का इसमें यही दान है कि उनके अनुसार शब्द वस्तु-भूत पदार्थों का निदर्शन नहीं करते बल्कि उनके अभाव का निदर्शन करते हैं ताकि वास्तविक अनुमित वस्तु का ज्ञान हो जाय। इस प्रकार उनके अनुसार जब हम 'गाय' कहते हैं तो यह केवल उन वस्तुओं का अभाव (अपोह) ही दिखाता है जो गायें नहीं हैं और इस तरह हम यह निगमन करते हैं कि शब्द 'गाय' वस्तु 'गाय' की ओर ही संकेत करता है।^१ प्रत्येक वस्तु में बौद्धों के कहने का एक विपरीत ढंग ही है। शब्द प्रमाण 'आप्तोपदेश' के रूप में परिभाषित किया गया है^२ और न्यायभाष्यकार ने यह अत्यन्त उदारतापूर्वक कहा है कि 'आप्त' जन केवल एक ऋषि और आर्य ही नहीं बल्कि म्लेच्छ भी हो सकता है।^३ नैयायिक वेदों को भीमासको के समान शाश्वत और नित्य नहीं मानते, वे तो 'इदं सर्वमसृजत ऋचो यजूषि' ऐसे वाक्यों पर ही अधिक जोर देते हैं, यद्यपि वात्स्यायन

(१) न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका १।१।५ में उद्धृत।

(२) विशेष विस्तार के लिए देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १०८

(३) न्यायसूत्र १।१।७ मिलाइये वंशेषिक सूत्र १०।२।९

(४) न्यायभाष्य १।१।७

ने इन दोनों में समन्वय विधान करने की भी चेष्टा की है^१। किन्तु इस सबसे बौद्धों को कोई प्रयोजन नहीं। वेद या किसी भी अन्य ग्रन्थ में स्वतः प्रामाण्यवृद्धि करना धर्मकीर्ति के लिए तो मनुष्यों की बुद्धि की जड़ता का एक लक्षण है ही, दिङ्नाग भी शब्द को एक स्वतन्त्र प्रमाण मानने को प्रस्तुत नहीं। वे तो प्रत्यक्ष में या अनुमान में ही इसका अन्तर्भाव सम्भव मानते हैं। बौद्धों ने असत्यता, परस्पर विरुद्धत्व और पुनरुक्ति के दोष वेदों पर लगाए हैं, जिनका उत्तर विस्तारपूर्वक न्यायभाष्यकार ने दिया है^२। यह कहना ही होगा कि दिङ्नाग और अन्य बौद्ध आचार्यों ने भी वृद्ध-वचनो को वेद के प्रमाण के समान ही स्वीकार किया है^३। इस प्रकार बौद्ध और नैयायिकों की प्रमाण-मीमांसा के क्षेत्र में हम सक्षिप्त रूप से देखते हैं कि नैयायिकों का एक प्रधान व्यवसाय उस प्रवृत्ति का खण्डन करना है जो ज्ञान के परस्पर विरुद्धत्व के स्वरूप पर जोर देती है और जिसके अनुसार विचार की सम्भवता ही प्रमाणित नहीं की जा सकती। हम जानते हैं कि इस प्रकार का मत माध्यमिकों के नाम से अधिक सम्बद्ध है किन्तु चूँकि, जैसा कि हम पहले भी कह चुके हैं, न्याय सूत्र और न्याय भाष्य में भी सर्ववैनाशिक मत का खण्डन उपलब्ध होता है, अतः इससे हम या तो यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि न्याय के ये पूर्वतम ग्रन्थ नागार्जुन के मतों का निराकरण न कर केवल एक परम्परा से चली आई हुई शून्यवाद की परम्परा का खण्डन करते हैं (जैसा कि महामति डा० राधा-कृष्णन् का मत है^४ और जिसकी और महामहोपाध्याय प० गोपीनाथ कविराज ने भी प्रवणता दिखाई है^५ या फिर हम यही कह सकते हैं कि ये दोनों ग्रन्थ न केवल बौद्ध आचार्य नागार्जुन के वाद की ही रचनाएँ हैं बल्कि सम्भवतः विज्ञानवादी आचार्य असङ्ग और वसुवन्धु के वाद की भी (वाचस्पति मिश्र जैसे न्याय के 'तात्पर्य' जानने वाले के साक्ष्य पर उनमें बौद्ध विज्ञानवाद

(१) न्यायभाष्य २।१।६८

(२) देखिये न्यायभाष्य २।१।५७-६८

(३) देखिये आगे पूर्वमीमांसा दर्शन का चिन्वेचन।

(४) देखिए उनकी इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ३६

(५) देखिए उनकी भूमिका डा० गंगानाथ झा के न्यायसूत्र-सभाष्य-अंग्रेजी अनुवाद में।

का खण्डन उपलब्ध होने से ।) । किन्तु यदि हम पहले मत को स्वीकार करते हैं (जैसा कि आधुनिक गवेषणा के प्रकाश में अधिकतर विद्वान् करना चाहेंगे) तो फिर शून्यवादियों या विज्ञानवादियों के मतों का, जिनका निराकरण न्यायसूत्र और न्यायभाष्य में मिलता है, हम नागार्जुन, असङ्ग और वसुवन्धु पर आरोप किस प्रकार कर सकते हैं ? हमें एक दिशा में तो निष्पक्ष दृष्टिकोण धारण करना ही पड़ेगा । हम दोनों ही तरफ से बौद्ध आचार्यों पर आक्रमण नहीं कर सकते । राघाकृष्णन्, दासगुप्त, प० गोपीनाथ कविराज और स्वर्गीय डाक्टर गगानाथ झा, ये सभी विद्वान् न्यायसूत्र और न्यायभाष्य को अपनी वास्तविक प्राचीनता देने के पक्षपाती हैं, जो ठीक ही हैं । किन्तु साथ ही ये सभी विद्वान् फिर अपनी पूर्व प्रतिज्ञाओं (नैयायिक प्रयोग) को भूल कर यह कैसे मान बैठने लगते हैं कि अमुक प्रकार से न्यायसूत्र और न्यायभाष्य नागार्जुन, असङ्ग और वसुवन्धु के सिद्धान्तों का अथवा सामान्य रूप से बौद्ध दर्शन का खण्डन करते हैं । यह तो इन बौद्ध आचार्यों के प्रति एक बड़ा अन्याय है । साथ ही समग्र बौद्ध विचार के प्रति भी । बौद्ध विचारकों के मतों की यदि हमें न्यायपूर्वक समीक्षा करनी है या यदि न्याय परम्परा अथवा अन्य आस्तिक दर्शनों की परम्पराओं के उद्भावकों या आचार्यों को करनी थी तो इसका केवल एकमात्र न्याय्य उपाय यही था और है कि उनके विचारों को उनके मौलिक रूप में प्रस्तुत कर समालोचना की जाय । जितने आस्तिक परम्परा के दर्शनकार या विचारक बौद्ध युग के बाद हुए उन्होंने प्रायः ऐसा ही किया है और यह भारतीय दर्शन की सत्यनिष्ठा बात है कि यहाँ के विचारकों ने किसी मत के विरुद्ध अपने मत को स्थापित करते हुए पहले पूर्वपक्ष के रूप में उस मत को उसके मौलिक रूप में और उसी के दृष्टिकोण के अनुसार उपस्थित कर दिया है । जो 'श्रीभाष्य' को पढ़ेंगे वे इस कथन की सत्यता प्रमाणित करेंगे । इसी प्रकार शङ्कर और वाचस्पति ने जिस स्पष्टता के साथ बौद्ध सम्प्रदायों के मतों का निदर्शन किया है, वे कितने निष्पक्ष और स्पष्ट हैं, यह भी हम आगे यथास्थान दिखाएंगे (वेदान्त दर्शन के विवेचन में) । यहाँ हमें यह कहना अपेक्षित है कि जो दर्शनकार स्वयं बौद्ध आचार्यों से पहले आए (जैसा कि न्यायसूत्रकार के विषय में मानते हैं) तो उनके द्वारा खण्डित सिद्धान्तों की एकात्मता हम बौद्ध आचार्यों के मतों के माध्यम से स्थापित कर सकते हैं ? यह तो उनके

प्रति निन्दा का प्रचार ही होगा जो सर्वथा मिथ्या और निर्मूल होगा। न्यायसूत्रो में सर्ववैनाशिको का खण्डन देख कर हम अधिक से-अधिक यही तो कह सकते हैं कि सर्ववैनाशिक या अभाववादी मत का खण्डन न्यायसूत्रो में किया गया है, हम अनविकृत रूप से न्यायसूत्रो में खण्डित अभाववाद का आरोप नागार्जुन पर तो नहीं कर सकते।^१ और निश्चय ही ऐसा ही हुआ है। यही कारण है कि सत्य होते हुए भी नागार्जुन के मत को उस स्वरूप में मानने के लिए, जिसका निदर्शन हम चतुर्य प्रकरण में कर आए हैं, भारतीय मस्तिष्क तैयार नहीं होता। इस विषय में अधिक कहना यहाँ अप्रासङ्गिक होगा। हम कुछ अपने मूल विषय से दूर चले गए, फिर उसी पर लौटते हैं। हा, तो न्यायभाष्यकार कहते हैं (और यह तर्क उनका वाद के विचारको ने भी कई बार दुहराया है—सबने ही वीद्वो पर उसका आरोप कर) कि यदि माध्यमिक इस बात को निश्चय ही मानता है कि कुछ नहीं सत्य है तो फिर कम-से कम इस सिद्धान्त की सत्यता को तो वह निश्चित मानता ही है तो फिर क्या इतना ही स्वीकार करने से उसका सर्ववैनाशिक स्वरूप नष्ट नहीं हो जाता और क्या वह स्वयं अपने ही विरुद्ध नहीं चला जाता। फिर माध्यमिको का यह कहना भी (वात्स्यायन के अनुसार) कि वस्तुओं के स्वभाव का ज्ञान नहीं हो सकता गलत है, क्योंकि वस्तुओं के विश्लेषण को तो विचार के द्वारा वे स्वयं (माध्यमिक) सम्भव मानते हैं। इस प्रकार की युक्तियों से न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक में माध्यमिक मत का खण्डन किया गया है।^२ विज्ञानवाद के विरोध में वात्स्यायन का मुख्य तर्क यह है कि यदि वाह्य पदार्थ वस्तुस्तत् न होते तो स्वप्न ही

(१) हां, जब तक कि हम डाक्टर विद्याभूषण के ही पदचिन्हों का अनुसरण कर न्यायसूत्र ४।१।३९; ४।१।४८; २।१।१-१९; ४।२।३२, २।१।३७; ४।२।३६; ३।२।११ (जिनमें कि माध्यमिक सूत्र और लकावतार सूत्र के सिद्धान्तों की ओर संकेत है) प्रक्षिप्त अंश करार न दे दें ! यह सभी कठिनाइयों से बचने का एक बड़ा अच्छा उपाय है ! इनके प्रक्षिप्त होने में क्या प्रमाण है, सिवाय इसके कि हम पहले से ही मान ले कि न्यायसूत्र नागार्जुन से पूर्व के हैं, जो तथ्य स्वयं अस्तिष्ठ है (गलत हम नहीं कहते !) । जो कुछ भी हो, देखिए डा० विद्याभूषण की 'हिन्दू आय इण्डियन लॉजिक, भूमिका, पृष्ठ १०

(२) देखिए न्याय भाष्य ४।२।२७ पर न्याय-वार्तिक

सम्भव नहीं हो सकते थे। स्वप्नो की विभिन्नता कारणों की विभिन्नता से ही हो सकती है^१। इसी प्रकार यदि यह जगत् सत्य न होता तो सत्य और असत्य का ज्ञान ही न होता।^२ प्रमाण का अर्थ ही 'प्रमा' करने वाला ज्ञान है। 'प्रमा' तो यथार्थ ज्ञान ही होता है।^३ जब वस्तुएँ ही यथार्थ नहीं हैं, तो उनका ज्ञान कहा से यथार्थ होगा? अतः प्रमाण का मानना ही वस्तुओं के यथार्थ रूप को स्वीकार करना है। 'प्रमाणस्य सकल-पदार्थ व्यवस्थापकत्वम्'^४। इस प्रकार अनेक युक्तियों से विज्ञानवाद और शून्यावाद का खण्डन नैयायिकों के द्वारा अपनी समग्र परम्परा में किया गया है, जिसकी कुछ झलक ही हम ऊपर दे सके हैं। अब हम प्रमाण भीमासा के क्षेत्र को छोड़कर ईश्वरकर्तृवाद, कारणवाद, क्षणिकवाद, आत्मवाद, नैरात्म्यवाद आदि समस्याओं को लेकर बौद्ध और न्याय दर्शनों के तुलनात्मक अध्ययन पर आते हैं।

न्याय के पूर्वतम स्वरूप को ईश्वरवादी होने में गावों और म्यूर जैसे पश्चिमी विद्वानों ने सन्देह प्रकट किया है।^५ सम्भवतः महर्षि गौतम ने इस विषय की ओर अधिक ईश्वरकर्तृवाद, कारण-प्रवृत्ति इसीलिए नहीं दिखाई कि उनका मुख्य वाद, क्षणिकवाद, उद्देश्य प्रमाण-परीक्षण ही था और ईश्वर के प्रश्न आत्मवाद, नैरात्म्यवाद में पड़ने पर वे आध्यात्मिक पक्ष में अधिक चले आदि पर बौद्ध और जाते। अतः जिस प्रकार हम पूर्वभीमासा के नैयायिक दृष्टि से 'वृत्तिकार' को ब्रह्म या आत्मा विषयक जिज्ञासा को विचार वेदान्तियों के लिए छोड़ते देखते हैं,^६ उसी प्रकार सम्भवतः ऋषि गौतम ने भी अपनी सीमा को

(१) देखिए न्यायभाष्य ४।२।३३, ३४, ३७

(२) देखिए न्यायभाष्य ४।२।२६-३७

(३) देखिए न्यायसूत्र ४।२।२९

(४) न्यायसूत्र वृत्ति १।१।१

(५) देखिए गावों . फिलॉसफी ऑफ एन्शियन्ट इण्डिया, पृष्ठ २३; म्यूर : ऑरोजिनल सस्कृत टेक्स्ट्स, जिल्द तीसरी, पृष्ठ १३३, राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलासफी , जिल्द दूसरी, पृष्ठ १६५ में उद्धृत

(६) देखिए शाकर भाष्य १।१।५ तथा मिलाइए ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य ३।३।५३; देखिए आगे भीमासा दर्शन का विवेचन भी।

समझकर इस विषय को स्पर्श नहीं किया था। अन्यथा ब्रह्मसूत्र २।१।११-१३ नैयायिक ढंग से ईश्वर की सिद्धि पर क्यों अपनी असहमति दिखाते ? कुछ भी हो, उत्तरकालीन नैयायिकों ने ईश्वर की सिद्धि में बड़ा उत्साह दिखाया है और उससे भी अधिक उत्साह दिखाया है बौद्धों ने उसके निराकरण करने में। उदयन की 'कुसुमाञ्जलि' तो इस विषय में अत्यन्त प्रसिद्ध हो गई है किन्तु बौद्धों के द्वारा पूरी तरह से खण्डित कर दिए जाने पर उसके तर्कों का भारतीय दर्शन में आज कोई मूल्य रह गया हो, ऐसा हम नहीं कह सकते। 'कुसुमाञ्जलि' की दी हुई ईश्वर की सिद्धि विषयक आठ युक्तियाँ जो इस श्लोक में दी हुई हैं 'कार्यायोजन धृत्यादेः पदात्प्रत्ययतः श्रुते । वाक्यात् सत्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः'^१ प्रत्येक भारतीय दर्शन के विद्यार्थी की जानी हुई चीजें हैं और उनका विश्लेषण करना हमारा यहाँ काम नहीं। बौद्धों के इस विषयक प्रत्याख्यान के निरूपण में भी हमारी कोई दिलचस्पी नहीं, क्योंकि जिस प्रकार तर्कों के द्वारा ईश्वर की सिद्धि करना व्यर्थ है उसी प्रकार उसका निराकरण करना भी उससे अधिक व्यर्थ है। हमें न्याय के क्षेत्र में रहते हुए दृश्य और निरुक्त जगत् में ही रहना चाहिये। ससीम उपकरणों को लेकर हम असीम की गहराई नहीं नाप सकते। अतः हम समझते हैं कि इस विषय को लेकर दोनों ही बौद्ध और नैयायिक आचार्य मोह को प्राप्त हुए। वास्तविक दृष्टिकोण तो बुद्ध का ही था जो मौन रहे, या औपनिषद ऋषियों का था जिन्होंने 'उपशान्तोऽयमात्मा' कहा या फिर वेदान्त दर्शन ने ही इस पर ठीक तरह से विचार किया, जिसने तर्कों को अप्रधान रखकर अनुभूति को ही प्रधान उपकरण स्वीकार किया। बौद्ध आचार्यों और नैयायिकों का सम्भवतः यह व्यापार नहीं होना चाहिए था, क्योंकि वे विशेषतः तर्कवाद के द्वारा ही सत्य को खोजने का प्रयत्न करते थे जो सम्भवतः वहाँ प्राप्त नहीं हो सकता। अब हम दोनों दर्शनों के कारणवाद सम्बन्धी विचार पर आते हैं। न्याय-दर्शन में, जैसा कि हमने देखा, कारणवाद की समस्या 'प्रमाण' पर विचार करते ही आजाती है। कारणवाद के सम्बन्ध में न्याय का मत 'अनन्तकार्यवाद' कहा जाता है जिसका संक्षेप में अभिप्राय यह है कि कार्य की उत्पत्ति से पहले उनका अभाव रहता है, अर्थात् घट जब तक बन कर तैयार नहीं

हो जाता तब तक उसके पहले वह किसी भी रूप में उपस्थित नहीं रहता और उस घट रूप कार्य के पहले जो नियम रूप से उपस्थित रहता है और अन्यथा सिद्ध नहीं होता (जिसकी व्याख्या में हम यहाँ नहीं जा सकते) वह कारण होता है। सन् से ही असत् की उत्पत्ति होती है। यही न्याय का असत्कार्यवाद है। इसके विपरीत बौद्ध मानते हैं कि असत् से सत् की उत्पत्ति होती है।^१ बौद्ध विचारक समवायि, असमवायि या निमित्त कारणों के विभेद को नहीं मानते और केवल क्षणिकवाद की चिरन्तन प्रतिष्ठा पर खड़े होकर अपने प्रतिद्वन्द्वियों के सिद्धान्तों को काटते ही हैं। वे कहते हैं कि न तो कार्य को अपनी उत्पत्ति से पहले कहा जा सकता है सत् और न असत् और न सद्-असत्। एक ही साँस में वे नैयायिक (असत्कार्यवादी) सांख्य (सत्कार्यवादी) और वेदान्ती (विवर्तवादी) इन तीनों को काटते हैं और स्वभावतः उनके द्वारा काटे जाने के लिए तैयार भी रहते हैं, जिससे वचने के लिए उनके पास अभावात्मक तर्क के अमोघ अस्त्र सदा विद्यमान हैं। बौद्ध आचार्य अपने 'क्षणिकवाद' की स्थापना में, जैसा कि हमने पहले कहा, बार-बार आते हैं। न्यायभाष्यकार का कथन है कि जहाँ क्षणिकवाद का ज्ञान हमें होता है वहाँ तो उसका मानना ठीक है, किन्तु पापाण आदि में तो वह नहीं पाया जाता^२ अतः वहाँ वह नहीं है। अगर हर एक वस्तु असत् ही होती तो वस्तुओं का सघात ही कैसे हो सकता है ?^३ वस्तुओं की सापेक्षता भी तो सिद्ध नहीं की जा सकती ?^४ सब वस्तुओं की अनित्यता भी तो प्रमाणित नहीं की जा सकती, क्योंकि आकाशादि कुछ वस्तुएँ नित्य भी तो हैं ?^५ यह कहना कि केवल वर्तमान ही काल है, भूत और भविष्यत्

(१) भारतीय दर्शन में कारणवाद के प्रश्न को लेकर 'सर्वदर्शन सप्रह' कार की यह उक्ति सदा स्मरण रखने योग्य है 'इह कार्यकारणभावे चतुर्धा विप्रतिपत्तिः प्रसरति। असत् सज्जायते इति सौगता सगिरन्ते। नैयायिकादयस्तु सतोऽसज्जायत इति। वेदान्तिनः सतो विवर्तं, कार्य-जातं न तु वस्तुसदिति। सांख्या पुनः सत् सज्जायत इति'।

(२) न्याय भाष्य ३।२।११; ३।२।१२-१३

(३) न्याय भाष्य ४।१।३७-४०; ४।२।२६-२७, ३१-३३

(४) द्रष्टव्य न्याय भाष्य ४।१।४०

(५) द्रष्टव्य न्याय भाष्य ४।१।२५-२८

काल नहीं है, बिल्कुल गलत है, क्योंकि बिना भूत और भविष्यत् को छोड़ वर्तमान काल का अर्थ ही क्या है ?^१ अवयवी अवयवों के संग्रह को छोड़ और कुछ नहीं, इस बौद्ध सिद्धान्त का भी निराकरण न्याय भाष्य ने किया है और कारणवाद का निषेध करना तो समग्र अनुभूति का उद्देश्य उच्छेदन करना ही बताया है।^२ अनुमान प्रमाण में 'व्याप्ति' के को लेकर भी नैयायिकों ने क्षणिकवाद की अनुपयुक्तता दिखाई है। इस वाक्य में कि 'शब्द अनित्य है क्योंकि यह उत्पाद्य है, घट के नमान' घट दृष्टान्त या उदाहरण है। अब इस घट में 'अनित्यता' और 'उत्पाद्यता' होनी चाहिए। किन्तु यदि घट क्षणिक हो तो उसमें ये दोनों चीजें 'अनित्यता' और 'उत्पाद्यता' एक साथ कैसे सम्भव हो सकती हैं ?^३ दूसरा दोष नैयायिकों ने बौद्ध क्षणिकवाद में 'अनवस्था' का दिखाया है, जिसके निरूपण में हम यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकते। अन्य इस विषयक खण्डन नैयायिकों ने प्रायः उन्नी प्रकार किए हैं जिस प्रकार अन्य भारतीय दर्शनों के विचारकों ने और चूँकि उन पर हम प्रकाश चतुर्थ प्रकरण में डाल आए हैं, अतः ही यहाँ पिट्ट-पेषण करना उचित नहीं समझते। न्याय दर्शन ने आत्मवाद को स्थापना की है, किन्तु उसने आत्मा को उमकी प्रथम भूमिका में ही नापा है, ऐसा हम कह सकते हैं। न्याय के अनुसार आत्मा के गुण, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान हैं और वह प्रमेय वस्तुओं की नूची में ही आता है।^४ न्याय ने विशेषतः अनुमान से ही आत्मा की सिद्धि की है, यद्यपि गौण रूप से श्रुति का भी इसके लिए आह्वान किया है।^५ वैशेषिक दर्शन ने योग में ही उसके दर्शन की सम्भावना मानी है।^६ नैयायिकों के द्वारा प्रतिपादित 'आत्मा' के स्वरूप में जो बात सबसे अधिक महत्वपूर्ण है, वह है चैतन्य के साथ उसका सम्बन्ध। उनके अनुसार 'मैं' के विचार का विषय ही 'आत्मा' है।^७ इन्द्रियो और शरीर में चैतन्य सम्पादन करने वाला

(१) द्रष्टव्य न्याय भाष्य २।१।३९; २।१।४३; २।१।४०

(२) देखिए न्यायभाष्य ४।१।२२-२४

(३) देखिए न्यायवार्तिक १।१।३७ तथा ३।२।१४

(४) न्यायसूत्र १।१।९

(५) न्यायसूत्र १।१।१०

(६) वैशेषिक सूत्र ९।१।१

(७) न्यायवार्तिक १।१।१

आत्मा ही है। किन्तु चैतन्य तत्त्व आत्मा का एक गुण ही है जो कि मन के साथ उसके ससर्ग होने के कारण उत्पन्न हो जाता है। अतः चैतन्य तत्त्व आत्मा से अलग नहीं किया जा सकता, किन्तु आत्मा अवश्यम्भावी रूप से चैतन्य स्वरूप नहीं है^१। इस प्रकार नैयायिकों का आत्मा कुछ-कुछ जडवाद के समीप चला जाता है और फिर वापिस लौट आता है। नैयायिक कहते हैं कि आत्मा प्रति-शरीर भिन्न है^२ और नित्य है। एकात्मवाद को साधारणतः न्याय ने स्वीकार नहीं किया है। उसने आत्मा को शरीर से, इन्द्रियो से, मन से और बुद्धि से सभी से व्यतिरिक्त बतलाया है। शरीर से आत्मा का सम्बन्ध जन्म के अवसर पर ही होता है^३, आत्मा इन्द्रिया नहीं, किन्तु वह उनका नियामक है और उनके कार्यों का सश्लेषण करने वाला है^४, मन आत्मा इसलिए नहीं हो सकता क्योंकि एक तो वह अणु रूप है और फिर आत्मा की चैतन्य प्रवृत्ति का वह स्वयं एक साधन है^५ और यदि बुद्धि को आत्मा मान लें तो योगियों को जो एक ही साथ अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है, उसकी संगति नहीं लग सकती^६। अतः आत्मा इन सबसे व्यतिरिक्त है। क्योंकि वही केवल एक विषयी है जबकि अन्य उपर्युक्त सब विषयभूत हैं^७। एक बात न्यायभाष्यकार ने बड़े मार्क की कही है जिसके प्रकाश में हमें 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन के 'अनात्मवाद' को समझने की कोशिश करनी चाहिए। न्याय-भाष्यकार का कहना है कि यदि शरीर से व्यतिरिक्त आत्मतत्त्व को मानना नहीं है तो नैतिक तत्त्व की भी कुछ अर्थवत्ता नहीं रहती। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध ने अद्वितीय नैतिक आदर्शवाद की स्थापना की है और परम तत्त्व के विषय में उनका मोन है। तो फिर इससे हम क्या निष्कर्ष निकाल सकते हैं? नैतिक तत्त्व तो उनका प्रत्यक्ष सत्य है जिससे इनकार नहीं किया जा सकता, फिर यदि भगवान्

(१) द्रष्टव्य न्याय भाष्य १।१।१०

(२) देखिए न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका १।१।१० एवं न्यायभाष्य ३।१।१४

(३, ४, ५, ६) देखिए क्रमशः न्यायसूत्र ४।१।१०, न्यायभाष्य ३।१।१, न्याय-भाष्य ३।२।२९

(७) देखिए न्यायवार्तिक ३।२।१९

(८) द्रष्टव्य, न्यायभाष्य ३।१।४

वात्स्यायन की दिशा को ही लेकर हम विचार करें तो सम्भवतः उस निष्कर्ष से दूर नहीं पहुँच सकते जिसको हम चतुर्थ प्रकरण में प्रकट कर चुके हैं, अर्थात् यह कि बौद्ध नैतिक आदर्शवाद का आध्यात्मिक आधार सुनिश्चित है। अब हम वैशेषिक परमाणुवाद और बौद्ध विज्ञानवाद के सम्बन्ध पर आते हैं।

परमाणुवाद वैशेषिक का सिद्धान्त है, किन्तु इस सिद्धान्त का निरूपण करना यहाँ हमारा उद्देश्य नहीं। यहाँ केवल इतना ही कहना इष्ट है कि पारिमाण्डल्य या गोले के आकार वाले परमाणुओं के, बौद्ध विज्ञानवाद अदृष्ट के द्वारा गतिशील हो जाने पर, जड-चैतन्यमय और वैशेषिक सृष्टि का उद्भावन मानने वाले नैयायिक और वैशेषिक बौद्ध परमाणुवाद विज्ञानवाद के विरुद्ध एक कठिन और अभेद्य दुर्ग बनाते हैं, किन्तु इसकी रक्षा करना वैशेषिकों का काम नहीं, उनको तो स्वयं इस दुर्ग में विठला कर अजेय प्रतिवादिभयझंकर न्याय ने ही इसकी रक्षा की है। इस विषय में उनके विरोधी प्रायः बौद्ध विज्ञानवादी ही रहे हैं जिनके लिए सिवाय चित्त के और कोई सत्य नहीं। सीद्धान्तिक और वैभाषिक तो वैशेषिक परमाणुवाद को स्वीकार भी करते हैं^१। वैशेषिक सूत्रों के रचयिता ने ६ पदार्थ माने थे, उनके अनुयायियों ने एक और मिलाकर उनकी संख्या ७ कर दी, जो इस प्रकार है, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय और अभाव। इनमें 'सामान्य' को लेकर नैयायिकों और बौद्धों में कितना सघर्ष चला, इसकी कुछ झलक हम अभी देख चुके हैं और पूर्वमीमांसकों से भी इस विषय में उनके क्या-क्या सघर्ष हुए, इसका वर्णन हम उस दर्शन के साथ उनका तुलनात्मक अध्ययन उपस्थित करते समय करेंगे। न्याय ने जिसे ईश्वर या कर्त्ता कहा है उसे ही वैशेषिक ने 'अदृष्ट' कहा है,^२ अतः इस विषय में दोनों में विभेद नहीं है 'देवता-विषये भेदो नास्ति नैयायिकैः समम्'। वस्तुवाद के स्थिर आधार पर न्याय-वैशेषिक ने परमाणुवाद की स्थापना की है और वह बौद्ध विज्ञानवादियों के प्रति उनका तीव्र उत्तर है।

(१) देखिए उई : वैशेषिक फिलॉसफी, पृष्ठ २६-२८; देखिए आगे पाँचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त' के प्रसंग में शंकर के द्वारा सर्वान्तिवादियों के परमाणुवाद सम्बन्धी सिद्धान्त का खण्डन भी।

(२) देखिए वैशेषिक-सूत्र २।१।१८-१९; ५।१।१५, ५।२।७।१३; ४।२।७

इस प्रकार बौद्ध दर्शन और न्याय-वैशेषिक दर्शन की वाद-परम्पराओं और विभिन्नताओं को एक अत्यन्त सक्षिप्त और परिमित रूप में हमने देखा।

निश्चय ही इन दर्शनों की विभूतियों का यह वर्णन

उपसंहार उद्देश्य ही हुआ है। जिस प्रकार अन्य सभी भारतीय दर्शनों ने उसी प्रकार न्याय-वैशेषिक दर्शन ने भी इस बात

को बहुत अच्छी तरह समझा है कि ज्ञान केवल बौद्धिक प्रयास का परिणाम नहीं है, बल्कि उसके लिए समग्र व्यक्तित्व की साधना की आवश्यकता है, फिर चाहे भौतिक जगत् और तत्सम्बन्धी ज्ञान का परीक्षण और विश्लेषण ही उसका प्रयत्न जिज्ञास्य विषय क्यों न रहा हो। विभेद की जगह भारतीय दर्शनों ने विभेद को स्वीकार किया है, किन्तु जीवन का विच्छेद उन्होंने नहीं किया है। न्याय दर्शन पुरुषकार को खूब अवकाश देता ही है^१, दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति को परम पुरुषार्थ मानता ही है, ससार को दुःख का लक्षण मानता ही है और उस दुःख के अत्यन्त विमोक्ष को ही वह कहता है अपवर्ग^२ भी^३। न्याय-शास्त्र का रूप चाहे हेतु-विद्या का प्रधानतः क्यों न रहा हो, उसका मौलिक रूप में प्रज्ञापन शान्ति के लिये ही किया गया था। जैसा उद्योतकर ने कहा है, अक्षपाद गौतम ने इस शास्त्र का उपदेश शम के लिये, शान्ति के लिये, ही दिया था^४। 'वाद विवाद विषाद बढ़ाई के छाती पराई औ आपनी जारें' की बात, जिसकी ओर तुलसीदास जी ने सकेत किया था, वह तो न्याय-शास्त्र के इतिहास में आगेचलकर हुई। उसका मौलिक प्रयोजन 'शम के लिए' (शमाय) था और इस रूप के शमात्मक धर्म (बौद्ध धर्म) से उसकी कितनी समानता है, यह बताने की आवश्यकता नहीं। अपर-निश्रेयस और पर निश्रेयस के रूप में क्रमशः जीवन्मुक्ति और विदेह मुक्ति को अथवा बौद्ध पारिभाषिक अर्थों में निर्वाण और परिनिर्वाण (मौलिक बौद्ध दर्शन के अर्थों में) को स्वीकार करता ही है। फिर उसका यह कहना भी कि यदि दुःख को हटाना है तो जन्म को हटाना होगा, यदि जन्म को हटाना है तो प्रवृत्ति को हटाना होगा, यदि प्रवृत्ति को हटाना है तो दोष को हटाना होगा और यदि दोष को हटाना है तो

(१) देखिए न्याय भाष्य ४।१।१९-२१

(२) तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः । न्यायसूत्र १।१।२२

(३) यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां शमाय शास्त्रं जगतो जगाद । न्यायवार्तिक १।१।१

मिथ्याज्ञान को हटाना होगा,^१ भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट 'प्रतीत्य समुत्पाद' से कितनी समानता रखता है, इसको भी सभी विमल मन्तव्य वाले सत्य के गवेषक सरलता से समझ सकते हैं। 'प्रवृत्ति' को न्याय ने राग, द्वेष और मोह से सम्भव माना है और ('मौलिक्य बौद्ध दर्शन में') 'अकुशल' चित्तों का भी तात्पर्य अन्ततः क्या है? ध्यान और शुभ कर्मों को सम्पादन करने की अनुज्ञा क्या न्यायभाष्यकार ने भी नहीं दी?^२ क्या उन्होंने भी तप, स्वाध्याय और योग को आवश्यक नहीं बताया? क्या वैशेषिक दर्शन ने भी अम्युदय के साथ-ही-साथ निश्रेयस को भी अपना गवेषणीय विषय नहीं बनाया, क्या श्रद्धा, अहिंसा, भूतहितत्व, सत्यवचन, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, भावशुद्धि, क्रोध-वर्जन और अप्रमाद का उपदेश वैशेषिक के उपदेष्टा ने भी नहीं दिया?^३ बहुत से क्या, हम सभी मनीषी बौद्ध नैयायिकों का आह्वान करते हैं, 'भारतीय काण्ट' धर्मकीर्ति का, आचार्य दिङ्नाग का, असङ्ग और वसुवन्धु का भी, आचार्यपाद नागार्जुन का भी, तथा अन्य अनेक बौद्ध आचार्यों का भी, उसी प्रकार हम आह्वान करते हैं भगवान् वात्स्यायन से लेकर (भगवान् अक्षपाद को तो बुद्ध की तरह छोड़ना ही होगा—हमें आचार्यों से ही यहाँ विशेष सम्बन्ध है, ऋषियों से नहीं) उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र और उदयन आदि मनीषियों को भी। तो फिर गौतमीय न्याय-परम्परा के आचार्यों के प्रति श्रद्धास्वरूप हम उन्हें अपित करते हैं भगवान् बुद्ध के वे दो अनुत्तर उपदेश जो उन्होंने एक बार कालामो को और एक अन्य बार प्रजापती गौतमी को दिये थे,^४ और मनीषी बौद्ध आचार्यों की सेवा

- (१) दु लज्जन्मप्रवृत्तिदोषनिग्रहज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन्तराभावात् अपवर्गः । न्यायसूत्र १।१।२
- (२) न्यायभाष्य ४।२।३८, ४१
- (३) न्यायभाष्य ४।२।४७; ४।२।४६
- (४) देखिए वैशेषिक सूत्र ४।२।३
- (५) कालामों से भगवान् ने यही कहा था कि उन्हें प्रत्येक बात को अपनी बुद्धि की फसीटी पर कस कर ही उसे स्वीकार या अस्वीकार करना चाहिये। इसके बाद भगवान् ने उनसे पूछा था कि क्या राग, द्वेष और मोह का उत्पन्न होना मनुष्य के सुख और कल्याण के लिये होता है? जब कालामों ने इसका उत्तर 'न' दिया तो भगवान् ने उपदेश दिया

में अर्पित करते हैं हम भगवान् न्यायभाष्यकार के ये शब्द जिनमें सद्धर्म के अविरोधी शास्ता के मूलतम सिद्धान्त कितनी स्पष्टता के साथ प्रस्फुटित हुए हैं 'रागद्वेषासूयेर्ष्यामायालोभादिभि दोषै प्रयुक्त शरीरेण हिंसास्तेयप्रति-
षिद्धमैयुनान्याचति । वाचाऽनृतपुरुषसूचनाऽसम्बद्धानि । मनसा परद्रोह पर-
द्रव्याभीप्सा नास्तिक्यञ्चेति । सेय पापात्मिका प्रवृत्तिरधर्माय । अथ शुभा ।
शरीरेण दान परित्राण परिचरण च । वाचा सत्य हित प्रिय स्वाध्यायञ्चेति ।
मनसा दयामस्पृहा श्रद्धाञ्चेति । सेय धर्माय^१ ॥' जिन दो बुद्ध-प्रवचनों की
ओर ऊपर संकेत किया गया है उनका नैयायिक संस्करण (यदि ऐसा हम
कह सकें) विलकुल उपर्युक्त न्यायभाष्यकार के शब्दों में रक्खा है
और हम कह सकते हैं कि धर्म क्या है और अधर्म क्या है, इस
सम्बन्ध में दोनों में भेद नहीं है । उनके तर्कों सम्बन्धी
विभिन्नताओं को जब हम प्रस्थापित करते हैं तो इस एकता की सुदृढ़ और
मौलिक चट्टान पर खड़े होकर ही हमें ऐसा करना चाहिए । अन्यथा हमारे पथ-
भ्रष्ट हो जाने का भय है, जैसा कि न होना चाहिए । सत् को सत्
और असत् को असत् करके दिखाना न्याय-दर्शन का तात्पर्य है ।^२
उसी को विभज्य व्याकरण करके 'विभज्यवादी' बुद्ध ने दिखाया है,
अतः हमें भी विवेकशील होकर उनके मूल मन्तव्यों को जानने का
प्रयत्न करना चाहिए, तर्क के काटो पर तो नहीं गिरना चाहिए । अनात्मा
में, अनात्म पदार्थों में, आत्मग्रह करना, मैं हूँ, ऐसी बुद्धि करना, न्याय-दर्शन
के अनुसार भी मोह है, अहंकार है, मिथ्याज्ञान है ।^३ इसकी निवृत्ति से
ही वह वास्तविक तत्त्वज्ञान से निश्चय की आशा रखता है और यदि

कि तो फिर इन्हें छोड़ देना चाहिये । महाप्रजापती गोतमी से भगवान्
ने कहा था कि जो भी धर्म असंग्रह, विराग और शान्ति, के लिये हैं वे
शास्ता के शासन हैं और आचरणीय हैं और उनके विपरीत अनाचरणीय ।

(१) न्यायभाष्य १।१।२

(२) कि पुनस्तत्त्वम् । सतश्च सद्भावोऽसतश्च असद्भावः । न्यायभाष्य उपो-
द्घात । 'विभज्यवादी' बुद्ध के लिए देखिए चतुर्थ प्रकरण ।

(३) कि पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम्—अनात्मन्यात्मग्रहः अहमस्मीति मोहः—अह-
ङ्कारश्च । न्याय भाष्य ४।२।१; मिलाइए इसे बुद्ध द्वारा उपदिष्ट
'अनात्मवाद' से जिसका विवरण चतुर्थ प्रकरण में दिया जा चुका है ।

इसी 'मै हू' की बुद्धि के अनात्मा में, अनात्म पदार्थों में, करने से, आत्म-उपादान करने से, आत्माभिनिवेश करने से यदि बुद्ध ने दुःख का उद्भव बताया है, उसे अविद्या कह कर पुकारा है और उसके ही निरोध से दुःख के आत्यन्तिक निरोध की सम्भावना दिखाई है, तो फिर बुद्ध-शासन और मौलिक न्याय की साधनाओं में क्या विभेद है? मनुष्य जिन वस्तुओं से बधता है और जिनसे मुक्त होता है, उनके विषय में विभेद कहा है?

ऊ-बौद्ध दर्शन और सांख्य-योग

बौद्ध और सांख्य दर्शनों के पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या भारतीय दर्शन का एक अत्यन्त मनोज्ञ और महत्वपूर्ण विषय है। कपिल के समान मूर्ष्टि के तत्वों का विवेचक और विचारक यदि इस जगत् ने नहीं उपोद्घात देखा, तो शाक्यमुनि के समान जीवन का शास्ता और मानव की समस्याओं का निदानज्ञ 'उत्तम भिषक्' भी इस मसार में आविर्भूत नहीं हुआ। सांख्य और योग अथवा सांख्य-योग दर्शन बौद्ध दर्शन से अनेक बातों में समानता रखते हैं, जिन पर सांख्य-योग दर्शन पर कुछ परिचयात्मक कहने के बाद हम अभी प्रकाश डालेंगे।

सांख्य और योग दर्शन दो भिन्न-भिन्न दर्शन नहीं, बल्कि एक ही दर्शन है। 'सांख्ययोगी पृथग्वाला प्रवदन्ति न पण्डिता'। एक सांख्य च योग च यः पश्यति स पश्यति'। यह गीताकार की एक अन्य अर्थ में सांख्य-योग दर्शन कही हुई वाणी इन दोनों व्यवस्थित दर्शन प्रणालियों के पर तात्त्विक दृष्टि विषय में बिल्कुल ठीक है। जैसा कि भगवान् पञ्चशिख ने से संचिप्त विचार अपने सूत्र में कहा है, 'दर्शन एक ही है, व्याप्ति ही दर्शन है'¹, इस सूत्र के प्रकाश में हम समग्र भारतीय दर्शन परम्परा को ही व्याख्यात कर सकते हैं, किन्तु सांख्य और योग इन दो दर्शनों के लिए तो यह प्रकृति-पुरुष-विवेक रूपी व्याप्ति निश्चय ही प्राणस्वरूप है। प्रकृति और पुरुष की अन्यता का ज्ञान होने पर मोक्ष की प्राप्ति होती है, ऐसा निद्धान्त सांख्य ने समग्र मानविक और भौतिक जगत् का अध्ययन कर प्रतिपादित किया है। यह प्रकृति-पुरुष विषयक विवेक प्राप्त कर्ने हो, जिन पर निश्चयेन

(१) 'तथा च सूत्रम् । एकमेव दर्शनम् । व्याप्तिरेव दर्शनम्' योगसूत्र-व्यासभाष्य १।४ में उद्धृत ।

आश्रित है, इसी का मार्ग बताना योग का काम है। योग अपनी दार्शनिक परिस्थिति के लिए साख्य पर आश्रित है और साख्य अपने समग्र ज्ञान का उद्भाव करके भी उससे मुक्ति रूपी फल को प्राप्त करने के लिए एक साधना विशेष की अपेक्षा रखता है, जो अपने समग्र रूप में योग-दर्शन में निहित है, यद्यपि उसका कुछ प्रारम्भिक रूप स्वयं साख्य सूत्रों में भी प्रतिबिम्बित हो गया है। अतः दोनों दर्शन एक दूसरे के पूरक हैं। एक यदि विशुद्ध ज्ञान पक्ष को लेकर सत्य की गवेषणा में प्रवृत्त होता है, तो दूसरा उसकी खोज से लाभ उठाकर उसका एक व्यावहारिक स्वरूप उस ज्ञान को साक्षात्कार करने के लिए मार्ग के रूप में रख देता है। फिर एक बात और है। साख्य दर्शन ने, कम-से-कम उसके 'मौलिक्य' स्वरूप ने, प्रकृति और पुरुष से ही सब काम निकाल कर ईश्वर के सिद्ध करने की कोई विशेष आवश्यकता नहीं समझी है, किन्तु बाद में चल कर साख्य दर्शन ने अपनी साधना में 'ईश्वरप्रणिधान' को एक महत्वपूर्ण स्थान देकर इस कमी को पूरा कर दिया। इसलिए इस दर्शन को 'सैश्वर साख्य' की संज्ञा मिली। यही योगदर्शन है। यह तथ्य इन दोनों के एक ही दर्शन होने की अथवा आपस में अत्यन्त व्यापक भाव से मिले रहने की सूचना देता है।

जैसा कि हमने अभी कहा, बौद्ध दर्शन और साख्य दर्शन के पारस्परिक तात्त्विक सम्बन्ध का प्रश्न भारतीय दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

साख्य दर्शन की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। सम्भवतः सांख्य और बौद्ध उपनिषदों की यथार्थवादी प्रवृत्तियों को लेकर उसका दर्शन के ऐतिहासिक जन्म हुआ, अतः अपने मूल रूप में वह निश्चय ही और तात्त्विक प्राग्बौद्धकालीन है। बौद्ध जातक कहानियाँ कपिल के सम्बन्ध की समस्या नाम का निर्देश करती हैं। बुद्ध की जन्मभूमि 'कपिल-वस्तु' कपिल ऋषि के आश्रम-स्थान पर ही बसाई गई थी (सौन्दरनन्द १।५७)। स्वयं 'किंसलगावेंसी' शाक्यकुमार प्रथम बार जिन आचार्य के पास साधना के लिए गए थे, वे साख्य दर्शन के समान ही उपदेश करते थे। 'बुद्धचरित' के आधार पर यह कहा जा सकता है कि बुद्ध के पूर्व गुरु 'अराड' (पालि आलार कालाम) साख्यवादी ही थे,^१ यद्यपि कुछ ईश्वरवादी

(१) जिनके सिद्धान्तों का कुछ वर्णन देखिए 'श्रूयतामयमस्माक सिद्धान्तः शृण्वता वर । यथा भवति ससारो यथा चैव निवर्तते ॥ प्रकृतिश्च

के रूप में । कपिल-सम्प्रदाय के शारद्वतीपुत्र (सारिपुत्र-उपतिष्य) नामक सन्यासी का वर्णन अश्वघोष ने बुद्धचरित (१७।४) में किया है । यही वाद में चलकर बुद्ध के अग्रणी शिष्य हुए । चौथे प्रकरण में 'प्राग्वौद्धकालीन दर्शन-व्यवस्था' के प्रसंग में ६२ मिथ्या दृष्टियों का विश्लेषण उपस्थित करते हुए हम उसमें एक विचार-प्रणाली का 'शाश्वतवाद' के रूप में वर्णन कर चुके हैं जिसके लिये आनञ्जसम्पाय सुत्त (मज्झिम निकाय) भी द्रष्टव्य है । यह सिद्धांत सांख्य के अनुकूल है और बुद्ध के आविर्भाव के समय प्रचलित था ।

विकारश्च जन्म मृत्युर्जरैव च । तत्तावत्सत्त्वमित्युक्तं स्थिरसत्त्व परेहि तत् ॥ तत्र तु प्रकृति नाम विद्धि प्रकृतिकोविद । पञ्च भूतान्यहकारं बुद्धिमव्यक्तमेव च ॥ विकार इति बुद्धयस्त्व विषयानिन्द्रियाणि च । पाणिपाद च वाचं च पायूपस्यं तथा मन ॥ अस्य क्षेत्रस्य विज्ञानात् क्षेत्रज्ञ इति सज्जि च । क्षेत्रज्ञ इति चात्मानं कथयन्त्यात्मचिन्तका ॥ सशिष्य. कपिलश्चेह प्रतिबुद्धिरिति स्मृतः....., जायते जीर्यते चैव वाध्यते म्रियते च यत् । तद् व्यक्तमिति विज्ञेयमव्यक्तं तु विपर्ययात्अज्ञान कर्म तृष्णा च ज्ञेयाः संसारहेतवः.....अविशेषं विशेषज्ञ प्रतिबुद्धाप्रतिबुद्धयोः । प्रकृतीनां च यो वेद सोऽविशेष इति स्मृत ॥ नमस्कारवपट्कारौ..... अनुपाय इति प्राज्ञैरुपायज्ञ प्रवेदितः..... अनयाविद्यया बाल संयुक्तः पञ्चपर्वया । संसारे दुःखभूयिष्ठे जन्मस्व-भिनिपिच्यते ...इहंभिहंतुभिर्धोमन् जन्मलोत प्रवर्तते.....' इस प्रकार अश्वघोष-रचित 'बुद्धचरित' के अनुमार शाक्यकुमार को अराड ने उपदेश दिया था । इस विषय में बुद्धचरित का बारहवां सर्ग 'अराडदर्शनी नाम' अत्यन्त पठनीय है (जोह्नस्टन का संस्करण, पृष्ठ १२८-१४४) । हम जानते हैं कि अराड (पालि आलार कालाम) की शिक्षाओं ने बुद्ध को सन्तुष्ट नहीं किया था, यद्यपि वे आदर उनका अन्त तक करते रहे । श्रीमती रायज डेविड्स लिखती हैं—"He is by some, today, in accordance with certain records, reckoned to have been of the Sankhyan School He knew of its teachings but he did not teach them He was a devotee of the very opposite practice to the clear systematic thinking taught in that school—the practice of rapt musing called in the books भ्रान"—गोतम दि सैन, पृष्ठ २५

किन्तु एक बात यह है कि सांख्य दर्शन का जो व्यवस्थित साहित्य उपलब्ध है, वह बुद्ध के काल से काफी पीछे का है। न्याय, वैशेषिक और मीमांसा की तरह सांख्य ने भी बौद्ध विज्ञानवाद का खूब खण्डन किया है। सांख्य दर्शन की भारत में एक बड़ी लम्बी ऐतिहासिक परम्परा है। सांख्य के आदि वक्ता पुरातन कपिल महर्षि^१ तो निश्चित इतिहास के विषय है ही नहीं, उनकी दर्शन प्रणाली का भी स्वरूप बहुत शताब्दियों तक प्रायः अस्पष्ट ही रहा। उपनिषदों में प्रायः हम सांख्य के समग्र रूप के दर्शन करते हैं, किन्तु वहाँ वह एक व्यवस्थित विचार प्रणाली नहीं है। सांख्य के प्रथम बीज तो हम ऋग्वेद में ही पाते हैं।^२ श्वेताश्वर उपनिषद् तो सांख्य के प्रायः सभी मूलभूत सिद्धान्तों का अत्यन्त विशद रूप से वर्णन करती ही है^३, बृहदारण्यक आदि प्राचीनतम उपनिषदों में भी सांख्यमतानुकूल पुनर्जन्मवाद, दुःखवाद और 'पुरुष' के विचार मिलते हैं^४। कठोपनिषद् भी अव्यक्त से 'महान् आत्मा' आदि का उद्गम दिखाकर सांख्य विकासवाद के मार्ग को प्रशस्त करती है^५ और प्रश्नोपनिषद् में भी सांख्योक्त मनोविज्ञान के बीज वर्तमान हैं^६। अतः 'उपनिषत्प्रभवत्व' सांख्य का निर्विवाद है, किन्तु यह भी निश्चित है कि इसकी मौलिक मान्यता स्वरूप प्रकृति और पुरुष के द्वैत का एव 'पुरुषबहुत्व' का औपनिषद ज्ञान के साथ, जो अधिकांश में ब्रह्मात्मकत्व विज्ञान पर प्रतिष्ठित है, कुछ सम्बन्ध नहीं। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, उपनिषदों की यथार्थवादी प्रवृत्तियों को लेकर ही सांख्यदर्शन का उदय हुआ। बुद्ध के समय में तो हम देख

(१) सांख्यस्य वक्ता कपिल परमर्षि पुरातन । हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्य पुरातन । महाभारत ।

(२) देखिए ऋ० १०।८।५-६

(३) देखिए १।४।, ४।५; १।१०; ४।१०; ३।१२; ४।१, ६।१३ आदि

(४) बृहदारण्यक० २।४।१४; ३।४।२, ४।३।१५; मुण्डक० ३।१।१

(५) ३।१०-११, ६।७-११, मिलाइये छान्दोग्य० ६।९।६; ६।१५।२

(६) प्रश्न० ४, डायसन ने इस विषय को अपनी 'फिलॉसफी ऑफ दि उपनिषद्स' में 'ऑरोजिन ऑफ दि इवोल्यूशनरी सोरीज' (विकास की श्रेणियों का उद्गम) शीर्षक से विवेचन करते हुये बड़े चिद्वत्तामय ढंग से दिखाया है, जो अनुसंधित पाठकों के द्वारा बड़ा द्रष्टव्य है ।

ही चुके हैं कि सांख्यदर्शन की परम्परा वर्तमान थी और बुद्ध उमसे अवश्य बहुत कुछ प्रभावित हुए होंगे। पालि सुत्तो और वाद में मिलिन्द प्रश्न में सांख्ययोग (मह्यायोगो) का वर्णन मिलता है। किन्तु आज तक कोई गम्भीर विद्वान् वरनफ के उस कथन से सहमत नहीं हो सका है जिसके अनुसार बौद्ध दर्शन केवल सांख्य सिद्धान्तों का ही प्रवर्तन मात्र है और न वैवर महोदय की आज उस हास्यास्पद कल्पना से ही सहमत होना शक्य है, जिसके अनुसार कपिल और बुद्ध एक ही व्यक्ति हैं^१। महाभारत, गीता और अनुगीता में सांख्य सिद्धान्तों को प्रायः एक ईश्वरवादी स्वरूप दे दिया गया है और 'पुरुषबहुत्व' का अन्तर्भाव करने का प्रयत्न किया गया है एक 'पुरुषोत्तम' के रूप में। वर्तमान 'सांख्य प्रवचन सूत्र' अत्यन्त प्राचीन नहीं है। सम्भवतः वह चौदहवीं शताब्दी की रचना है^२ और इसी प्रकार न अत्यन्त प्राचीन है 'तत्त्वसमास' ही। ईश्वरकृष्ण-रचित 'सांख्य कारिका', जो सम्भवतः तीसरी शताब्दी ईस्वी की रचना है, सांख्य दर्शन का एक प्रामाणिक ग्रन्थ मानी जाती है। अन्य प्राचीन साहित्य कालविष्णुत हो गया है। यहाँ 'सांख्यप्रवचन सूत्र' और 'सांख्यकारिका' को ही आधार मानकर विवेचन करेंगे।

सांख्य दर्शन के मूलभूत सिद्धान्तों का निरूपण करते हुए बौद्ध दर्शन के साथ उनकी तुलना करते चलें। प्रथम तो यही बात द्रष्टव्य है कि सांख्य दर्शन जिस लक्ष्य को लेकर चलता है, वही बिल्कुल बौद्ध दर्शन का भी है। सांख्य विचारक कहते हैं कि यहाँ दुःखत्रय का अभिघात है, अतः उसके निरोध के लिए जिज्ञासा करनी चाहिए।^३ मूल समस्या का इस प्रकार सामने से होकर पकड़ लेना तथागत या फिर इसी सांख्य दर्शन रूप 'पवित्र, अग्र्य और गुह्य पुरुषार्थज्ञान' का प्रवचन करने वाले किसी प्राचीन 'परमर्षि' का ही काम था।^४ 'यदि दुःख जगत् में न होता, तो शास्त्र-विषय ही

(१) देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ७४२

(२) देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ २५१

(३) दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतोः । सांख्यकारिका १, मिलाइये अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरोपायः । सांख्यसूत्र १।१; अत्यन्त दुःख निवृत्त्या कृतकृत्यता । सांख्य प्रवचन सूत्र ६।५

(४) मिलाइये 'एतत् पवित्रमग्र्य' . सांख्यकारिका ७०;.. पुरुषार्थज्ञानमिदं गुह्यं परमर्षिणा प्रोक्तम् । सांख्यकारिका ६९

न होता ।^१ यह उक्ति वैसे तो सभी भारतीय दर्शनो के लिए ठीक है, विशेष प्रयोजनवती तो यह सांख्य दर्शन और जिसने चार आर्य सत्यो का उपदेश दिया, उसी के दर्शन के लिए है । फिर यह दुःख का निरोध आत्यन्तिक ही होना चाहिए । यदि किन्हीं प्रकार के दुःखो की निवृत्ति होकर किन्हीं अन्य की नहीं हुई अथवा जो दुःख एक बार निवृत्त हो गए, उनकी फिर उत्पत्ति हो गई, तब तो दर्शन का प्रयोजन ही सिद्ध नहीं हो सकेगा । अतः दुःख की निवृत्ति ऐकान्तिक और आत्यन्तिक होनी चाहिए । सांख्यकार का विचार है कि इस प्रकार की दुःख की निवृत्ति 'दृष्ट' पदार्थों के द्वारा सम्भव नहीं है ।^२ इनसे तो दुःखो का ताता लगा ही रहेगा । यदि एक बार इनसे दुःख हट भी जाएँगे तो फिर उनकी अनुवृत्ति होना आवश्यक है ।^३ दुःख का सम्यक् निरोध तो तभी हो सकता है जब अविद्या के बीज दग्ध कर दिए जाय जिससे कि उनमें से दुःख के कुलहे फिर उपज ही न सकें ।^४ सांख्याचार्यों का एक क्रान्तिकारी उद्घोष यह भी है कि 'दृष्ट' से तो दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो ही नहीं सकती, वह 'आनुश्रविक' से भी होनी असम्भव है ।^५ वैदिक कर्मकाण्ड हमें नहीं बचा सकता । वह तो स्वयं 'अविशुद्धि' 'क्षय' और 'अतिशय' से युक्त है ।^६ उस वैदिक कर्मकाण्ड का विपरीत मार्ग ही 'श्रेयान्' है^७ । कौन विपरीत

(१) 'एव हि शास्त्रविषयो न जिज्ञास्येत यदि दुःखं नाम जगति न स्यात्' ।
कारिका १ पर तत्त्वकौमुदी ।

(२) दृष्टे सांप्रार्या चेत्रेकान्तात्यन्ततोऽभावात् । सांख्यकारिका १

(३) न दृष्टात्तत्सिद्धिर्निवृत्तेऽप्यनुवृत्तिर्दर्शनात् । सांख्यसूत्र १।२

(४) सांख्य दर्शन के अनुसार दुःख एक 'गुण' है, जिसका विनाश नहीं किया जा सकता । हा, इस ढंग से उसका आत्यन्तिक और ऐकान्तिक निरोध किया जा सकता है ।

(५) दृष्टवदानुश्रविक । सांख्यकारिका २

(६) स ह्यप्यिशुद्धिक्षयातिशययुक्तः ।

(७) तद्विपरीत श्रेयान् । सांख्यकारिका २; मिलाइये चित्रकान्ति शेष दुःख-निवृत्ती कृतकृत्यता नेतराग्रेतरात् । सांख्य प्रवचन सूत्र ३।८४

‘मार्ग’? वही जो ‘व्यक्त’ (महाभूत) ‘अव्यक्त’ (प्रधान, प्रकृति) और ‘ज्ञ’ (‘पुरुष’) के ज्ञान से निष्पन्न होता है। वैदिक कर्मकाण्ड का यह निश्चय ही अत्यन्त तीव्र प्रतिवाद है। इतनी दूर तो सम्भवतः बुद्ध भी नहीं गए। ‘श्रेयान्’ शब्द को लेकर आचार्य मैक्समुलर ने यह दिखलाने का प्रयत्न किया है कि यहाँ वैदिक कर्मकाण्ड की अपेक्षा में ही प्रकृति-पुरुष-विषयक विज्ञान की श्रेष्ठता दिखाई गई है, अतः ‘तद्विपरीत श्रेयान्’ कहने का तात्पर्य यह है कि उसके विपरीत जो है वह अधिक अच्छा है और वैसे वैदिक कर्मकाण्ड भी अच्छा है^१। यदि साख्य-आचार्य को इतना समन्वय ही अपेक्षित होता तो वेह वैदिक कर्मकाण्ड को ‘अविशुद्धि’, ‘क्षय’ और ‘अतिशय’ से युक्त कभी नहीं बतलाते। फिर भी साख्य दर्शन की सत्य के ज्ञापक के रूप में वेद में श्रद्धा है। यहाँ साख्यकार की एक विरुद्ध स्थिति अवश्य दिखाई पड़ती है, किन्तु निश्चय ही इस विषय में एक समन्वयात्मक दृष्टि-कोण लिया जा सकता है। साख्य को तीन प्रमाण अभिप्रेत हैं, यथा दृष्ट, अनुमान और आप्तवचन, क्योंकि उसके विचार में अन्य दर्शनों में प्रतिपादित और सभी प्रमाणों का अन्तर्भाव इन तीनों में प्रायः हो जाता है^२। प्रमेय की सिद्धि बिना प्रमाण के नहीं होती। इस प्रकार कौन-कौन से प्रमाण उपर्युक्त तीन प्रमाणों में ही अन्तर्भावित जाते हैं, इसको साख्यमूत्र और साख्यकारिका के विभिन्न व्याख्याकारों ने विभिन्न-विभिन्न प्रकार से दिखाया है। श्री विष्णु वेंकटेश सोवनी महोदय की तैयार की हुई यह तालिका^३ यहाँ उपयोगी सिद्ध होगी —

(१) देखिए सोवनी : ‘ए फ्रिटीकल स्टडी ऑफ दि साख्य सिस्टम’ पृष्ठ १५

(२) दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् त्रिविध प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्वि ॥ साख्यकारिका ४

(३) ए फ्रिटीकल स्टडी ऑफ दि साख्य सिस्टम, पृष्ठ १७; जैसा कि इस तालिका से ज्ञात होगा, कभी-कभी एक ही व्याख्याकार ने अनेक प्रकार से एक प्रमाण को व्याख्यात किया है और अनेक प्रकारों से ही कभी-कभी अन्य प्रमाणों का किसी एक में अन्तर्भाव किया है।

प्रमाण जो अन्तर्भावित होते हैं	दृष्ट या प्रत्यक्ष में	अनुमान में	शब्द या आप्त वचन में	जिनके अनुसार य प्रमाण नहीं है
उपमान	वाचस्पति	वाचस्पति माठर जयमंगला विज्ञान भिक्षु	गौडपाद वाचस्पति जयमंगला	
अर्थपत्ति		गौडपाद वाचस्पति जयमंगला		
अभाव	वाचस्पति विज्ञानभिक्षु जयमंगला	माठर	गौडपाद	चन्द्रिका
सम्भव		वाचस्पति माठर जयमंगला	गौडपाद चन्द्रिका	वाचस्पति
ऐतिह्य		माठर	गौडपाद चन्द्रिका विज्ञानभिक्षु	
प्रतिभा	जयमंगला	जयमंगला चन्द्रिका	जयमंगला गौडपाद	जयमंगला

इस तालिका से बौद्ध आचार्यों और नैयायिकों के द्वारा प्रमाण प्रमाणा के क्षेत्र में किए गए महान् विचार की तुलना पर हम दोनों को परिस्थिति को समझ सकते हैं। हा, अभी साध्य परिभाषाओं की कुछ निश्चित करना और आवश्यक होगा। साध्य दर्शन के अनुसार 'प्रतिविषयाध्यवसाय' ही दृष्ट अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण^१ है। बुद्धि के अन्वकार के अभि-भूत हो जाने पर जो सत्त्व-समुद्रेक होता है, वहाँ सारय दर्शन में 'अध्यवसाय' कहा जाता है, यही 'वृत्ति, और 'ज्ञान' भी कहलाता है। यही प्रमाण है^२। यही साध्य दर्शन के अनुसार ही यह कहा जा सकता है कि बुद्धितत्त्व

(१) प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्ट । कारिका ५

(२) बुद्धेन्मोऽग्निभवे सति य सत्त्वसमुद्रेके सोऽध्यवसाय इति वृत्तिरिति ज्ञान-मिति चाख्यायते । इदं तावत्प्रमाणम् । सारयकारिका ५ पर तत्त्व फौमुदी ।

तो प्राकृत है, अतः अचेतन है, तो फिर उसका अध्यवसाय भी क्या घटआदि की तरह अचेतन ही नहीं होगा ? क्या बुद्धितत्त्व के सुखादि परिणाम भी अचेतन नहीं होंगे ? किन्तु ऐसा नहीं है । ‘पुरुष’ यद्यपि सुखादि में अनुपगम नहीं रखने वाला है, किन्तु वह चेतन है । वह ‘पुरुष’ ही बुद्धितत्त्ववर्ती सुखादि से और उसमें प्रतिविम्बित होकर उसकी छाया से स्वयं ही ज्ञान-सुख-आदि-वाला-सा हो जाता है । इसलिए चेतन महत्त्व तत्त्व की छायापत्ति से अचेतन बुद्धि भी और उसका अचेतन अध्यवसाय भी चेतन के समान हो जाता है^१ । सांख्य के इस तर्क को हमें भली प्रकार समझ लेना चाहिए । क्योंकि इसी पर उसके विकासवाद का समस्त सिद्धान्त और इसी पर उसका मोक्ष-सम्बन्धी सिद्धान्त दोनों आश्रित हैं । अनुमान की व्याख्या इस दशन ने तीन विभागों में की है, जो कि विलकुल वैसे ही हैं जैसे न्याय के, यथा ‘पूर्ववत्’ ‘शेषवत्’ और ‘सामान्यतो दृष्ट’ । सांख्य दर्शन ने इन तीन प्रमाणों का नाम से निर्देश नहीं किया है (सांख्य कारिका में), अतः व्याख्याकारों ने अपनी अपनी अलग व्याख्याएँ की हैं । ‘आप्तश्रुति’ को सांख्य दर्शन में ‘आप्तवचन’ (या शब्द) कहा गया है^२ ।

सांख्य विचारको क कहना है कि सामान्यतः तो दृष्ट या प्रत्यक्ष प्रमाण से स्थूल पदार्थों का ज्ञान हो जाता है और जो अतीन्द्रिय पदार्थ हैं उनकी सिद्धि हम अनुमान से कर सकते हैं, किन्तु जो परोक्ष वस्तु इन दोनों से भी सिद्ध नहीं होती, किन्तु जो होती है, वह फिर ‘आप्त वचन’ या आप्ता-

(१) मिलाइये, बुद्धितत्त्वं हि प्राकृतत्वादचेतनम्, इति तदीयोऽध्यवसायोऽप्यचेतनो, घटादिवत् । एवं बुद्धितत्त्वस्य सुखादयोऽपि परिणामभेदा अचेतनाः । पुरुषस्तु सुखाद्यननुषङ्गी चेतनः । सोऽयं बुद्धितत्त्ववर्तिना ज्ञान-सुखादिना तत्प्रतिविम्बितस्तच्छायापत्या ज्ञानसुखादिमानिव भवतीति चेतनोऽनुगृह्यते । चित्तिच्छायापत्याऽचेतनाऽपि बुद्धिस्तदध्यवसायोऽप्यचेतनश्चेतनवद्भवतीति । सांख्य कारिका ५ पर तत्त्वकौमुदी । मिलाइये, तत्मा-तत्तत्संयोगादचेतनं चेतनवदिव लिगम् । गुणकर्तृत्वेऽपि तथा कर्तव्यं भवत्युदासीनः । सांख्य कारिका २०

(२) त्रिविधमनुमानमाख्यात तल्लिगालिगपूर्वकम् । आप्तश्रुतिराप्तवचनं च । कारिका ५; ‘तल्लिगालिगपूर्वकम्’ पर व्याख्याकारों में बड़ा विभेद है ।

गम' से ही सिद्ध होती है।^१ इन्ही अपने प्रमाणों के आधार पर साख्य विचारकों ने समग्र वाह्य और आन्तरिक जगत् का भूक्षतम पर्यवेक्षण कर अपना तत्त्वज्ञान स्थापित किया है, जिसके अनुसार समस्त चराचर जगत् के अन्तिम तत्वों का चतुर्विध विभागीकरण किया गया है, (१) जो अर्थ केवल प्रकृति है, (२) जो केवल विकृति है, (३) जो प्रकृति और विकृति दोनों है, (४) जो न प्रकृति है, न विकृति।^२ प्रकृति का अर्थ है करने वाला (प्रकरोतीति प्रकृति)। इसी को साख्य दर्शन में 'प्रधान' कहा गया है। प्रकृति अर्थ का क्या है? मूल प्रकृति। मूल प्रकृति ही ऐसा अर्थ या तत्व है, जो करने वाला है। सत्त्व, रजस् और तमस् की साम्यावस्था ही प्रकृति अथवा 'प्रधान' है। यह 'प्रधान' केवल करने वाला या 'प्रकृति' है और स्वयं 'अविकृति' है अर्थात् किसी अन्य का विकार नहीं है। विश्व के समग्र कार्य-सघात का यह मूल है, अतः इसे 'मूल प्रकृति' कहा जाता है, इसका फिर दूसरा कोई मूल नहीं है,^३ इस प्रकार 'मूल प्रकृति, ही वह पहला तत्व है जो केवल 'प्रकृति' (अर्थात् करने वाला, स्वयं किसी का कार्य या विकार नहीं) है और स्वयं किसी का विकार नहीं (अविकृति)। केवल विकृति क्या है? सोलह की सख्या में परिमित जो चीजें हैं, वही केवल विकृति है, यथा पञ्च महाभूत और ग्यारह इन्द्रिया। इनको केवल 'विकृति' इसलिए कहा गया है कि ये स्वयं तो विकार हैं, किन्तु किसी अन्य को करने वाले (अर्थात् प्रकृति) ये नहीं हैं।^४ यहाँ पञ्च

(१) सामान्यतस्तु दृष्टात् अतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानात् ।

तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम् । साख्य कारिका ६

(२) कश्चिदर्थं प्रकृतिरेव, कश्चिदर्थो विकृतिरेव, कश्चित्प्रकृति-विकृति, कश्चिदनुभयरूप । साख्यकारिका ३ पर तत्त्वकौमुदी ।

(३) मूलप्रकृतिरविकृति । साख्यकारिका ३; प्रकरोतीति प्रकृति प्रधानम्, सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था, सा अविकृति प्रकृतिरेवेत्यर्थः । मूलञ्चासी प्रकृतिश्चेति मूलप्रकृति । विश्वस्य कार्यसघातस्य सा मूलम्, न त्वस्या मूलान्तरमस्ति । उपर्युक्त पर तत्त्वकौमुदी ।

(४) षोडशस्तु विकारो । कारिका ३, षोडशसख्या परिमितो गण षोडशक पञ्चमहाभूतानि एकादश इन्द्रियाणीति षोडशको गणो विकार एव न प्रकृतिरिति । उपर्युक्त पर तत्त्वकौमुदी ।

महाभूतो और ग्यारह इन्द्रियो को जो केवल विकार और स्वय किसी को न करने वाले कहा गया है, तो उसका तात्पर्य केवल यही है कि ये अन्य तत्वो को फिर उत्पन्न नहीं करते। 'तत्वान्तरोपादानत्व च प्रकृतित्वमिहामि-
प्रेतम्'। अतः पृथ्वी आदि तत्व गौ और वृक्षो आदि को तो उत्पन्न करते हैं और फिर वे गौ और वृक्ष स्वय दूध और बीजो को उत्पन्न करते हैं, किन्तु इससे पृथ्वी आदि के 'अ-प्रकृति' (अर्थात् स्वय न करने वाले, कारण न बनने वाले) के रूप में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती, क्योंकि गौ और वृक्ष आदि या दूध और बीज आदि पृथ्वी आदि तत्वो से भिन्न तत्व नहीं हैं। अतः पृथ्वी आदि पञ्चमहाभूत और ग्यारह इन्द्रिया स्वय तो विकार अथवा 'विकृति' हैं, किन्तु फिर वे किन्ही अन्य तत्वो को करने वाले के रूप में 'प्रकृति' नहीं हैं। ऐसे तत्व कौन से हैं जो दोनों 'प्रकृति' और 'विकृति' हैं? ये हैं सात महदादि वर्ग। ये अन्य तत्वो को करने वाले तो हैं ही साथ में स्वय अन्य तत्वो के आप भी विकार हैं, इसलिए इन्हें कहा जाता है 'प्रकृति और विकृति'। जैसे इनमें से एक महत्तत्व को लीजिए। यह अहकार का 'प्रकृति' है अर्थात् अहकार नामक एक स्वतन्त्र तत्व को उत्पन्न करने वाला है, और स्वय यह मूल प्रकृति का 'विकृति' या विकार भी है, क्योंकि मूल प्रकृति ने ही इसे किया है। ऐसा कौन तत्व है जो न 'प्रकृति' है और न 'विकृति'। अर्थात् जो न तो किसी अन्य तत्व को उत्पन्न करता है और न जो स्वय किसी अन्य तत्व का विकार ही है? ऐसा तत्व है 'पुरुष'। इस प्रकार इन चार विभागो में तत्वो का निदर्शन सांख्य दर्शन करता है।^१ ये तत्व कुल सख्या में मिलकर २५ हैं, यथा १ मूल प्रकृति जो 'अविकृति' है + ७ महदादि जो 'प्रकृति-विकृति' है + १६ जिनमें पञ्चमहाभूत और ग्यारह इन्द्रिया सम्मिलित हैं और जो केवल 'विकृति' वा विकार है + १ पुरुष जो 'न प्रकृति है न विकृति'। इस प्रकार ये पञ्चीस तत्व हैं। इन्ही पञ्चीस तत्वो को लेकर सांख्य ने सृष्टि-क्रम का विकास दिखाया है। पहले उसने 'प्रधान' या प्रकृति के अस्तित्व में कारण दिखाये हैं और इसके लिए सत्कार्यवाद को भी प्रस्थापित किया है^२। फिर 'प्रधान' कैसा है, इसका लक्षण किया है, 'व्यक्त' और

(१) मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त । षोडशस्तु

विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः । कारिका ३

(२) कारिकाएँ ८-१०

‘अव्यक्त’ का क्रमशः वैधर्म्य और साधर्म्य दिखाते हुए फिर तीन गुणों अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस् का स्वरूप-निर्देश किया है^१। तदनन्तर ‘कारणमस्त्यव्यक्तम्’ ऐसा कहकर अनेक कारणों से यह दर्शन प्रधानकारणवाद की स्थापना करता है^२ जो उसका एक अत्यन्त मौलिक और महत्वपूर्ण सिद्धान्त है और जिसका निराकरण करने के लिए भगवान् शकर ने अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में निश्चय ही बड़ा कष्ट उठाया है। ‘पुरुषोऽस्ति’ इस प्रकार ‘पुरुष’ के अस्तित्व में भी अनेक प्रमाण देकर साख्य अनेक प्रमाणों के आधार पर ‘पुरुष बहुत्व’ को भी प्रस्थापित करता है और दिखाने का प्रयत्न करता है उसके ‘साक्षित्व’, ‘कैवल्य’, ‘माध्यस्थ्य’ ‘द्रष्टृत्व’ और ‘अकर्तृ भाव’ को भी^३। फिर ‘प्रकृति’ और ‘पुरुष’ का साख्य दर्शन अपूर्व सयोग करता है, जो दार्शनिकों के दिमाग को उलझन और परेशानी में डालने वाली एक चीज है।^४ चेतन को तो साख्य ने अकर्ता बना दिया और कर्ता को बना दिया अचेतन्य और फिर दोनों का अन्वै और पगु के समान सयोग कराके न केवल दिखा दी पुरुष के द्वारा प्रकृति को देखने एव इस प्रकार अपनी कैवल्य स्थिति सम्पादन करने की सम्भावना ही, किन्तु समस्त सर्ग-क्रम का व्यवस्थित उपक्रम भी। यह सर्ग-क्रम साख्य-कारिका में बाईसवीं कारिका से लेकर चौवनवीं कारिका तक बड़े विगद रूप से वर्णित है जिसमें पूर्वोक्त तत्वों के लक्षण, उत्पत्ति-क्रम आदि स्पष्ट रूप से व्याख्यात किए गए हैं। यह सर्ग-क्रम और इसका विस्तृत वर्णन साख्य दर्शन में तो अत्यन्त महत्वपूर्ण है, किन्तु हमें तो बौद्ध दृष्टिकोण से ही सब बातों को महत्वपूर्ण और अमहत्वपूर्ण यहाँ ममझना है और चूँकि बौद्ध दर्शन सृष्टि की उत्पत्ति

(१) कारिकाएँ १०-१४

(२) कारिकाएँ १५-१६

(३) कारिकाएँ १७-१९

(४) मिलाइये, ‘न हि प्रधानस्याचेतनस्योत्सृज्य सम्भवति । न च पुरुषस्य निमलस्य निष्कलस्योत्सृज्यम् । ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य २।२।६, तथा प्रधानस्याचेतन्यान् पुरुषस्य चोदामीन्यात्तृतीयस्य च तयोः सम्बन्धयितु-रनावात् मन्वन्वानुपपत्ति । ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य २।२।७

के विषय को लेकर अधिकांश में प्रवृत्त नहीं होता, इसलिए सांख्य के विकासवाद के सिद्धान्त को हम यहाँ पूर्णरूप से निरूपित करना आवश्यक नहीं समझते, केवल यह तालिका^१ देकर ही सन्तोष करते हैं।

१-पुरुष

२-प्रकृति (अव्यक्त)

३-बुद्धि या 'महान्'

१०-मन

११-१५ पञ्च बुद्धीन्द्रिया ('चक्षुः

श्रोत्रघ्राणरसनस्पर्शनकानि)

४-अहंकार

१६-२० पञ्च कर्मेन्द्रिया ('वाक्पाणि-
पादपायूपस्थान्')

५-१ पञ्चतन्मात्राएँ

२१-२५ पञ्च महाभूत (पृथिवी, जल,

(शब्द स्पर्श, रूप, रस, गन्ध) तेज, वायु, आकाश)

अभी आगे न चल कर जितनी भूमि हम चल आए हैं उसी के सबध को बौद्ध दर्शन की दृष्टि को कुछ निरूपित करें। सबसे पहले इस विकास की श्रेणी में हम देखते हैं कि 'प्रधान' रूप 'मूल प्रकृति' है जिसका फिर और कोई मूल नहीं। इस दृष्टिकोण से देखने पर निश्चय ही यह प्रलोभन हो सकता है कि यह 'मूलप्रकृति' कही उस बौद्ध 'अविद्या' से तो सबध या समानता नहीं रखती जो 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सबसे पहले प्रत्यय के रूप में स्मरण की जाती है और जिसके आगे प्राणियों के पूर्वकोटि का पता (स्वयं तथागत के शब्दों में ही) नहीं चलता। हम पहले कह चुके हैं कि 'प्रतीत्य समुत्पाद' का उपदेश तथागत के द्वारा कारणवाद की समस्या को हल करने के लिए नहीं दिया गया था^२, अतः उस रूप में उसकी समानता भी किसी अन्य सिद्धांत से नहीं की जा सकती। बौद्ध 'अविद्या' को हमें सांख्याचार्यों के

(१) यह तालिका सांख्य-योग सिद्धान्तों के अनुकूल है; वैसे 'सांख्यकारिका' के अनुसार सर्ग-क्रम इस प्रकार चलता है—पुरुष—प्रकृति—उससे महान्^१—महान् से अहंकार—अहंकार से सोलह का वर्ग (ग्यारह इन्द्रिय और पञ्च तन्मात्राएँ)—पाच तन्मात्राओं से पांच महाभूत = २५: प्रकृतेर्महास्ततोऽहंकारस्तस्माद्गणच षोडशकः।

तस्मादपि षोडशकात् पञ्चम्यः पञ्च भूतानि ॥कारिका २२

(२) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का निरूपण।

‘प्रधान’ से कभी मिलाने के विग्रह में नहीं पड़ना चाहिए, इसके लिए हमें आचार्य बुद्धघोष ने बहुत पहले ही आगाह कर दिया है। अपने ‘विसुद्धिमग्न’ ग्रंथ में इन ‘अटुकथाचरिय’ ने साख्य योग के प्रकृति और पुरुष के द्वैतवाद का प्रत्याख्यान किया है और प्रकृतिवादियों की ‘मूलप्रकृति’ से ‘अविज्जा’ की समानता दिखाने का कड़ा विरोध किया है।^१ किन्तु जो ‘परिणामिनित्यत्व’ का भाव साख्य विकासवाद में निहित है, वही नित्य समुत्पन्न और नित्य निरुद्ध होने वाले बौद्ध ‘धर्मों’ में भी है, और जैसा कि हम अभी आगे देखेंगे, दोनों में ही उनके प्रति ‘अनात्मभाव’ करने में ही कल्याण का मार्ग माना गया है, बौद्ध दर्शन में तो प्रतीत्य समुत्पन्न पञ्चस्कन्धों में और साख्य दर्शन में ‘परिणामिनित्य’ प्रकृति के विकारों में। कर्न ने जो बौद्ध ‘अविद्या’ की समता साख्य ‘प्रधान’ से, संस्कारों की समता बुद्धि से, विज्ञान की समता अहंकार से, नाम-रूप की समता तन्मात्राओं से, षडायतन की समता इन्द्रियों से, और समग्र ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ की ही समता साख्योक्त ‘प्रत्ययसंघ’ से दिखाने का प्रस्ताव किया है,^२ उसे हम अधिक ठीक नहीं समझते। जब तक हम यह न देखें कि साख्य दर्शन में ‘बुद्धि’, ‘अहंकार’, ‘तन्मात्राएँ’ और ‘इन्द्रिया’ किन अर्थों में प्रयुक्त की गई हैं तब तक हम यह नहीं कह सकते कि क्रमशः बौद्ध दर्शन में निरूपित ‘संस्कार’, ‘विज्ञान’, ‘नामरूप’ और ‘षडायतन’ों से

(१) देखिए पीछे स्यविरवादी तत्त्वदर्शन के प्रसंग में प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन।

(२) देखिए उनका मैनुअल ऑफ इंडियन बुद्धिज्म, पृष्ठ ४७, पदसंकेत ६; जैकोबी ने भी इसी प्रकार समता दिखाने का प्रयत्न किया है। उनके अनुसार साख्य के ‘गुण’ बौद्ध दर्शन के ‘धर्म’ के अनुरूप हैं, तथा अन्य समता इस प्रकार है—

अविद्या—साख्य दर्शन की प्रकृति के समान।

संस्कार—महत् के समान।

विज्ञान—बुद्धि ” ”

नामरूप—अहंकार” ”

षडायतन—एकेश्वरेन्द्रियगण + तन्मात्र पञ्चक

स्पर्श—कदाचित् कर्मेन्द्रिय ? देखिए बेलवेलकर : ब्रह्मसूत्र—

मोक्ष, पृष्ठ ७८

उनका क्या सबध है।^१ किन्तु यह तो एक बड़ा लम्बा विषय होगा। भारतीय दर्शन में मनोविज्ञान की दृष्टि से दो ही दर्शन सबसे अधिक महत्वपूर्ण हैं, बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन (जिसने प्रायः औपनिषद मनोविज्ञान को ही एक व्यवस्थित स्वरूप प्रदान किया है, जिसे अन्य 'आस्तिक' दर्शनो ने भी बिना किसी विवाद के अपने प्रयोजनो के लिए प्रयुक्त किया है)। यहा सांख्य दर्शन में निहित मनो-विज्ञान की एक अत्यन्त सक्षिप्ततम झलक देने के सिवाय हम और कुछ नहीं कर सकते। सबसे पहले चक्षुरादि इन्द्रियां स्थूल कारण या साधन हैं। ये ऐन्द्रिय सत्कारो को केन्द्र की ओर ले जाने के लिए इन्द्रियो को प्रदान करती हैं। तब मन इन्द्रियो तथा बाह्य साधनो अर्थात् भौतिक नेत्र, श्रोत्र, आदि से संयुक्त होता है। मन उन सत्कारो को और आगे बढ़ाता है एवं उन्हें बुद्धि के सामने उपस्थित करता है। बुद्धि उन पर विचार करती है, उनका अवगाहन करती है^२। तभी अहंकार की भावना चमक उठती है जो आत्माभिमान प्रकट करती है। इसके पश्चात् यह सब क्रिया-प्रतिक्रिया पुरुष के सम्मुख उपस्थित होती है^३, जो ज्ञान का वास्तविक अधिष्ठान है। बुद्धि जब ठीक निर्णय कर लेती है, तो उसे कार्यान्वित करने के लिए मन को दे देती है।^४ मन पांच कर्मेन्द्रियो के द्वारा बुद्धि के निश्चयो का पालन करता है। यही संक्षेपतः सांख्य मनोविज्ञान है। इस उपर्युक्त वर्णन के प्रकाश में हमें यह भी देख लेना चाहिए कि 'अध्यवसाय'^५

(१) फिर इस विषय में एक कठिनाई और यह है कि बौद्ध पारिभाषिक अर्थ भी, 'संस्कार' आदि के सुनिश्चित नहीं। जिन अर्थों में वे 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में प्रयुक्त किए गए हैं और जो उनका वहां प्रयोजन है, उससे विभिन्न ही व्याख्या और दृष्टिकोण उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन में पाते हैं, अतः तन्मय तुलनात्मक अध्ययन की एक कठिनाई बढ़ जाती है और सिवाय दोनों परिस्थितियों के केवल सामने रख देने के और कोई चारा नहीं बचता।

(२) सान्तः करणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् । कारिका ३५

(३) कृत्स्नं पुरुषस्थार्यं प्रकाश्यं बुद्धौ प्रयच्छन्ति । कारिका ३६

(४) सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः । कारिका ३७

(५) सर्वो व्यवहर्ताऽऽलोच्य मत्वाऽहमत्राधिकृत इत्यभिमत्य कर्तव्यमेतन्मयेत्य-
ध्यवस्यति, ततश्च प्रवर्तत इति लोकसिद्धम् । तत्र योऽयं कर्तव्यमिति
विनिश्चयश्चित्तसन्निधानादापन्नचैतन्याया बुद्धेः सोऽध्यवसायः बुद्धेः
असाधारणो व्यापारः तदभेदा बुद्धिः । कारिका २३ पर तत्त्वकौमुदी ।

को ही साख्य में 'बुद्धि' (अध्यवसायो बुद्धि), 'अभिमान' को ही 'अहंकार' (अभिमानोऽहंकार) और बुद्धीन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय इन दोनों के ही सकल्पक इन्द्रिय^२ को 'मन' (उभयात्मकमत्र मन सकल्पकमिन्द्रिय च) कहा है। इस विषय में सबसे अधिक महत्वपूर्ण बात जो बौद्ध दर्शन के साथ तुलनात्मक अध्ययन करते समय हमें याद रखनी चाहिए वह यह है कि प्रकृति और पुरुष के, द्रष्टा और दृश्य के, जड और चैतन्य के सवध को ठीक तरह से समझाने के लिए ही साख्यकार ने अपने मनोविज्ञान का विधान किया है ताकि प्रकृति और उसके विकारो की प्रतिच्छाया से पुरुष उसमें 'अह' की भावना न करने लगे, ताकि प्रकृति के ही ससरण, बधन और मोक्ष में वह अपना ससरण, बन्धन और मोक्ष न मानने लगे। इसीलिए परमर्षि ने यह सब 'पुरुषार्थहेतुक', 'निमित्तनैमित्तक' प्रसंग कहा है और इसीलिए इन सभी मनोवैज्ञानिक क्रिया-प्रतिक्रियाओं के बीच में होकर उन्हें कहना पड़ा है 'पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम्'।^३ हम बुद्ध के द्वारा निरूपित समग्र विज्ञान में 'चित्त', 'चेतसिक' और 'रूप' के रूप में अथवा 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' के भागों में तो बटा देखते हैं और नदी के स्रोत की तरह (नदिस्रोतो विय) उनका बहना भी देखते हैं जिनमें 'अह' बुद्धि कभी न करने का भगवान् बुद्ध ने उपदेश दिया, किन्तु 'पुरुषार्थ एव हेतु' जैसी कोई आवाज

(१) यत् खलु आलोचितं मतं च तत्र 'अहमधिकृत' 'शक्तं खल्वहमत्र' 'मदर्थं एवामी विषया' 'मत्तो नान्योऽत्राधिकृत' कश्चिदस्ति' 'अतोऽहमस्मि' इति योऽभिमानः सोऽसाधारण व्यापारत्वादहंकारः । तमुपजीव्य हि बुद्धिरध्यवस्यति 'कर्तव्यमेतन्मया' इति निश्चय करोति । साख्य कारिका २४ पर तत्त्व कीमुदी ।

(२) एकादशस्विन्द्रियेषु मध्ये मन उभयात्मकम्, बुद्धीन्द्रियं कर्मेन्द्रियं च, चक्षुरादीना वागादीना च मनोऽधिष्ठितानामेव स्वस्वविषयेषु प्रवृत्ते । आलोचितमिन्द्रियेण 'वस्त्वदम्' इति समुग्धम् 'इदमेवम्, नैवम्' इति सम्पक् कल्पयति विशेषणाविशेष्यभावेन विवेचयतीति यावत् ... तत परं पुनर्वस्तु धर्मेर्जात्यादिभिर्यथा बुद्ध्याऽवसीयते साऽपि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता । सोऽयं सकल्प लक्षणो व्यापारो मनसः समानासमानजातीयान्या व्यवच्छिन्दन् मनो लक्षयति । कारिका २७ पर तत्त्वकीमुदी ।

(३) साख्य कारिका ३१

हम वहा कदाचित् नहीं सुनते। वहा तो 'एव पञ्चस्कन्धेषु किं लब्धं किं हृतं भवेत्' ऐसी ही साधना की ध्वनि की प्रधानता है। साख्य का दृष्टिकोण अधिक सग्रहात्मक है, किन्तु उसमें व्यावहारिकता कम है और बौद्ध दृष्टिकोण जब कि नैतिक अभिव्याप्ति से अपने मनोविज्ञान को ओत-प्रोत कर देता है तो चित्त चेतसिको के प्रतीत्य समुत्पन्न भाव को ही वह सत्य का अंतिम स्वरूप मानने की ओर प्रस्ताव सा करता जान पड़ता है जैसा कि सम्भवतः वास्तव में नहीं है। साख्य दर्शन के सर्ग-क्रम का निदर्शन करते-करते हम दोनों के मनोवैज्ञानिक चिन्तनों में चले गए, अब हम फिर उसी पर लौटते हैं क्योंकि उससे एक बड़ी महत्वपूर्ण समस्या चिपटी हुई है। साख्य-मतानुसार सर्ग-क्रम का विशद विवेचन करने के बाद ही 'साख्यकारिका' में यह महत्वपूर्ण कारिका आती है 'इत्येष प्रकृतिकृतो महदादिविशेषभूतपर्यन्तः । प्रति-पुरुषविनोक्तार्थं स्वाथं इव परार्थं आरम्भः' १। यहा हमें केवल 'इत्येष प्रकृतिकृतो' इतने से ही तात्पर्य है। जब एक बार सर्ग-क्रम निरूपण में साख्याचार्य प्रवृत्त हुए तो निश्चय ही उन्हें इसका तो उत्तर देना ही था कि आखिर यह सब किया किसने है ? और इसका उनके पास निर्भीक उत्तर है, 'इत्येष प्रकृतिकृत'। बुद्ध तो सर्ग आदि के प्रश्नों में ही नहीं पड़े, बल्कि उस विषयक जिज्ञासा को ही उन्होंने असंगत जिज्ञासा कहा और केवल दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति के मार्ग का ही आचरण करने को कहा, किन्तु साख्याचार्य जिन्होंने दुःख की निवृत्ति के लिए 'व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञान' को ही परम 'श्रेयान्' मार्ग माना, तो फिर वे उसके उत्तर देने में तथागत की तरह उदासीनता कैसे धारण कर सकते थे ? इसलिए उन्होंने तथागत से भी अधिक निर्भीकता के साथ, किन्तु निश्चय ही उनके मौन से कम गम्भीरता के साथ, उत्तर दिया 'इत्येष प्रकृतिकृत'। तथागत के लिए तो चाहे यह 'प्रकृतिकृत' हो तब भी और चाहे न हो तब भी, चाहे ईश्वरकृत हो या न हो तब भी, चाहे 'ब्रह्मकृत' हो या न हो तब भी, परम आश्वासन है २, किन्तु साख्य के लिए तो 'इत्येष प्रकृतिकृत.' न होने पर उसकी समग्र व्यवस्था ही टूट जाती है, उसके विचार का विशाल प्रासाद ही गिर पड़ता है। वेदान्त के आचार्यों ने इसी प्रकार उसे गिरा-गिरा कर अपने में एक प्रकार से उसे अन्तर्भावित कर लिया है और हम देख

(१) कारिका ५६

(२) देखिए चौथे प्रकरण में 'कथा सम्यक् सम्बुद्ध निरोधरवादी है ?' पर विवेचन ।

चुके हैं कि यह प्रवृत्ति सबसे पहले महाभारत में ही शुरू हो गई थी जहाँ कि साख्य अपने 'मौलिक्य' निरीश्वरवाद के स्वरूप को छोड़ कर ईश्वरवाद की ओर प्रवण हो गया है। 'मौलिक्य साख्य' दर्शन स्पष्टरूप से निरीश्वरवादी है। वह महदादि भूतो को केवल प्रकृति के द्वारा किया हुआ मानता है। वह उन्हें ईश्वर के द्वारा किया हुआ नहीं मानता, ब्रह्म को उनका उपादान कारण नहीं मानता और नहीं वह यह मानता है कि ये अकारण उत्पन्न हो गए हैं। वह उन्हें केवल प्रकृति के द्वारा उत्पन्न हुआ मानता है।^१ यह तो साख्य निरीश्वरवाद के लिए केवल एक कारिका का साक्ष्य है, एक अन्य खोई हुई कारिका का भी साक्ष्य द्रष्टव्य है, जिसे लोकमान्य तिलक ने इस प्रकार खोज निकाला है—'कारणमीश्वरमेके ब्रुवते काल परे स्वभाव वा । प्रजा कथ निर्गुणतो व्यक्त कालस्वभावश्च ।'^२ हा साख्य प्रवचन सूत्र के 'ईश्वरासिद्धे'^३ को लेकर यह भली प्रकार कहा जा सकता है कि सूत्रकार ने 'ईश्वर सिद्धे' ही कहा है 'ईश्वराभावात्' नहीं, अतः सम्भवतः वह ईश्वरवादी रहे हो, किन्तु जिस दृष्टिकोण से वे ज्ञान के अनुसंधान में प्रवृत्त हुए हैं, उसके प्रति सच्चे रहते हुए वे सम्भवतः ईश्वर कर्तृवाद की विधि में प्रवृत्त नहीं हो सकते थे। कुछ-कुछ कुमारिल के ही दृष्टिकोण से साख्य प्रवचन सूत्र में ईश्वर के कर्तृत्व का निषेध किया गया है। निश्चय ही सृष्टि के मृज्जन करने से ईश्वर की आप्तकामता में अन्तर आता है और जो इच्छा कर सकता है, वह पूर्ण कैसे हो सकता है? अपूर्ण को ईश्वर कैसे मानें?^४ आप्तकाम को किसी इच्छा से उद्वेलित हुआ कैसे मानें। निश्चय ही यह समस्या भारतीय दर्शन में जिस प्रकार भगवान् साख्याचार्य को उन्नी प्रकार आचार्य कुमारिल जैसे मीमांसक को^५ और आचार्य

- (१) 'महदादिभूत प्रकृत्यैव कृतो नेश्वरेण, न ब्रह्मोपादानो, नाप्यकारण । अकारणत्वे ह्यत्यन्ताभावोऽत्यन्तभावो वा स्यात् । न ब्रह्मोपादानः त्रितिशक्तेरपरिणामात् । नेश्वराधिष्ठितप्रकृतिः कृतो, निर्व्यापारस्याधिष्ठातृत्वात्सम्भवात् ...' इत्यादि । सारयकारिका ५६ पर तत्त्वकौमुदी ।
- (२) देखिए वाल गंगाधर तिलक गीता रहस्य, पृष्ठ १६३
- (३) साख्य सूत्र १।९९ साख्य प्रकृतिवाद और इनके खंडन के लिये देखिये सोन्दरनन्द १६।१७; बुद्धचरित सर्ग १८
- (४) मुक्तयद्वयोरन्यतराभावाच्च तत्तिद्धिः । साख्य प्रवचन सूत्र १।९३; उभयवाप्यसत्करत्वम् । वहाँ १।९४
- (५) देखिए आगे इसी प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और मीमांसा दर्शन' पर विचार ।

गौडपाद^१ जैसे अद्वैत वेदान्ती को भी उद्वेलित करती है। करुणा की भावना से प्रवृत्त होकर रचना असम्भव है, यह तर्क सांख्यप्रवचनसूत्रकार, कुमारिल और बुद्ध तीनों का ही समान है^२। बुद्ध की तरह सांख्य-आचार्य भी कर्म को ही इसके लिए पर्याप्त मानने का प्रस्ताव रखते हैं।^३ प्रमाण शास्त्र से ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती, ऐसा भी सांख्य का मत है।^४ जितने भी ईश्वर के गुणों का वर्णन है, उन्हें सांख्य दर्शन केवल मुक्त आत्माओं के ही गुण मानता है^५, कुछ-कुछ उसी भावना में जिस प्रकार मीमांसक उपनिषदों में ब्रह्मा का निरूपण करने वाली श्रुतियों को केवल अनुष्ठानकर्ताओं की प्रशंसा करने वाली मानते हैं^६। शिव, विष्णु आदि देवों में भी सांख्य की कुछ विशेष श्रद्धा नहीं है, उनको आचार्य शंकर की तरह वह भी एक निम्न कोटि में डाल देता है^७। उत्तरकालीन आचार्यों ने अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार सांख्य दर्शन के अनीश्वरवाद को लेकर उस पर बड़ी लीपापोती की है और कुछ हालतों में उसकी कमियों को पूरा भी किया है। वाचस्पति मिश्र, विज्ञानभिक्षु और नागेश ने प्रायः इस प्रकार की प्रवृत्तियों में विशेष भाग लिया है। पुरुष के कैवल्य की आवश्यकता के लिए प्रकृति अपने आप किस प्रकार कार्य में प्रवृत्त हो सकती है, इस कठिनता को देख वाचस्पति मिश्र ने इसके लिए ईश्वर के

- (१) देखिए आगे इसी प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त दर्शन' पर विचार।
- (२) कुमारिल के मत के विषय में आगे देखिए 'बौद्ध दर्शन और पूर्वमीमांसा' का विवेचन, बुद्ध के दृष्टिकोण के लिए मिलाइये पीछे 'क्या सम्यक् सम्बुद्ध अनीश्वरवादी हैं ?' पर विचार; देखिये बुद्धचरित १८।२०-२९
- (३) देखिए सांख्यप्रवचन सूत्र ५।१ 'नेश्वराधिष्ठिते फलनिष्पत्तिः कर्मणा तत्सिद्धेः'। यह मत बौद्ध दर्शन के अनुकूल है।
- (४) प्रमाणाभावात् तत्सिद्धिः। सांख्य प्रवचन सूत्र ५।१२
- (५) मुक्तात्मनः प्रशंसा उपासा सिद्धस्य वा। सांख्यप्रवचन सूत्र १।९५; मिलाइये वहीं ३।५४-५६ भी।
- (६) देखिए आगे 'बौद्ध दर्शन और पूर्वमीमांसा' का दर्शन विवेचन।
- (७) देखिए सांख्य प्रवचन सूत्र, ३।५७; शंकर का दृष्टिकोण अत्यन्त स्पष्ट है। केवल एक उदाहरण पर्याप्त होगा 'मायामात्रमेतत् यत् परमात्मनोऽव-स्यात्रयात्मनावभासनम्। ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य २।१।१

अधिष्ठान तत्त्व को स्वीकार कर लिया है^१ जो साख्य की मूल भावना के विपरीत है। विज्ञानभिक्षु ने साख्य अनीश्वरवाद की अपने मतानुकूल व्याख्या करने एवं उसकी सगति लगाने में एक प्रकार से हद ही कर दी है। कभी तो वे कहते हैं कि साख्य अनीश्वरवाद केवल एक उग्र 'प्रीढिवाद' है, यह दिखाने के लिए कि यह दर्शन बिना ईश्वर के भी ठहर सकता है। कभी वे कहते हैं कि यह उन लोगो के लिए, जो ईश्वर में श्रद्धा नहीं जमा सकते हैं, केवल आश्वासन के लिए एक 'अभ्युपगमवाद' है अर्थात् वास्तविक उपदेश का उनकी सहूलियत और शान्ति के लिए कुछ नीचा करना है। कभी वे यह भी कहते हैं कि साख्य दर्शन का प्रवर्तन केवल मूढबुद्धियों के विमोहन के लिए हुआ है, पापियों के ज्ञान में प्रतिबन्ध डालने के लिए है। कभी वह साख्य सिद्धांतों की वेदान्त से एकात्मता भी दिखाते हैं और कभी करते हैं 'पुरुष बहुत्व' को 'एक ब्रह्म' की कोटि में लाने का प्रयत्न भी^२। इस प्रकार भारतीय दर्शन में हम एक अद्भुत बात देखते हैं। न केवल वाचस्पति मिश्र, विज्ञानभिक्षु आदि ने ही किन्तु अन्य अनेक आचार्यों ने निश्चित रूप से निरीश्वरवादी साख्य (जैसा कि वह सारयकारिका में विशेषतः उपलब्ध है) को तो लाने की कोशिश की है भिन्न उपायों से ईश्वरवादी की कोटि में और सम्यक् सम्बुद्ध, जिनके विषय में कभी कोई निष्पक्ष विचार करने पर यह कहने का दावा नहीं कर सकता कि वे अनीश्वरवादी हैं, उनको मदा डालने का प्रयत्न किया है न केवल 'नास्तिक' की ही किन्तु अनीश्वरवादी की कोटि में भी। इसका रहस्य क्या है? हमारी समझ में इसका रहस्य साख्य के इन शब्दों में विद्यमान है—'आप्तश्रुतिराप्तवचनं हि'। साख्याचार्य ने जब एक बार वेद के प्रामाण्य को स्वीकार कर लिया तो हिन्दू-जनता निश्चित हो गई, फिर वह उनके उपदेशों में किसी-न-किसी प्रकार समन्वय-समाधान कर लेगी। वेद के लिए वह ईश्वर को छोड़ सकती है, क्योंकि वेद रहेगा तो ईश्वर की मिद्धि तो किसी-न-किसी प्रकार कर ही ली जायगी, किन्तु वेद के चले जाने पर तो ईश्वर सदा के लिए ही चला जाता है। 'अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते।' उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने ईश्वरवाद का कटा प्रत्याख्यान कर उसे भगवान् बुद्ध पर

-
- (१) ईश्वरस्यापि धर्माधिष्ठानार्थं प्रतिबन्धापनय एव व्यापारः । राधाकृष्णन् :
इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ३१९, पद सकेत १ में उद्धृत ।
(२) देखिए साख्य प्रवचन भाष्य १।६९; ३।६६; ३।५७; ५।१२

भी आरोपित कर दिया जो सम्भवतः ठीक नहीं था। कुछ भी हो, यदि सांख्य दर्शन में अनीश्वरवादियों के लिए आश्वासन है, जैसा कि विज्ञान-मिक्षु ने हमें ठीक ही बताया है, तो हम कह सकते हैं कि उस आश्वासन की मात्रा बुद्ध के विचार में कुछ कम नहीं है और उसे हमें लेना चाहिए। अब हम दोनों दर्शनों के ससार, पुनर्जन्म, मोक्ष और आचारतत्त्व सम्बन्धी विचारों पर आते हैं। ससार और दुःख की भावनार्थ सांख्य दर्शन में बौद्ध दर्शन की तरह ही व्यापक है। 'जरामरण-कृत दुःख को चेतन पुरुष पाता है जब तक कि उसके लिंग शरीर की निवृत्ति नहीं हो जाती। इसलिए स्वभाव से ही दुःख है'। 'न कुत्रापि कोऽपि सुखीति' ससरण तो नित्य लगा ही हुआ है, फिर सुख कहा से हो? किन्तु ससरण यदि यह वास्तव में बद्ध प्राणी का ही हो तब तो उसकी निवृत्ति ही अशक्य है। 'न स्वभावतो बद्धस्य मोक्षसाधनोपदेश विधिः'। जो स्वभाव से ही बद्ध है उसके लिए मोक्षसाधन के उपदेश की विधि व्यर्थ है। अतः ससरण तो वास्तव में पुरुष नहीं करता, प्रकृति करती है^१ और पुरुष उसके व्यापारों में, जिनकी प्रतिच्छाया बुद्धि में पड़ती है, 'अह' के रूप में ग्रहण कर लेता है और यही उसके बन्धन का कारण होता है। यदि पुरुष बुद्धि में पड़े प्रकृति के प्रतिबिम्ब को देख सके कि यह व्यापार प्रकृति का है तो उसका वास्तविक अ-कर्तृभाव स्फुरण होने लगता है और उसे कैवल्य की प्राप्ति होती है।

सांख्य ने इस अपने मन्तव्य को बड़ी अच्छी तरह से दिखाया है। प्रेक्षकवत् होकर जब पुरुष प्रकृति को देखता है और साक्षात्कार करता है कि किस प्रकार इसके व्यापारों का उपचार मुझमें हो रहा है, तो प्रकृति सहम जाती है और सदा के लिए निवृत्त हो जाती है। प्रकृति और पुरुष के संबन्ध का^२ (जो पुरुष के ही विमोक्षार्थ था^३) सदा के लिए ध्वंस हो जाता है, फिर कृतकृत्यता सम्पादित

(१) तत्र जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति चेतनः पुरुष । लिंगस्याविनिवृत्तेस्तस्माद्दुःखं स्वभावेन । सांख्य कारिका ५५

(२) सांख्य सूत्र ६।७

(३) सांख्य सूत्र १।७

(४) तस्मान्न बध्यतेऽद्या न मुच्यते नापि संसरति कश्चित् । संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥ सांख्य कारिका ६२

(५) पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्व्यवक्तम् । कारिका ५८; मिलाइये पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्ति प्रधानस्य । कारिका ५७

हो जाती है। साख्यकारिकाकार ने प्रकृति को एक सुकुमार कुलवधू के समान माना है जो पर-पुरुष को देखते ही सहम कर छिप जाती है कि कही यह फिर मुझे न देख ले^१। अथवा वह एक नर्तकी है जो रगमच पर अपना नृत्य दिखाकर वापस चली जाती है^२। 'देख ली मैंने' इस प्रकार एक (पुरुष) उपेक्षक हो जाता है और 'देख ली गई मैं' इस प्रकार दूसरी (प्रकृति) विरमण कर जाती है, सयोग यदि दोनों में वाद में बना भी रहे तो भी फिर सर्ग का प्रयोजन नहीं रहता^३। जिसको प्रकृति और पुरुष की विभिन्नता की ख्याति (ज्ञान) हो गई उसको शब्दादि योग बन्धन में नहीं डाल सकते क्योंकि उसमें जो पुनर्जन्म के बीज रूप 'मैं' और 'मेरा' थे वे तो दग्ध कर दिए गए, फिर पुनः सर्ग का प्रयोजन क्या रहा? यही केवल विशुद्ध ज्ञान है। साख्यकारिका के मार्मिक शब्दों में इस ज्ञान की उत्पत्ति का यह उपाय है—'एव तत्त्वाम्यासान्नास्मि न मे नाहम् इत्यपरिशेषम्। अविपर्ययाद्विशुद्ध केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्।' ^४ ये शब्द भारतीय तत्त्वचिंतन में अत्यन्त स्मरणीय एवं बौद्ध मन्तव्य की साख्य-चिंतन के साथ तुलना करने में अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। जब साख्य के मतानुसार तत्त्वाम्यास किया जाय तो इस प्रकार की बुद्धि का स्फुरण होता है 'नास्मि, न मे नाह'। 'नास्मि' का अर्थ है कि पुरुष सदा इस प्रकार अनुभव करे कि मेरे अन्दर कोई भी वाह्य या आध्यात्मिक व्यापार नहीं है। "नास्मि इत्यात्मनि क्रियामात्र निषेधति" (तत्त्वकौमुदी)। 'न मे' का अर्थ है कि मेरे अन्दर स्वामिता नहीं है। कर्तृत्व का निषेध ही 'नाहम्' का रहस्य है। ^५ इसके जानने में सम्पूर्ण ज्ञान हो

(१) प्रकृते सुकुमारतर न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति। या दृष्टाऽस्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य। कारिका ६१

(२) 'रगस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यया नृत्यात्। पुरुषस्य तथाऽऽत्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृति। कारिका ५९

(३) दृष्टा मपेत्युपेक्षक एको दृष्टाऽहमिति विरमत्यन्या। सति सयोगेऽपि तयोः प्रयोजन नास्ति सर्गस्य। कारिका ६६

(४) कारिका ६४

(५) यह व्याख्या वाचस्पति मिश्र की साख्य तत्त्व कौमुदी के अनुसार है। अन्य व्याख्याओं के लिए देखिए डा० आ और शर्मा का साख्यतत्त्व-कौमुदी का मस्करण, चौविनी भाग (नोट्स इस कारिका पर)।

जाता है। यही 'अपरिशेष' ज्ञान है, सशय और विपर्यय से रहित, अतः सदा विशुद्ध। 'नास्मि न मे नाहम्' ये शब्द कितनी गहराई से भारतीय अध्यात्म-साधना में छिपे पड़े हैं और विभिन्न प्रकारों से उसकी प्रतिष्ठा को कायम करते हैं, यह अध्ययन का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है। निश्चय ही गीता भी कहती है कि 'नाह किञ्चित् करोमि' इस प्रकार की भावना करो। इस पर और उसके समस्त अनासक्तिवाद पर हम 'बौद्ध दर्शन और गीता' के प्रसंग में आयेंगे। योग भी कहता है 'द्रष्टृदृश्ययो योगो हेयहेतु' (८-१७) ॥^१ महर्षि गार्ग्ययिन भी कहते हैं 'अहमेतत् न' और वेदान्ती भी कहते हैं, 'नाह देहो'। अतः प्रकृति और पुरुष के विच्छेद को अपने-अपने प्रकारों से प्रायः सभी कल्याण का मार्ग समझते हैं। भक्त भी तो गोस्वामी तुलसीदास जी को प्रतिनिधि बना कर विवशतापूर्वक यही भाव दिखाते हैं 'जड चेतनहि ग्रन्थि पडि गई। जदपि मृषा छूटत कठिनई'। इतना ही नहीं, भारतीय विचारों से प्रभावित मुसलमान साधक भी 'हैं हों करत सबै मति खोई' इस प्रकार इस गम्भीर दार्शनिक सिद्धांत का प्रस्थापन करने लगते हैं। अस्तु, साख्य जब कहता है कि प्रकृति के धर्मों को पुरुष को अपने में आरोपित नहीं करना चाहिए, बल्कि उनमें नास्मि, न मे, नाह की भावना करनी चाहिए और जब भगवान् बुद्ध कहते हैं 'भिक्षुओ! जितना भी रूप है, जितनी भी वेदना है, जितनी भी सज्ञा है, जितने भी सस्कार हैं, जितना भी विज्ञान है, चाहे भूतकाल का हो, चाहे वर्तमान का, चाहे भविष्यत् का, चाहे अपने अन्दर का हो, चाहे बाहर का, चाहे स्थूल हो अथवा सूक्ष्म, चाहे दूरा हो चाहे भला, चाहे दूर हो अथवा समीप—वह 'न मेरा है, न वह मैं हूँ, न वह मेरा आत्मा है', तो इनमें साधना का विभेद क्या है, यह समझ में नहीं आता। रूप वेदना आदि पञ्चस्कन्ध भी तो एक प्रकार से प्रकृति के ही व्यापारों का विभागीकरण हैं, दोनों स्थूल और सूक्ष्म का। साख्य अपने पञ्चीस तत्वों में यदि 'नास्मि न मे नाह' का तत्त्वाम्यास करने का आदेश देकर पुरुष की विमुक्ति का मार्ग देखता है तो तथागत हमें पञ्चस्कन्धों में, 'न वे मेरे हैं, न वे मैं

(१) मिलाइये, विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः २।२६ तथा विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्ति ४।२५ भी।

(२) संयुक्त० २१।५ देखिए चतुर्यं प्रकरण में अनात्मवाद का विवेचन।

जोर दिया ही है। श्रुति के सम्बन्ध में साख्यसूत्रकार एक स्थान पर कहते हैं कि श्रुति का विरोध रागियो के लिए वैराग्य का कारण नहीं होता^१ और श्रुति के विरोध से कुतर्की को आत्मलाभ नहीं होता^२ किन्तु दूसरी जगह 'नानुश्रविकादपि तत्सिद्धिः'^३ ऐसा भी कहते हैं। ये सब बातें अत्यन्त विचारणीय हैं। साख्यसूत्रो ने अपने पाचवें अध्याय में 'न सर्वोच्छित्तिः'^४ 'एव शून्यमपि'^५ आदि रूप से शून्यवाद या 'अभाव' वाद का तथा अन्य अनेक सिद्धान्तों का खण्डन किया है जो उत्तरकालीन बौद्ध सम्प्रदायों के सिद्धान्तों से बहुत कुछ समानता रखते हैं। चूँकि सभी 'आस्तिकवादी' दर्शनों के इस विषयक तर्क प्रायः एक से ही हैं और 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त' के पारस्परिक सम्बन्ध दिखाने के प्रसंग में हम शंकर के द्वारा किए गए बौद्ध सम्प्रदायों के प्रत्याख्यानो पर आएँगे ही, अतः यहाँ इनकारानिरूपण न कर हम केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि साख्य एक यथार्थवादी और जगन् की वास्तविकता में विश्वास करने वाला दर्शन है, अतः उन विज्ञानवादियों अथवा चेतनाद्वैतवादियों से इसका गहरा भेद है जो भौतिक पदार्थों को चेतना की धारा में ही परिणत करने के पक्षपाती हैं। इस प्रकार हमने बौद्ध दर्शन के साथ साख्य दर्शन का कुछ अध्ययन किया, ऐतिहासिक रूप में भी और तात्त्विक रूप में भी। जबकि उनके विचारों में एक गहरी समानता है, उनके कुछ पारस्परिक विभेद भी हैं, जिन पर हम दृष्टिपात कर चुके हैं। भगवान् तथागत जब कि जीवन की गम्भीर समस्याओं को लेकर जीवन के एक शास्ता के रूप में हमारे सामने आते हैं तो साख्यकार अधिकतर प्रकृति-पुरुष गवेषणा ही करते हैं जिनमें ज्ञान और विचार तो उपलब्ध होता है किन्तु हृदय नहीं मिलता, मानवता की अनुभूतियों के साथ एकात्मता नहीं मिलती, और यह दर्शन की एक बड़ी आवश्यकता है। कपिल मुनयत् सृष्टि के

(१) न श्रुतिविरोधो रागिणा वैराग्याय तत्सिद्धेः । साख्यसूत्र ६।५१

(२) श्रुति विरोधान्न कुतर्कापसदस्यात्मलाभः । साख्यसूत्र ६।३४

(३) नानुश्रविकादपि तत्सिद्धिः साख्यत्वेनावृत्तियोगादपुरुषार्थतदम् । साख्य-सूत्र १।८२

(४) न सर्वोच्छित्तिरपुरुषार्थत्वादितोपात् । साख्यसूत्र ६।७८

(५) नात्र नृत् ६।७९

विचारक है और बुद्ध मानव-जीव के। वैसे इन दोनों के दर्शनों ने मनुष्य के स्वतंत्र विचार को बड़ा प्रोत्साहन दिया है, बुद्ध के समान कपिल के सिद्धान्त में मानवीय मस्तिष्क की स्वतंत्र शक्ति की अनुभूति है और इस दृष्टि से दोनों ही दर्शन भारतीय दर्शन में अद्वितीय स्थान प्राप्त करते हैं, ऐसा हम कह सकते हैं। अब हम योग दर्शन पर आते हैं।

योग दर्शन साधना का दर्शन है। अतः वह एक 'मार्ग' है और इस अर्थ में वह बुद्ध के मार्ग से एक बड़ी समानता रखता है। किन्तु फिर भी उसकी तात्त्विक परिस्थिति बौद्ध दर्शन के समान न होकर बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन की ही है, अथवा जैसा कि हम पहले योग सूत्र कह चुके हैं, वह उसका एक उत्तर भाग ही है। विभिन्न तात्त्विक परिस्थितियों के होते हुए भी दो दर्शन अपने साधना-मार्ग में कितने समान हो सकते हैं, इसका एक अनुत्तर उदाहरण हम बौद्ध दर्शन और योग दर्शन में पाते हैं। यहाँ हमें साधना का जो मार्ग बुद्ध के उपदेशों में निहित है, उसकी तुलना पातञ्जल योग में निहित साधना से करनी है जो 'राजयोग' भी कहलाती है और जिससे अतिरिक्त मन्त्रयोग, लययोग और हठयोग ये तीन विभाग योग के और उपलब्ध होते हैं^१ जिनके विवेचन में हम यहाँ सम्भवतः नहीं जा सकेंगे, किन्तु चतुर्थ अध्याय में मन्त्रयान और वज्रयान आदि बौद्ध धर्म के जिन सम्प्रदायों का वर्णन हम कर आए हैं, उनकी प्रवृत्तियाँ ही योग के इन तीन विभागों का उपलक्षण करती हैं, इतना ही इनके लिए यहाँ कहना पर्याप्त होगा।

'योग' शब्द 'युज्' धातु से व्युत्पन्न है, अतः इसका अर्थ होता है 'युक्त करना'। इस अर्थ में यह शब्द ऋग्वेद तथा अनेक उपनिषदों में उपलब्ध होता है^२, ऋग्वेद में हम मुनियों को तपस्या करते देखते हैं^३ और 'तपस्' की

(१) यह योग का चतुर्विध विभाग योगतत्त्व उपनिषद् में उपलब्ध होता है।

योग के एक छ. प्रकार के विभाग के लिए देखिए मैत्रायणी उप० ६।१८

(२) ऋ० १।३४।९; ७।६७-८; ३।२७।११; १०।३०।११; १०।११४।९; ४।२४।४; १।५।३; १।३०।७; शतपथ ब्राह्मण १४।७।१।११; मैत्रायणी० ६।१०; देखिए राधाकृष्णन्, इण्डियन फिलासफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ३२९ 'योग' के 'साधन' के अर्थ में रूप को हृदयंगम करने के लिए देखिए गीता० ३।३

(३) देखिए ऋ० १०।१३६

ही चतुर्व्यूह क्यों न हो^१ ? कहने की आवश्यकता नहीं कि बौद्ध दर्शन और योग-दर्शन ने इस तत्व को भली प्रकार समझा है और इस प्रकार दोनों ने समान रूप से एक ही सामान्य भारतीय परम्परा का प्रवर्तन किया है। फिर भी चार आर्य सत्यों का सिद्धान्त मूलतः बुद्ध धर्म की देन है, और सभी भारतीय दर्शनों के बिना किसी अपवाद के उसे स्वीकार किया है^२, ऐसा भी कहा जा सकता है। 'अद्वितीय भिषक्' (अनुत्तरो भिसक्को) की पदवी चूँकि समग्र भारतीय साधना में केवल बुद्ध ने ही धारण की, अतः विकित्साशास्त्र की चतुर्व्यूहता जैसे उनके चार आर्य सत्यों पर घटती है वैसे पानजल दर्शन पर नहीं। अतः कुछ न कुछ बौद्ध ऋण तो योग-सूत्रों पर मानना ही पड़ेगा, फिर चाहे आयुर्वेद की चतुर्व्यूहता बुद्ध-पूर्व युग की ही क्यों न हो। अस्तु, दुःख की व्यापकता पर दोनों दर्शन अत्यधिक जोर देते हैं। योग-दर्शन 'दुःखमेव सर्वं विवेकिन^३' कह कर प्रथम आर्य-सत्य की कुछ कम गम्भीर व्याख्या नहीं करता, किन्तु उसकी निवृत्ति के उपाय को लेकर साधना-पक्ष में जब कि वह बुद्ध के अनुकूल मार्ग पर ही चलता है, अपने तात्त्विक पक्ष में वह सांख्य-सम्मत 'शाश्वतवाद' को ही सम्यक् दर्शन और मुक्ति का मार्ग समझता है^४ जिसके समर्थन में अथवा खण्डन में बुद्ध का कोई प्रयोजन नहीं। बुद्ध न तो शाश्वतवादी है और न अशाश्वतवादी ही क्योंकि उन्होंने इन दोनों अतियों को छोड़ कर 'मध्यमा प्रतिपद' का मार्ग निकाला है, जो शाश्वतवाद की सिद्धि होने पर भी अथवा न होने पर भी कायम रह सकता है। यहाँ हम पहले साधन-पक्ष को ले जो दोनों दर्शनों की एक प्रकार से आत्मा है।

एवमिदमपि शास्त्रं चतुर्व्यूहमेव । तद्यथा संसारः संसारहेतुः मोक्षो मोक्षोपाय एवेति । व्यासभाष्य २।१५

- (१) दार्शनिक मानसिक रोगों के चिकित्सक होते हैं, इस विचार के लिए देखिए पीछे पृ० १४३-१४४
- (२) देखिये चेरखास्की . दि कन्सेप्शन ऑव बुद्धिस्ट निर्वाण, पृष्ठ ५४-५५ (लेनिनग्राड, १९२७)
- (३) परिणामतापसस्कारदुःखगुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः । योगसूत्र २।१५
- (४) तत्र हातु स्वरूपमुपादेयं वा हेयं वा न भवितुमर्हतीति । हाने तस्योच्छेद-वादप्रतंग । उपादाने च हेतुवादः । उभयप्रत्याख्यानं शाश्वतवाद इत्ये-तत्तत्सम्यग्दर्शनम् । व्यासभाष्य २।१५

चित्त की वृत्तियों का निरोध ही योग है^१ । किन्तु चित्त क्या है और उसकी वृत्तियाँ क्या हैं और उनके निरोध से क्या तात्पर्य है, इन बातों पर भी तो आवश्यक रूप से विचार करना ही ठहरा, यदि योग को अपनी तात्त्विक स्थिति रखनी है । और यह कार्य योगदर्शन ने किया भी है । किन्तु उसने ध्यान या समाधि के रूप में ही इस समस्या पर विचार किया है, जब कि 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में, जैसा कि हमने पहले देखा, उसकी 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' कर्ममयी व्याख्या की गई है । योगदर्शन के अनुसार चित्त की पाँच भूमियाँ हैं, क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध । सांख्यो ने जिसे 'महत्' कहा है, उसे ही योग 'चित्त' कह कर पुकारता है । अतः वाचस्पति मिश्र के साक्ष्य पर इसमें अन्तःकरण भी स्वतः उपलक्षित है ही^२ । बौद्ध मनोविज्ञान में चित्त का क्या स्वरूप है, इसके लिए तो चतुर्थ प्रकरण ही द्रष्टव्य है । प्रकाश (प्रज्ञा), प्रवृत्ति और स्थिति युक्त होने से चित्त त्रिगुणात्मक है^३ । चित्त के समष्टि और व्यष्टि स्वरूपों को लेकर द्विविध विभाग भी है, यथा 'कारण चित्त' और 'कार्य-चित्त' । रजस् और तमस् के निरोध के द्वारा चित्त को उसके 'कारण चित्त' स्वरूप में अनुप्रवेश करा देना ही योग का लक्ष्य है । चित्त के द्वारा ही हम वाह्य पदार्थों के ससर्ग में आते हैं^४, अतः चित्त और वाह्य पदार्थों की हम एक ही साथ अनुभूति नहीं कर सकते^५ और न दो विचार साथ ही उत्पत्ति में आ सकते हैं^६ । चित्त के व्यापारों के कारण ही यह भव-चक्र निरन्तर आवर्तन हुआ चला जा रहा करता है । इसी के कारण कामनाएँ, अहंकार आदि उत्पन्न होते हैं और पुरुष बन्धन में पड़ता है । अतः चित्त की वृत्तियों का निरोध अत्यन्त आवश्यक है । चित्त की वृत्तियाँ पाँच हैं यथा, प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति । ये पुनः दो स्वरूपों वाली होती हैं, यथा क्लिष्ट और अक्लिष्ट^७ । क्लिष्ट वे हैं जो क्लेश

(१) योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः । योगसूत्र १।२

(२) चित्त शब्देन अन्तःकरणं बुद्धिम् उपलक्षयति ।

(३) चित्तं हि प्रज्ञाप्रवृत्तिस्थितिशीलत्वात् त्रिगुणम् । व्यासभाष्य० १।२

(४) द्रष्टव्य योगसूत्र २।६, १७, २०

(५) द्रष्टव्य योगसूत्र ४।२० व्यास भाष्य-सहित ।

(६) द्रष्टव्य योगसूत्र ४।१९ व्यास भाष्य-सहित ।

(७) वृत्तयः पञ्चतयः क्लिष्टाक्लिष्टाः । योगसूत्र १।५; प्रमाण-विपर्यय विकल्पनिद्रास्मृतयः । योगसूत्र १।६

की कारण है और कर्माशय प्रचय में जो क्षेत्रीभूत हो गई हैं, इनके अतिरिक्त जो ज्ञान की कारण तथा क्लेश करने वाली नहीं है, वे वृत्तियाँ अक्लिष्ट हैं^१। इस विभाग की कुछ समानता हम 'कुशल' और 'अकुशल' चित्तों से कर सकते हैं, किन्तु इस समानता को हमें अधिक बढ़ाना नहीं चाहिए। अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश ही पाँच क्लेश हैं^२। अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म पदार्थों में क्रमशः नित्य, शुचि, सुख और आत्मा की स्थापति अथवा भावना करना ही अविद्या है^३। कहने की आवश्यकता नहीं कि चतुरार्य सत्य सम्बन्धी अज्ञान जो 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में अविद्या का पर्यायवाची है^४, इस योग की 'अविद्या' की परिभाषा से बहुत कुछ सम्बन्ध रखता है। यह कहना कि दुःख को जो सुख करके माने, दुःख के समुदय को जो सुख का समुदय माने, दुःख के निरोध को जो उसके विपरीत माने और दुःख निरोध गामी मार्ग को जो न जाने, विलकुल उसी तरह कहना है जैसे कि अनित्य को नित्य, अशुचि को शुचि, दुःख को सुख और अनात्मा को आत्मा मानना। पञ्चस्कन्ध अर्थात् रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान सभी क्लेश रूप ही हैं, फिर उनमें सुख की कल्पना, उन अनात्म पदार्थों में 'आत्मा' की कल्पना, उन अनित्य पदार्थों में नित्य की कल्पना करना यह भी तो अविद्या स्वरूप ही है, सब भगवान् ने बताया था, 'इसे कहते हैं भिक्षुओं! मतवाद में जा पड़ना'। यह सब अविद्या ही अविद्या है' ऐसा कह कर^५। अतः जिस नैतिक अर्थ में अर्थात् अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म पदार्थों से उनके विपरीत पदार्थों के पृथक् करने की भावना में योग दर्शन 'अविद्या' का अर्थ लेता है, उस अर्थ में वह 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में निहित 'अविद्या' (जहाँ कारणवाद से उसका कोई सम्बन्ध नहीं) के कुछ समान ही है, क्योंकि यथा अविद्या से संस्कारो आदि के

- (१) मिलाइये, क्लेशहेतुका. कर्माशयप्रचये क्षेत्रीभूता विल्लटा । स्याति-विषया गुणाधिकारविरोधिन्योऽविल्लटा । व्यासभाष्य १।५
- (२) अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशा क्लेशाः । योगसूत्र २।३
- (३) अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्याशुचिसुखात्मस्यातिरविद्या । योगसूत्र २।५
- (४) देखिए चतुर्य प्रकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' विवेचन; देखिए स्थविर ज्ञानातिलोक के 'गाइड थू दि अभिघम्म पिटक के अन्त में 'पटिच्च-समुत्पाद' का विवेचन भी ।
- (५) देखिए चतुर्य प्रकरण में 'अनात्मवाद' का विवेचन ।

बीच में होते हुए जन्म, जरा, मरण, दुःख, मानसिक उद्वेग आदि का ‘मौलिक्य’ बौद्ध दर्शन प्रस्थापन करता है उसी प्रकार योग-दर्शन की भी यह अप्रतिहत आवाज है ‘अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषा प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम्’^१ अर्थात् अविद्या ही इन उपर्युक्त अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश रूप क्लेशों की प्रसवभूमि है और ये अस्मिता आदि भी चार प्रकार से कल्पित हो सकते हैं, यथा प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न और उदार । इस विषय को बिना आगे बढ़ाए (यह बहुत आगे बढ़ाया जा सकता है, बौद्ध मनोविज्ञान के सहारे) हम आगे चलते हैं । दृक् और दर्शन की शक्तियों की एकात्मता ही अस्मिता है^२ । बौद्ध दर्शन में ‘अह’ भाव की उत्पत्ति पञ्चस्कन्धों से कैसे उठ खड़ी होती है, यह चतुर्थ प्रकरण में ही द्रष्टव्य है^३ । यहाँ पर हम बौद्ध दर्शन की विशेष समानता योग दर्शन से नहीं दे सकते । बौद्ध दर्शन निषेधात्मक दिशा में अधिक पग बढ़ाए चला जाता है जब कि योग का सभी प्रयत्न एक स्थिर तत्त्व की स्थापना करने के लिए ही है । सुख या उसके साधन में गर्व, तृष्णा या लोभ रखना ही योग के अनुसार राग है^४ और दुःख या उसके साधन में, प्रतिघ, मन्यु, जिघांसा या क्रोध रखना ही द्वेष है^५ । ‘ऐसा कभी न हो कि मैं कभी न होऊँ, मैं तो सदा होऊँ ही’ इस प्रकार जो स्वभावतः ही सब प्राणियों का अभिनिवेश है, (बौद्ध आत्मोपादान की कितनी समानता है—कुछ उत्तरकालीन बौद्ध आचार्य तो इसको ‘आत्माभिनिवेश’ कहते भी हैं^६) वही ‘अभिनिवेश’ कहलाता

(१) योगसूत्र २।४

(२) दृग्दर्शनशक्तयोकात्मतेवास्मिता । योगसूत्र २।६, मिलाइये, पुरुषो दृक्शक्तिबुद्धिः. दर्शनशक्तिरित्येतयोरेकस्वरूपापत्तिरिवास्मिता क्लेश उच्यते । उक्त पर व्यास भाष्य ।

(३) ‘अनात्मवाद’ के विवेचन में ।

(४) सुखानुशयी रागः । योगसूत्र २।७; सुखे तत्साधने वा यो गर्वस्तृष्णा लोभः स रागः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(५) दुःखानुशयी द्वेषः । योगसूत्र २।८; दुःखे तत्साधने वा य प्रतिघो मन्युजिघांसा क्रोधः स द्वेषः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(६) ‘आत्मवाद’, ‘सत्काय दृष्टि’, ‘आत्मग्रह’, ‘आत्मदृष्टि’, ‘आत्माभिनिवेश’, ये सब बौद्ध दर्शन में पर्यायवाची शब्द हैं, देखिये पं० विधुशेखर भट्टाचार्य. दि सैन्ट्रल कन्संशान ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ७८, पदसंकेत ३०
बो० ५८

की कारण है और कर्मशय प्रचय में जो क्षेत्रीभूत हो गई हैं, इनके अतिरिक्त जो ज्ञान की कारण तथा क्लेश करने वाली नहीं है, वे वृत्तियाँ अविलम्ब हैं^१ । इस विभाग की कुछ समानता हम 'कुशल' और 'अकुशल' चित्तों से कर सकते हैं, किन्तु इस समानता को हमें अधिक बढ़ाना नहीं चाहिए । अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश ही पाँच क्लेश हैं^२ । अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म पदार्थों में क्रमशः नित्य, शुचि, सुख और आत्मा की ख्याति अथवा भावना करना ही अविद्या है^३ । कहने की आवश्यकता नहीं कि चतुरार्य सत्य सम्बन्धी अज्ञान जो 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में अविद्या का पर्यायवाची है^४, इस योग की 'अविद्या' की परिभाषा से बहुत कुछ सम्बन्ध रखता है । यह कहना कि दुःख को जो सुख करके माने, दुःख के समुदय को जो सुख का समुदय माने, दुःख के निरोध को जो उसके विपरीत माने और दुःख निरोध गामी मार्ग को जो न जाने, विलकुल उसी तरह कहना है जैसे कि अनित्य को नित्य, अशुचि को शुचि, दुःख को सुख और अनात्मा को आत्मा मानना । पञ्चस्कन्ध अर्थात् रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान सभी क्लेश रूप ही हैं, फिर उनमें सुख की कल्पना, उन अनात्म पदार्थों में 'आत्मा' की कल्पना, उन अनित्य पदार्थों में नित्य की कल्पना करना यह भी तो अविद्या स्वरूप ही सब भगवान् ने बताया था, 'इसे कहते हैं भिक्षुओं ! मतवाद में जा पड़ना' । यह सब अविद्या ही अविद्या है' ऐसा कह कर^५ । अतः जिस नैतिक अर्थ में अर्थात् अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म पदार्थों से उनके विपरीत पदार्थों के पृथक् करने की भावना में योग दर्शन 'अविद्या' का अर्थ लेता है, उस अर्थ में वह 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में निहित 'अविद्या' (जहाँ कारणवाद से उसका कोई सम्बन्ध नहीं) के कुछ समान ही है, क्योंकि यथा अविद्या से संस्कारो आदि के

- (१) मिलाइये, क्लेशहेतुका कर्मशयप्रचये क्षेत्रीभूता विलम्बता । ख्याति-विषया गुणाधिकारविरोधिन्योऽविलम्बता । व्यासभाष्य १।५
- (२) अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः । योगसूत्र २।३
- (३) अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्याशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या । योगसूत्र २।५
- (४) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' विवेचन; देखिए स्थविर ज्ञानातिलोक के 'गाइड थू दि अभिधम्म पिटक के अन्त में 'पटिच्च-समुत्पाद' का विवेचन भी ।
- (५) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'अनात्मवाद' का विवेचन ।

बीच में होते हुए जन्म, जरा, मरण, दुःख, मानसिक उद्वेग आदि का ‘मौलिक्य’ बौद्ध दर्शन प्रस्थापन करता है उसी प्रकार योग-दर्शन की भी यह अप्रतिहत आवाज है ‘अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषा प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम्’^१ अर्थात् अविद्या ही इन उपर्युक्त अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश रूप क्लेशों की प्रसवभूमि है और ये अस्मिता आदि भी चार प्रकार से कल्पित हो सकते हैं, यथा प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न और उदार। इस विषय को बिना आगे बढ़ाए (यह बहुत आगे बढ़ाया जा सकता है, बौद्ध मनोविज्ञान के सहारे) हम आगे चलते हैं। दृक् और दर्शन की शक्तियों की एकात्मता ही अस्मिता है^२। बौद्ध दर्शन में ‘अहं’ भाव की उत्पत्ति पञ्चस्कन्धों से कैसे उठ खड़ी होती है, यह चतुर्थ प्रकरण में ही द्रष्टव्य है^३। यहाँ पर हम बौद्ध दर्शन की विशेष समानता योग दर्शन से नहीं दे सकते। बौद्ध दर्शन निषेधात्मक दिशा में अधिक पग बढ़ाए चला जाता है जब कि योग का सभी प्रयत्न एक स्थिर तत्व की स्थापना करने के लिए ही है। सुख या उसके साधन में गर्ह, तृष्णा या लोभ रखना ही योग के अनुसार राग है^४ और दुःख या उसके साधन में, प्रतिघ, मन्यु, जिघांसा या क्रोध रखना ही द्वेष है^५। ‘ऐसा कभी न हो कि मैं कभी न होऊँ, मैं तो सदा होऊँ ही’ इस प्रकार जो स्वभावतः ही सब प्राणियों का अभिनिवेश है, (बौद्ध आत्मोपादान की कितनी समानता है—कुछ उत्तरकालीन बौद्ध आचार्य तो इसको ‘आत्माभिनिवेश’ कहते भी हैं^६) वही ‘अभिनिवेश’ कहलाता

(१) योगसूत्र २।४

(२) दृग्दर्शनशक्तयोकात्मतेवास्मिता । योगसूत्र २।६, मिलाइये, पुरुषो दृक्शक्तिबुद्धिः दर्शनशक्तिरित्येतयोरेकस्वरूपापत्तिरिवास्मिता क्लेश उच्यते । उक्त पर व्यास भाष्य ।

(३) ‘अनात्मवाद’ के विवेचन में ।

(४) सुखानुशयी रागः । योगसूत्र २।७; सुखे तत्साधने वा यो गर्हस्तृष्णा लोभ स रागः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(५) दुःखानुशयी द्वेषः । योगसूत्र २।८; दुःखे तत्साधने वा य प्रतिघो मन्युजिघांसा क्रोध स द्वेषः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(६) ‘आत्मवाद’, ‘सत्काय दृष्टि’, ‘आत्मग्रह’, ‘आत्मदृष्टि’, ‘आत्माभिनिवेश’, ये सब बौद्ध दर्शन में पर्यायवाची शब्द हैं, देखिये पं० विष्णुशेखर भट्टाचार्यः दि सैन्ट्रल कन्संप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ७८, पदसंकेत ३०
बो० ५८

है^१। यहा तक तो दोनों समान हैं, किन्तु आगे दोनों अलग-अलग रास्ता ले लेते हैं। बुद्ध कहते हैं कि जब 'आत्मा' नाम का कोई पदार्थ इन वाह्य और आध्यात्मिक पदार्थों में मिलता ही नहीं तो 'अभिनिवेश' किसके लिए बढ़ाना, जब 'मे' वास्तव में है ही नहीं तो शोक किसके लिये करना, सच्ची समाधि तो लगनी है। इसके व्यतिरिक्त योग कहता है कि जब वास्तविक स्वरूप शाश्वत, स्वच्छ, आत्म स्वरूप और सुख स्वरूप है तो फिर अनित्य, अशुचि, अनात्म और दुःख पदार्थों में अभिनिवेश क्यों करना? यहा भी तो समाधि लगनी ही है। 'एक गांठ कई फेरे।' अब हम वृत्तियों पर लौटते हैं। प्रमाण को योगसूत्र ने एक वृत्ति के रूप में लिया है और उसके तीन प्रकार किए हैं, यथा प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम^२। अन्य वृत्तियों में मिथ्याज्ञान ही सक्षेपत विपर्यय^३, वस्तुशून्यत्व होने पर भी शब्दज्ञानमाहात्म्यनिबन्धन मात्र व्यवहार ही विकल्प^४, अभावप्रत्ययालम्बना वृत्ति ही निद्रा^५ और अनुभूत विषयो का ग्रहण ही स्मृति है^६। इन सब उपर्युक्त वृत्तियों के निरोध के द्वारा ही सम्प्रज्ञात और वाद में असम्प्रज्ञात समाधि प्राप्त होती है जो योग दर्शन का मुख्य लक्ष्य है। किन्तु इस पर आने से पूर्व हम साधन को देखें, जो भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

हम जानते हैं कि बुद्ध के समय में अनेक प्रकार की साधनाएँ प्रचलित थी। बुद्ध ने भी उरुवेला में अनेक प्रकार की तपस्याएँ की थी जिनका वर्णन हम चतुर्यं प्रकरण में कर चुके हैं। बुद्ध योगी थे। योग बौद्ध और पातञ्जल स्वयं आचार्य शंकर ने उन्हें अपने एक स्तोत्र^१ में 'योगिना चक्रवर्ती' कहा है। बुद्ध-धर्म की व्याख्या

(१) त्वरमवाही विदुषोऽपि तथा रूढोऽभिनिवेशः । योगसूत्र २।९;

सर्वस्य प्राणिन इवमात्माशीनित्या भवति मानभूव भूयात्तमिति . . . यथा चापमत्यन्तमूढेषु दृश्यते क्लेशस्तथा विदुषोऽपि विज्ञातपूर्वापरान्तस्य रूढः । कस्मात् समाना हि तयोः कुशलाकुशलयो मरणदुःखानुभवादियं वातना । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(२) द्रष्टव्य योगसूत्र १।७

(३) द्रष्टव्य योगसूत्र १।८

(४) द्रष्टव्य योगसूत्र १।९

(५) द्रष्टव्य योगसूत्र १।१०

(६) द्रष्टव्य योगसूत्र १।११

योग नी एक शाखा के रूप में भली प्रकार की जा सकती हैं। उनके मार्ग की पातञ्जल योग से क्या समानता है, यही अब हमें देखना है। योगदर्शन अम्यास और वैराग्य से चित्त की वृत्तियों का निरोध सम्भव मानता है^१ और हम देख चुके हैं कि बुद्ध ने निर्वेद के प्राप्त कराने के लिए ही अनात्मवाद का उपदेश दिया था। फिर सम्यक् सम्बुद्ध 'सम्यक् प्रधान' वादी थे, इस पर भी यहाँ जोर देने की जरूरत नहीं। अम्यास बुद्ध-धर्म का सार है और उसी पर वह प्रतिष्ठित है। योग दर्शन का मत है कि दीर्घकाल तक तप, ब्रह्मचर्य, विद्या और श्रद्धा से सेवन किया हुआ अम्यास और सभी विषयों में वशीकार सज्ञा रूप वैराग्य^२ ही सप्रज्ञात समाधि के कारण होते हैं। यह सम्प्रज्ञात अथवा सालम्बन समाधि चार श्रेणियों में विभाजित की गई है, यथा (१) सवितर्क, (२) वितर्कविकल सविचार, (३) विचारविकल सानन्द तथा (४) आनन्द-विकल केवल अस्मिता मात्र^३। देखिए इस चतुर्विध सप्रज्ञात समाधि की बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट इन चार ध्यानो से कितनी समानता है : 'भिक्षुओ ! भिक्षु चित्त के उपक्लेश, प्रज्ञा को दुर्बल करने वाले पांच वन्धनों को छोड़, काय वितर्क से रहित हो, वुरे विचारों से रहित हो, प्रथम ध्यान को प्राप्त कर विचरता है, जिसमें वितर्क और विचार है तथा जो एकान्त वास से उत्पन्न होता है और जिसमें प्रीति और सुख रहते हैं। भिक्षुओ ! प्रथम ध्यान में वितर्क रहता है, विचार रहता है, प्रीति रहती है, सुख रहता है और रहती है चित्त की एकाग्रता'। 'और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु वितर्क और विचारों के उपशम से अन्दर की प्रसन्नता और एकाग्रता रूपी द्वितीय ध्यान को प्राप्त होता है, जिसमें न वितर्क होते हैं, न विचार, जो समाधि से उत्पन्न

(१) अम्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः। योगसूत्र १।१२

(२) जिसको ही वह ज्ञान की पराकाष्ठा और कैवल्य का ही एक प्रकार से अपर नाम कहता है 'ज्ञानस्यैव पराकाष्ठा वैराग्यम्। एतस्यैव हि नान्तरीयकम् कैवल्यमिति'। व्यासभाष्य १।१६; अम्यास और वैराग्य की परिभाषाओं के लिए देखिए क्रमशः योगसूत्र १।१३ एवं १।१५

(३) वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात्संप्रज्ञातः। योगसूत्र १।१७; तत्र प्रथमश्चतुष्टयानुगतः समाधिः सवितर्कः द्वितीयो वितर्कविकलः सविचारस्तृतीयो विचारविकलः सानन्दः चतुर्थस्तद्विकलोऽस्मितामात्र इति। सर्व एते सालम्बनाः समाधयः। उक्त पर व्यासभाष्य।

होता है और जिसमें प्रीति तथा सुख रहते हैं'। 'और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु प्रीति से भी विरक्त हो उपेक्षावान् बन विचरता है। वह स्मृतिमान्, ज्ञानवान् होता है और शरीर से सुख का अनुभव करता है। वह तृतीय ध्यान को प्राप्त करता है जिसे पण्डितजन उपेक्षावान्, स्मृतिवान्, सुखपूर्वक विहार करने वाला कहते हैं'। 'और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु सुख और दुःख, दोनों के प्रहाण से, सौमनस्य और दौर्मनस्य दोनों के पहले से अस्त हुए रहने से, चतुर्थ ध्यान को प्राप्त करता है जिसमें न दुःख होता है न सुख और केवल उपेक्षा तथा स्मृति की परिशुद्धि ही होती है'। यदि लक्ष्य एक हो और साधन एक हो तो दूर-दूर नहीं जा सकते। फिर असप्रज्ञात समाधि^२ के लिए भी जिन पांच साधनो यथा श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा का विधान योग दर्शन में किया गया है^३, वे विलकुल वैसे-के-वैसे ही तो बुद्ध के उपदेशो पांच इन्द्रियो के रूप में निहित हैं। इतना ही नहीं, चित्त के प्रसादन के लिए जिन चार भावनाओ यथा मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षा की भावनाओ का उपदेश योग-दर्शन में दिया गया है^४, वे भी विलकुल उसी रूप में 'चार ब्रह्म विहारो' के रूप में बुद्ध के उपदेशो में रक्खी हुई हैं, जिनके विषय में यहां कुछ बताने की जरूरत नहीं है। इसी प्रकार यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि रूप जो योग के आठ अंग हैं, इनमें से भी अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, और अपरिग्रह रूप जो यम हैं जो जातिदेशकालसमयानवच्छिन्न सार्वभौम महाव्रत हैं, शौच, सन्नोप, तप, स्वाध्याय, और ईश्वर प्रणिधान (इसको तो छोड़कर) रूप जो नियम हैं^५, वे भी सब बोधिपक्षीय धर्मों में तो क्या केवल आर्य अष्टांगिक मार्ग में ही निहित हैं, ऐसा मर्मज्ञ जन जान सकते हैं। इनके फलों का भी जो

- (१) चूलहत्थियपदोपम सुत्त (मज्झिम निकाय), महावेदल्लसुत्त (मज्झिम निकाय), भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि लाभ करते हुए किस प्रकार इन चारों ध्यानों की प्राप्ति की थी, इसके लिए देखिये ब्राह्मण वेरञ्जक सुत्त (अगुत्तर ० ८।१।२।१) तथा चौथे प्रकरण में देखिये 'बुद्ध-धर्म-सघ' भी।
- (२) जिसका स्वरूप इस प्रकार है 'विरामप्रत्ययान्म्यासपूर्वः सस्कारशेषोऽन्य। योगसूत्र १।१८
- (३) श्रद्धावीर्य स्मृति समाधि प्रज्ञा पूर्वक इतरेषाम्। योगसूत्र १।२०
- (४) मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखं दुःखं पुण्यापुण्यं विषयाणां भावनातश्चित्त-प्रसादनम्। योगसूत्र १।३३
- (५) देसिए योगसूत्र २।२९-३२

वर्णन है^१ वह भी योग दर्शन का जैसा ही प्रायः बुद्ध के द्वारा वर्णित हुआ है और विशेष बात यह है कि दोनों इसी जन्म में साक्षात्करणीय वस्तुओं को लेकर चलते हैं यथा योग में 'अहिंसा प्रतिष्ठाया तत्सन्निधौ वैरत्याग'^२, उसी प्रकार भगवान् तयागत के द्वारा भी 'भिक्षुओ ! जो कोई भिक्षु इन चार स्मृति-प्रस्थानों की सात वर्ष तक भावना करे उसे दो फलों में से एक फल की प्राप्ति अवश्य होगी.... छ वर्ष, पाच वर्ष, मप्ताह भर भी भावना करे ... इत्यादि^३ ।'

भगवान् बुद्ध ने आनापान-सति के रूप में प्राणायाम का उपदेश दिया ही था^४ यद्यपि साधारण पुरुषों के लिए उनका शील और अप्रमाद का ही उपदेश था। भगवान् पतञ्जलि ने भी यमनियमादि के बाद ही इस प्रसंग को उठाया है और फिर अत्यन्त साधारण रूप में ही इस पर अपने सूत्रों में विचार किया है। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि बौद्ध साधना मार्ग और पातञ्जल मार्ग में व्यावहारिक रूप से विभेद नहीं है। जो व्याधि, स्थान, सशय, प्रमाद, आलस्य, अविरति, भ्रान्ति, दर्शन-अलब्ध-भूमिकत्व, अनवस्थित्व और चित्तविक्षेप रूपी अन्तराय एवं इनके साथ होने वाले दुःख, दौर्भनस्य, अगमेजयत्व, श्वास, प्रश्वास और विक्षेप^५ रूपी विघ्न एक पातञ्जल योगी के लिए हैं उसी प्रकार वे बौद्ध मार्ग पर चलने वाले साधक के लिए भी हैं, भेद केवल इतना ही है कि वह (बौद्ध) उन्हें या तो पाच नीवरण यथा कामच्छन्द, व्यापाद, स्थानमृद, औद्धत्य-कौकृत्य और विचिकित्सा कह कर पुकारता है या दस संयोजन यथा सत्कायदृष्टि, विचिकित्सा, शीलव्रत परामर्श, कामराग, व्यापाद, रूप-राग, अरूप-राग, मान, उद्धतता और अविद्या के रूप में देखकर उनसे वचने का प्रयत्न करता है। तात्पर्य यह है कि जो कुछ भी मार्ग उस साधना के लिए अपेक्षित है जहाँ से जाता हुआ मनुष्य पातञ्जल सूत्रों की भाषा में ही कह सके 'ततः परमावश्तेन्द्रियाणा'^६ वह मार्ग भगवान् पतञ्जलि समान के भगवान् बुद्ध को भी सम्मत है। एक विशेष बात जो योग सूत्रों में मिलती है वह है 'ईश्वर प्रणिधान' का वैकल्पिक महत्व। 'ईश्वरप्रणिधान' को भगवान् पतञ्जलि ने

(१) देखिए योगसूत्र २।३५-४५

(२) योगसूत्र २।३५

(३) महासति पट्टान सुत्त (दीघ निकाय)

(४) देखिए आनापान सति सुत्त (मज्झिम निकाय)

(५) देखिए योगसूत्र १।३०-३१

(६) योगसूत्र २।५५

कहलाता है, इसी प्रकार काल का भी अपकर्ष करते-करते जब अन्तिम दशा पर पहुँच जाते हैं जिससे परे कि उसका अपकर्ष नहीं हो सकता, तब उसे क्षण कहते हैं। अथवा उतने कालमात्र को हम क्षण कह सकते हैं जितनी देर में कि एक परमाणु अपने पूर्व स्थान को छोड़कर किसी दूसरे स्थान पर पहुँचता है।

इन क्षणों के प्रवाह का निरन्तर चलते रहना ही उनका क्रम है। क्षण और उनके क्रमों का वस्तुतः समाहार नहीं है अर्थात् वे वस्तुओं के समाहार नहीं हैं। मुहूर्त, दिन और रात केवल बुद्धि समाहार हैं। इस प्रकार यह काल स्वयं वस्तु-शून्य होता हुआ भी, केवल बुद्धिनिर्माण मात्र होता हुआ भी, और मस्तिष्क में केवल शब्दज्ञान के रूप में आता हुआ भी, उन मनुष्यों को जिनकी प्रवृत्तियाँ बहिर्मुख हैं, वस्तुसत् या वस्तुस्वरूप सा दिखाई देता है। किन्तु क्षण तो सत्ताशील वस्तु की ही श्रेणी में आता है और वह क्रम का आलम्बन करने वाला है। क्षणस्तु वस्तुपतित क्रमावलम्बी। (व्यास भाष्य ३।५१)। यह क्रम ही क्षणों के एक के बाद एक के आने के भाव (आनन्तर्य) पर व्यवस्थित होता है। उसी को काल जानने वाले योगी काल कहते हैं। अतः क्षण तो वास्तव में एक सत्ता-शील वस्तु है, क्रम इसको एक मात्र आधार देता है और वह आधार ही केवल बुद्धिनिर्माण है, क्षण नहीं। जो क्षण भूत है या जो भावी है, वे सब परिणामान्वित ही हैं और उस एक ही क्षण से लोक परिणाम का अनुभव करता है और उसी एक क्षण में उपारूढ ये सब धर्म हैं। उस क्षण और उसके क्रम के समय से उनका साक्षात्कार होता है और फिर उसमें विवेकज ज्ञान उत्पन्न होता है जिसके द्वारा योगी क्षण-भेद का अपनी बुद्धि से अवगमन करता है जबकि साधारण जन जाति, लक्षण और देश के विभेदों से ही वैसा करने में समर्थ होते हैं।^१ बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध योग का प्रधान तर्क यह है कि असत् की विद्यमानता नहीं है और सत् का विनाश नहीं है, अतः अतीत और अनागत वस्तु ही सत्ता रखते हैं। भविष्यत् वह है जो अनागत में व्यक्त होने वाली वस्तु है और जो अनुभूत वस्तु है वही अतीत है और जो व्यापार दस समय उपारूढ है वह वर्तमान है। ये तीनों ही वस्तुएँ

(१) विस्तार से इस विषय में योग दर्शन की दृष्टि को देखने के लिए व्यासभाष्य ३।५१-५२ द्रष्टव्य हैं।

ज्ञान की ज्ञेय हैं। यदि ये वस्तुएँ वास्तव में होती ही नहीं, तो ज्ञान ही कैसे उत्पन्न हो जाता? ज्ञेय वस्तु के अभाव में ज्ञान की उत्पत्ति किस प्रकार सम्भव है? अतः अतीत और अनागत भी स्वरूपतः हैं ही। (त्रय चैतद्वस्तु ज्ञानस्य ज्ञेयम्। यदि चैतस्त्वरूपतो नाभविष्यन्नेदं निर्विषय ज्ञानमुदपत्स्यत तस्मादतीतानागत स्वरूपतोऽस्तीति। व्यासभाष्य ४।१२)। फिर कर्मों के फल की दृष्टि से भी योग दर्शन सत्ता के तीन मार्गों यथा भूत, वर्तमान और भविष्यत् की वास्तविक स्थिति को स्वीकार करता है^१। वह अभाव से भी उनके उद्गमन को सम्भव नहीं मानता।^२ विज्ञानवाद के विरुद्ध योग दर्शन का सबसे तीव्र शब्द यह है 'परिणामैकत्वात् वस्तुतत्त्वम्'^३ अर्थात् प्रकृति, (प्रकाश,) क्रिया और स्थितिशील गुणों का करण (इन्द्रियो) के रूप में एक ही परिणाम होता है। पृथ्वी परमाणु शब्द का परिणाम है जो मूर्ति के साथ अवस्थित है। यह तन्मात्रा का ही अवयव है। इन परमाणुओं के एक परिणाम ही पृथिवी, गौ, वृक्ष, पर्वत आदि हैं। अतः कोई ऐसा अर्थ तो नहीं है जो विज्ञान के बिना हो। किन्तु ज्ञान अर्थ के बिना भी हो सकता है, यथा स्वप्नादि में कल्पितज्ञान। (नास्त्यर्थो विज्ञानविसहचर। अस्ति तु ज्ञानमर्थविसहचर स्वप्नादौ कल्पितम्। व्यासभाष्य ४।१४)। अतः विज्ञानवादियों की ही ओर स्पष्ट लक्ष्य कर व्यास भाष्य में कहा गया है 'अनया दशा ये वस्तुस्वरूपमपह्नुवते ज्ञानपरिकल्पनामात्रं वस्तु। स्वप्नविषयोपमं तु न परमार्थतोऽस्ति इति ये आहुस्ते तथेति। प्रत्युपस्थितमिदं स्वमाहात्म्येन वस्तु कथमप्रमाणात्मकेन विकल्पज्ञानवलेन वस्तुस्वरूपमुत्तृज्य तदेवापलपन्तः श्रद्धेयवचना स्युः'^४ इन्हीं विज्ञानवादियों की ओर लक्ष्य कर एक अन्य स्थान में व्यासभाष्य में ही कहा गया है 'केचिदाहुः। ज्ञानसहभूरेवार्थो भोग्यत्वात् सुखादिवदिति। त एतया द्वारा साधारणत्वं बाधमाना। पूर्वोत्तरक्षणेषु वस्तु-

(१) किञ्च भोगभागीयस्य वाऽपवर्गभागीयस्य वा कर्मण फलमुत्पित्तु यदि निरूपाद्यमिति तदुद्देशेन तेन निमित्तेन कुशलानुष्ठानं न युज्येत। सतश्च फलस्य निमित्तं वर्तमानोकरणे समर्थं नापूर्वोपजनने सिद्धं निमित्तं नैमित्तिकस्य विशेषानुग्रहं कुरुते नापूर्वमुत्पादयतीति। व्यासभाष्य ४।१२

(२) देखिए व्यासभाष्य ४।१२ ही।

(३) योगसूत्र ४।१४

(४) " ४।१४ ही।

ए—बौद्ध दर्शन और पूर्व मीमांसा

पूर्व मीमांसा को भी भारतीय दर्शन का एक अंग मिलने का सौभाग्य प्राप्त हो गया, यह केवल उसकी और समग्र भारतीय विचार-परम्परा की वेद-भक्ति के कारण। वैसे तो व्याकरण आदि को उपोद्घात भी दर्शन मानकर हम पाणिनि-दर्शन आदि जैसी बात कह सकते हैं (यहा भारतीय व्याकरण शास्त्र के दर्शनत्व का प्रत्याख्यान करने का हमारा उद्देश्य नहीं)।^१ किन्तु यदि जीवन की गहनतम समस्याओं का तात्त्विक निरूपण करने वाली विद्या को ही 'दर्शन' कहा जाय तो हम कह सकते हैं कि पूर्व मीमांसा में 'दर्शनत्व' कम है। किन्तु मीमांसा के आचार्यों के सामने ऐसी बात कहना कुछ भयावह है। प्रचीन परम्परा में भारतीय दर्शन के विचारकों में जितने अधिक पांडित्यसम्पन्न और तर्कशील आचार्य मीमांसकों में हुए हैं, उतने सम्भवत नैयायिकों को छोड़ और किसी परम्परा में नहीं हुए, और नैयायिकों और मीमांसकों का प्राचीन सम्बन्ध भी सम्भवत एकात्मता का ही है, ऐसा कुछ विद्वान् विचार करने का प्रस्ताव करते हैं। कुछ भी हो, शकर जैसे महान् तार्किक दार्शनिक को भी सबसे पहले मीमांसकों का ही प्रत्याख्यान करना पड़ा (ब्रह्मसूत्र-भाष्य चतु मूत्री में) और बौद्धों की भी जो प्रबलतम मुठमेंडें अन्य प्रतिद्वन्द्वी दर्शन सम्प्रदायों के आचार्यों से हुईं उनमें नैयायिकों के बाद मीमांसकों ने ही सम्भवत सबसे अधिक भाग लिया। अतः इस दृष्टि से मीमांसा की परम्परा भारतीय दर्शन के ऐतिहासिक विकास में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखती है। एक प्रकार से इसे वैदिक मत में विश्वास करने वालों की प्रहरीगाला ही कहना चाहिए जिसका विध्वंस करने का उत्तर-कालीन बौद्ध आचार्यों ने बार-बार प्रयत्न किया किन्तु सफल नहीं हो सके, यद्यपि उनके प्रयत्नों के परिणामस्वरूप इस दर्शन का कई बार पुनर्निर्माण और कभी-कभी तो नव-निर्माण भी करना पड़ा। कहने की आव-

(१) अपितु 'वैयाकरणानां हि प्रथमे विद्वांसः सर्वशून्यवादिनः चार्ताक्षौद्रमुन्वरायणादीन् स्फोटवादेन निराचक्रुः यथा वेदान्तिनो ब्रह्मवादेन शून्यवादिनो माध्यमिकादीन्' लक्ष्मीपुरं श्री निवामाचार्य विरचित 'दर्शनोदय' पृष्ठ १०१

शक्यता नहीं कि इन सबके परिणामस्वरूप ही दोनों दार्शनिक परम्पराओं, अर्थात् बौद्ध आचार्यों और पूर्व मीमांसकों, के विचारों का संशोधन हुआ और उनका मार्ग भी बहुत कुछ प्रशस्त हुआ। मीमांसा दर्शन के स्थापकों और उसकी महत्ता को प्रस्थापित करने वालों में आचार्य कुमारिल का नाम अमर रहेगा और बौद्धों के साथ उनकी जो अनेक मुठभेड़ें हुईं उनमें भारतीय विचार की परम्परा निश्चय ही बहुत कुछ विस्तृत हुई। 'कुमारिल' निश्चय ही भारतीय धर्म और दर्शन के इतिहास में एक बड़ा नाम है। इन मनीषी आचार्यों के 'श्लोकवार्तिक' और 'तन्त्रवार्तिक' ग्रन्थ बौद्ध विचार की परिस्थिति के तीव्रतम खण्डन और कही-कही मण्डन भी उपस्थित करते हैं, जिनमें महान् तात्त्विक और ऐतिहासिक सम्पत्ति भरी हुई पड़ी है।

पूर्व मीमांसा का उदय वैदिक काल में ही हुआ। वेद के अर्थों का निरूपण करने के लिए वाद-विवाद के रूप में प्रयत्न अत्यन्त प्राचीन काल में ही होने लगा था और उसी को एक व्यवस्थित स्वरूप पूर्व-मीमांसा में दर्श-महर्षि जैमिनि ने दिया। पूर्व मीमांसा का निश्चित नत्व और बौद्ध विषय धर्म की जिज्ञासा करना एवं उसके स्वरूप का विचार के साथ निर्णय करना है। 'धर्म' का यहाँ कोई विशेष उसका सम्बन्ध व्यापक अर्थ नहीं है जैसा कि 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में 'धम्म' शब्द का। मीमांसा में तो धर्म से तात्पर्य केवल 'क्रिया का प्रवर्तक', 'यागादि' कर्म अथवा 'वेद प्रतिपाद्य प्रयोजनवद् अर्थ' से ही है जिसके लिए इस समग्र दर्शन का प्रवर्तन हुआ है। धर्म के 'वेदप्रतिपाद्य' स्वरूप को आरम्भ से ही ग्रहण कर लेने के कारण मीमांसा दर्शन में वेद का कितना अधिक महत्त्व रहा, इसके बताने की जरूरत नहीं। वेद में प्रतिपादित ही जब धर्म है और धर्म की हमें गवेषणा करनी है, तो सबसे पहले हमारे लिए यही

(१) चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः । मीमांसा सूत्र १।१।२; चोदनेति प्रवर्तकशब्दो नाम । उपर्युक्त पर शाबर भाष्य; मिलाइये वहाँ 'चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनम्; मिलाइये यागादिरेव धर्म, तल्लक्षणं 'वेदं प्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः' इति । अर्थ सप्रह, किमाद्यपेक्षितं. पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विवो । तेन प्रवर्तकं वाक्यं शास्त्रेऽस्मिन् चोदनोच्यते । श्लोक-वार्तिक० १।१।२।३

को पाते हैं। जैमिनि ने मीमांसा सूत्र लिखे और ये सम्भवतः सबसे प्राचीन सूत्र हैं। भगवान् कुमारिल का मत है कि मीमांसा सूत्रों में कुछ बौद्ध सिद्धान्तों का खण्डन उपलब्ध होता है।^१ मीमांसा सूत्रों पर सबसे प्रथम उपलब्ध भाष्य शावर का है^२ जिस पर अन्य सभी उत्तरकालीन मीमांसा सम्बन्धी साहित्य आधारित है। शावर भाष्य में बौद्ध विज्ञानवाद और शून्यवाद का खण्डन मिलता है।^३ जैमिनि और शावर के वाद सबसे अधिक प्रसिद्ध नाम मीमांसा के क्षेत्र में आचार्य कुमारिल का है। इन्होंने वेद के प्रामाण्य और पीरोहित्य की खोई हुई महिमा को फिर बढ़ाने की कोशिश की। बौद्धों से निश्चय ही इन्हें सघर्ष में आना ही पड़ा। बौद्धों को कुमारिल ने जितनी फटकारें बताई हैं और जिस तीव्र भाषा में उनका प्रत्याख्यान किया है, उसकी दूसरी मिसाल मिलना मुश्किल है। बौद्धों के इस प्रलाप को कि उनके ग्रन्थ भी प्रमाण कोटि में आ सकते हैं, उनके इस विचार को कि वेद का प्रामाण्य कसे हो सकता है? कुमारिल ने बड़ी तीव्रता के साथ खण्डन किया है, यहाँ तक कि क्षत्रिय धर्म का अतिक्रमण कर बुद्ध के प्रव्रजित होकर ब्राह्मण-वृत्ति को स्वीकार करने की वर्णनिषिद्ध प्रवृत्ति की भी इन्होंने निन्दा की है^४। इन्हीं कुमारिल के शिष्य, किन्तु अपनी बुद्धि की प्रखरता के कारण स्वयं इन्हीं से 'गुरु' नाम पाए हुए, प्रभाकर भी मीमांसा दर्शन के एक दीप्तिमान् विचारक हैं जिनका कुमारिल के समान एक सम्प्रदाय ही अलग है जो 'प्रभाकर' सम्प्रदाय या 'गुरु' मत कहा जाता है जबकि कुमारिल का मत

(१) देखिए श्लोकवार्तिक १।१।३, ५-६

(२) यद्यपि भर्तृमित्र, भवदास, हरि और उपवर्ण के इनसे भी पूर्व भाष्य थे, किन्तु आज ये अनुपलब्ध एवं फालविप्लुत हैं।

(३) देखिए राधाकृष्णन् • इण्डियन फिलासफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ३७६, पदसंकेत २

(४) स्वधर्मातिरेकेण च क्षत्रियेण सता प्रवक्तृत्व प्रतिग्रहो प्रतिपन्नो बुद्धादे पुनरयमेवातिक्रमोज्ज्वलंकार बुद्धौ स्थित । येनैवमाह कलिकलुष-कृतानि यानि लोके मयि निपतन्तु विमुच्यता तु लोक इति स किल लोकहितार्थं क्षत्रियधर्ममतिक्रम्य ब्राह्मणवृत्तिं प्रवक्तृत्वं प्रतिपद्य प्रति-पेधातिक्रममयै ब्राह्मणैरननुशिष्ट धर्मं बाह्यजनानुशास्तिं धर्मपीडा-मप्यान्मनागीकृत्य परानुग्रहं कृतवानित्येवं विधरेव गुणं. स्तूयते ।

‘भाट्ट’ मत कहलाता है। किन्तु हम तो यहाँ बौद्ध दर्शन का सम्बन्ध मीमांसा दर्शन के साथ दिखाते समय केवल सश्लेषणात्मक दृष्टि से ही विचार करेंगे और कुमारिल के मत का कुछ अधिक वर्णन करेंगे क्योंकि बौद्ध धर्म और दर्शन से वे ही अधिकतर सघर्ष में आए थे।

महर्षि जैमिनि को तीन प्रमाण स्वीकृत हैं, प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। प्रभाकर ने उपमान और अर्थापत्ति को भी स्वीकार किया है और कुमारिल ने इन सबके ऊपर बढ़ा दिया है अनुपलब्धि को प्रामाण्यवाद, ईश्वर- भी। ऐतिह्य और स्मृति को इस दर्शन में प्रमाण वाद और नैतिक तत्त्व नहीं माना गया। मीमांसा के दार्शनिकों के अनुसार को लेकर बौद्ध और प्रत्यक्ष बुद्धि अर्थ-विषयक होती है न कि बुद्धि-विषयक। पूर्व-मीमांसा दर्शनों इसलिए प्रत्यक्ष पदार्थों का होता है न कि पदार्थों के ज्ञान का तुलनात्मक का। सवित् (ज्ञान) सवेद्य नहीं हो सकती। सवित् अध्ययन की अनुभूति सवित् के ही रूप में हो सकती है, सवेद्य के रूप में कभी नहीं, इसका अर्थ यह हुआ कि

ज्ञान मात्र अनुमेय है, ज्ञान की उपस्थिति केवल अनुमान से ही जानी जाती है, ज्ञान दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करता है, किन्तु अपने को नहीं। कहने की आवश्यकता नहीं कि बौद्ध सैद्धान्तिक इससे विलकुल विभिन्न सिद्धान्त मानते हैं। उनके अनुसार विज्ञानों का प्रत्यक्ष होता है और पदार्थों का केवल अनुमान, किन्तु यहाँ तो वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान है और उनके ज्ञान या सवित् का केवल अनुमान। दोनों एक दूसरे के ठीक विपरीत सिद्धान्त हैं। प्रभाकर के अनुसार प्रत्यक्ष की हुई वस्तुएँ द्रव्य भी हो सकती हैं, गुण भी और जाति भी। प्रत्यक्ष प्रमाण को मीमांसकों ने भी दो भागों में बाँटा है, यथा सविकल्पक प्रत्यक्ष और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष। कुमारिल के मतानुसार निर्विकल्पक ज्ञान में वस्तु की श्रेणी या जाति तथा विशेष धर्म की प्रतीति नहीं होती। प्रभाकर के मत में दोनों का अस्पष्ट प्रत्यक्ष होता है। प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही सामान्य की स्थिति को स्वीकार करते हैं और उसे प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय बतलाते हैं। यह बात बौद्धों के मत के विपरीत है, क्योंकि वहाँ विशेष धर्म ही केवल अपनी स्थिति रखता है और सामान्य तो केवल कल्पना की चीज है ‘विकल्पाकारमात्र सामान्यम्’। कुमारिल और मीमांसाचार्य पार्यंसारिण दोनों ने ही बौद्धों के इस मत को प्रत्या-न्याय का विषय बनाया है। मीमांसकों के अनुसार प्रत्यक्ष दोनों ही ‘अनुवृत्त’

और 'व्यावृत्त' होता है और विना 'सामान्य' की स्थिति माने यह 'अनुवृत्त' प्रत्यक्ष कैसे सम्भव है ? अतः सामान्य है। फिर यदि बौद्ध यह कहें कि सामान्य की सत्यता नहीं है क्योंकि विशेष धर्म से इसकी पृथक् अनुभूति ही नहीं होती, तो यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि यह केवल कहना ही कि जो कुछ है, वह भिन्न अथवा अभिन्न होना ही चाहिए 'सामान्य' के वस्तुत्व को स्वीकार कर लेना है, क्योंकि जो 'है' वही तो भिन्न या अभिन्न हो सकता है ! 'यद् वस्तु तद् भिन्नम् अभिन्नम् वा भवति।' मीमांसक 'सामान्य' को सादृश्य भी नहीं मानते। 'न च सादृश्यमेव सामान्यम्'। सामान्य और विशेष एव अवयवी और अवयव को लेकर मीमांसको ने बड़ा विचार किया है और कुमारिल और प्रभाकर दोनों के ही इस विषय में अलग-अलग महत्वपूर्ण सिद्धान्त हैं, किन्तु उनमें हम इस समय नहीं जा सकते। मीमांसक योग के द्वारा सत्य के प्रत्यक्ष करने में विश्वास नहीं करते। उनके लिए भूत और भविष्यत् की चीजें केवल वेद से ही जानी जा सकती हैं, जो उनके दर्शन की मूल प्रतिष्ठा है। अनुमान प्रमाण के विषय में शाबर का मत है कि जब दो वस्तुओं का सम्बन्ध ज्ञात हो जाय ताकि जब हम उनमें से एक को देखें तो दूसरी का ज्ञान हो जाय, तो यह वाद का ज्ञान ही अनुमान है। 'ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनाद् एकदेशान्तरेऽप्यन्तिकृष्टेऽप्ये बुद्धिः'। शाबर ने अनुमान को दो भागों में बाटा है, यथा प्रत्यक्षतोऽदृष्ट और सामान्यतोऽदृष्ट। अस्तु, अब हम शब्द प्रमाण पर आते हैं, जिसको लेकर मीमांसको ने एक अत्यन्त महनीय और विस्तृत विचार उपस्थित किया है और जो हमारे दृष्टिकोण से भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। मीमांसका का लक्ष्य ही धर्म अर्थात् वेद में निहित यज्ञ यागादि भय विधानों की व्याख्या करना है। यज्ञ विधानों की प्रक्रिया क्या है ? किन यज्ञों को कब करना चाहिए, किस प्रकार करना चाहिए और किसलिए करना चाहिए ? आदि प्रश्नों के निर्णय के लिए मीमांसा दर्शन का आविर्भाव ही हुआ, जिन उनके प्रमाण को वह सर्वोपरि प्रधानता क्यों न देता ? इसीलिए वे वेद को मीमांसकों ने अपौरुषेय और नित्य माना। अपौरुषेय, अर्थात् किसी रूप ने भी नहीं बनाया, ईश्वर ने भी नहीं बनाया। जिन शब्दों में वेद निर्मित हैं, वे नित्य हैं। शब्द मात्र की नित्यता सिद्ध करने के लिए मीमांसकों की अनेक युक्तियाँ हैं। उनके अनुसार शब्द वर्णमूह का नाम है। अनेक वर्ण सर्वव्यापक, निरवयव अतएव नित्य हैं। वेद में विधिसम्बन्धी

जितने वाक्य हैं (और उनके अतिरिक्त जैमिनि के मतानुसार तो सबकी ही अनर्थकता है ^१) उनका मिथ्यात्व कभी भी, किसी भी काल में अथवा किसी भी अवस्था में निष्पन्न नहीं हो सकता। वे सभी अवस्थाओं, कालों और स्थानों में स्वतन्त्ररूप से सत्य हैं ^२। वेदों का प्रामाण्य स्वतः ही है। अवैदिक जितने भी कथन हैं, उनमें आन्तरिक प्रामाण्य जैसी कोई वस्तु उपलब्ध नहीं हो सकती, ^३ उनकी तो सिद्धि अनुमान से ही हो सकती है। वेदों के नित्य होने के कारण उनका कोई कर्त्ता नहीं, अतः उनमें कोई दोष नहीं और उनकी अप्रामाणिकता तो ध्यान में भी नहीं लाई जा सकती ^४। यदि मानवीय शब्दों के भी उच्चारण करने वाले आप्त पुरुष हो तो कुमारिल की घोषणा है कि वे भी शब्द प्रमाण की कोटि में आ सकते हैं। मीमांसक यह नहीं मानते कि वेद ईश्वर की रचना हैं। जब वेद नित्य ही हैं तो उनके निर्माण का सवाल ही नहीं उठता। मीमांसा सूत्रों ^५ ने वेदों की नित्यता को बड़े विस्तार के साथ प्रतिपादित किया है। मीमांसकों का कहना है कि ईश्वर अशरीरी है, अतः ग्रन्थ रचना जैसी वस्तु उससे नहीं बन सकती। यदि कहा जाय कि वह इसके लिए शरीर धारण करता है, तो फिर वह भी उन सभी कमियों और दोषों का शिकार हो जायगा जिनके मनुष्य हैं और फिर उसके वचनों का प्रमाण ही क्या रहेगा? फिर इस प्रकार की कोई परम्परा भी तो नहीं। ऋषियों के नाम उनमें पाए जाने से वेदों को हम उनकी रचनाएँ नहीं कह सकते, क्योंकि उनके नामों का तात्पर्य केवल यही है कि उन्होंने स्वयं उनका अध्ययन और अध्यापन कराया। ऐतिहासिक नाम भी वेद में केवल प्राकृतिक शक्तियों का द्योतन करने के लिए ही अथवा सार्वभौम तत्त्वों को दिखाने के लिए;

- (१) देखिए शाबर भाष्य १।१।२; मिलाइये 'शब्द ब्रह्मेति यच्चेदं शास्त्रं वेदादप्यनुच्यते । तदप्यधिष्ठितं सर्वमेकेन परमात्मना' । तन्त्रवार्तिक ।
 (२) प्रकरण पञ्चिका ५।३०; कुसुमाञ्जलि ३।१६; मिलाइये, राधाकृष्णन्ः इण्डियन फिलांस्फी, जिल्ह द्वातरी पृष्ठ ३८९
 (३) श्लोकवार्तिक २।६२-६९
 (४) यथा १।१।२४-३१; मीमांसकों के इस मत से कि ईश्वर ने वेद को नहीं बनाया, नैयायिक सहमत नहीं। देखिए उनके द्वारा मीमांसकों के तर्कों के प्रत्याख्यान के लिए सर्व दर्शन-संग्रह, अध्याय १२

ही आए है, अतः मीमांसा शास्त्र के अनुसार उनमें इतिहास नहीं है। बौद्धों के द्वारा इस विषय में कड़े प्रत्याख्यान किए जाने पर भगवान् कुमारिल ने भी निश्चय ही बड़े कड़े रूप से उत्तर दिए हैं। बौद्ध जब कुछ उपहास पूर्वक कुमारिल से पूछते हैं कि यदि वेद अकर्तृक होने के कारण कर्तृदोष से दूषित नहीं होते हैं तो वेद के समान ही बुद्ध-वाक्यों का भी प्रमाण मानो क्योंकि उनमें भी कर्तृत्व भाव का अभाव है। अकर्तृत्व या द्रष्टृत्व के रूप में ही बुद्ध ने उपदेश दिया है, उनके कर्तृत्व के रूप में नहीं। जो कुछ भी वेद प्रामाण्य की सिद्धि के लिए तुम कहते हो, वही सब हम बुद्ध-वाक्यों के विषय में कहते हैं, तो फिर उनका भी वेद वाक्यों के समान प्रामाण्य क्यों नहीं है? इस पर कुमारिल तीव्र रूप से क्रोधित होकर उग्र स्वर में प्रतिवादियों का निराकरण करते हुए कहते हैं 'ये शाक्य, वैशेषिक और अन्य प्रतिकूलवादी जो श्रद्धावान् मीमांसकों के द्वारा विमिश्रित और भयान्वित कर दिए गए हैं, हमारे ही शब्दों को लेकर वक्तवाद करते हैं जैसे कि मानो छाया को ही वे पकड़ना चाहते हैं। वे कहते हैं कि उनके शास्त्र नित्य हैं, किन्तु वे मूढ़ बुद्धि हैं और केवल द्वेष के कारण ही वे इस बात का प्रचार करते हैं कि वेद पुराणतम ग्रन्थ नहीं है। ये कुतार्किक यह भी तो घोषणा करते हैं कि उनके कुछ सिद्धान्त, जैसे सर्व-मैत्रीभाव आदि (जिनको उन्होंने हमसे चुराया है) वेद में से उन्होंने नहीं लिए, जबकि बुद्ध के और कुछ वचन वेद के स्पष्ट विरुद्ध हैं वे अपनी कठिनाई को छिपाने के लिए हमारे ही उन तर्कों का अनुकरण करते हैं जो हम वेद के नित्यत्व को प्रस्थापित करने के लिए

(१) अकर्तृकतया नापि कर्तृदोषेण दुष्यति ।

वेदवद् बुद्धवाक्यादि कर्तृस्मरणवर्जनात् ॥

बुद्धवाक्यसमाख्यापि प्रवक्तृत्वनिवन्धना ।

तद्द्रष्टृत्व निमित्ता वा काठकागिरसादिवत् ॥

यावदेवोदिन किञ्चिद्वेदप्रामाण्यसिद्धये ।

तत्सर्वं बुद्धवाक्यानामतिदेशेन गम्यते ॥ तन्त्रवार्तिक, मिलाइये,

सुगनो यदि धर्मज्ञ कपिलो नेति सा प्रमा ।

तानुभौ यदि सर्वज्ञौ मतिभेद कथं तयोः ॥

पूर्व विवेचन के लिए, देखिए मैक्समूलर : हिस्ट्री आफ एन्डियन सस्कृत लिटरेचर (पाणिनि ऑफिस संस्करण) पृष्ठ ५२

उपस्थित करते हैं। वे जानते हैं कि मीमांसकों ने यह मिद्ध कर दिया है कि अतीत विषयो पर मनुष्य के कोई भी वचन प्रमाणत्व प्राप्त नहीं कर सकते, वे यह भी जानते हैं कि वेद के प्रमाणत्व का प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता। इसलिए कुछ भी उत्तर देने में असमर्थ, उनके युक्तिहीन वचनों के विभ्रम के काट दिए जाने पर, वे उस मूर्ख दुलहे के समान हैं जो एक दुलहिन की कामना करता हुआ आकर कहता है 'मेरा कुल उतना ही उच्च है जितना तुम्हारा।' '१' इस प्रकार उग्र रूप से प्रत्याख्यान करते हुए आचार्य कुमारिल ने अन्त में यह कहकर भी उन्हें फटकारा है कि 'क्षणिकवाद' 'क्षणिकवाद' पुकारने वाले बौद्धों का शाश्वतवाद के विषय में बात करने का प्रयोजन ही क्या है? इसी प्रकार जब वेद के देवतात्व को लेकर अहल्या और प्रजापति के अनाचार-प्रसङ्ग की बात कुमारिल को याद दिलाई जाती है तो वे एक कुशल मीमांसक की तरह झट कहने लगते हैं कि प्रजापति नाम है नूर्य का, उनकी कन्या है उपन् देवी और जब यह कहा जाता है कि उन्होंने उनके साथ प्रेम किया तो इसका तात्पर्य यही है कि सूर्योदय के समय सूर्य उपस का पीछा करता हुआ दौड़ता है। इसी प्रकार कुमारिल अहल्या और इन्द्र के प्रसंग को यह कह कर व्याख्यात करते हैं कि अहल्या अर्थात् रात्रि इन्द्र रूपी सूर्य के द्वारा विभ्रमित और नष्ट कर दी जाती है, यही वेद का तात्पर्य है, व्यभिचार का प्रख्यापन करना नहीं।^२ मीमांसकों के कर्मकाण्डमय धर्म और उसके फल की सिद्धि किन्हीं निश्चित मानवीय बुद्धि के उपकरणों से नहीं हो सकती थी,

(१) तन्त्रवार्तिक; इस पर विशेष विवेचन के लिए देखिए मैक्समुलरः हिस्ट्री ऑफ एशियन्ड सस्कृत लिटरेचर (पाणिनि ऑफिस तत्करण) पृष्ठ ४३-४४

(२) प्रजापतिन्तावत्प्रजापालनाधिकारादादित्य एवोच्यते; स चारुणोदय-
वेलायानुत्समुद्यन्नयेति सा तदागमनादेवोपजायत इति तद्दुहितृत्वेन
व्यपदिष्यते। तस्या चारुण किरणाख्य बीजनिक्षेपात् स्त्री पुरुष
सयोगबहुपचारः। एवं समस्त तेजा परमेश्वरत्वनिमित्तेन्द्रशब्दवाच्यः
सर्वित्तवाहनि लीयमानतया रात्रेरहल्याशब्दवाच्याया क्षयात्मक जरण
हेतुत्वाज्जीर्यत्यत्मादनेन बोदितेन वेत्यहल्याजार इत्युच्यते न परस्त्री-
व्यभिचारात्।

गवेषको और उच्चतम निष्पक्ष विचारको में उन्हें कितना ऊँचा बैठना देती है इसकी कुछ कल्पना हम नहीं कर सकते । कुमारिल जैसे आचार्य के द्वारा बौद्ध दर्शन का 'उपनिषत्प्रभवत्व' स्वीकार कर लेना निश्चय ही एक ऐसा तथ्य है जिसकी पूरी महत्ता को समझने का हमें यत्न करना चाहिए । भारतीय दर्शन के विद्यार्थी के लिए इससे अधिक महत्वपूर्ण तुलनात्मक अध्ययन और कोई नहीं हो सकता । अस्तु, अब हम पूर्व मीमांसा के ईश्वरवाद पर आते हैं ।

पूर्वमीमांसक ईश्वरवादी नहीं, किन्तु 'अपूर्व'वादी हैं, देवबहुत्ववादी हैं । जैमिनि ने ईश्वर की समस्या को स्पर्श नहीं किया, बुद्ध की तरह ही, किन्तु एक विलकुल विभिन्न प्रयोजन को लेकर । बुद्ध ने तो इसलिए नहीं किया कि उनके नैतिक आदर्शवाद में इतनी स्वयं परिपूर्णता थी कि वे उससे अनपेक्ष रह सकते थे और जैमिनि ने इसलिए नहीं किया कि यज्ञयागादि विधान उनके लिए भी स्वतः परिपूर्ण था क्योंकि एक विशेष विधि से करने पर वह स्वयं ही 'अपूर्व' के द्वारा स्वर्ग प्राप्ति रूप फल-प्राप्ति करा सकता था, फिर ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता थी ? ईश्वर को तो माना ही नहीं, पूर्व मीमांसको ने सृष्टि और प्रलय को भी नहीं माना, जिसे अन्य सब 'आस्तिक' दर्शन प्रायः मानते हैं । 'य सर्वज्ञ' आदि श्रुतियाँ भी यज्ञों के अनुष्ठाताओं की प्रशंसारूप ही मीमांसको ने मानी, ब्रह्म या ईश्वर के स्वरूप निर्णय सम्बन्धी नहीं । जिस प्रकार बुद्ध ने समग्र दृष्टि यज्ञयागादिमय कर्म-काण्ड और ईश्वर से हटा कर नैतिक आदर्शवाद में लगा रक्खी थी, उसी प्रकार विपरीत प्रकार से, किन्तु ईश्वर के प्रति समानता के भाव को लेकर, मीमांसको ने वेद और उसके प्रतिपाद्य यज्ञयागादि को ही लिया और उसके अभिनिवेग में न केवल ईश्वर को ही, किन्तु किसी परिनिष्ठित वस्तु विषयक ज्ञान को भी (जो निश्चय ही स्वतन्त्र रूप से वेद में प्रतिपादित है) तथा सृष्टि और प्रलय को भी, वे विलकुल भूल गए । कुमारिल ने ईश्वर के सृष्टि-कर्तृत्व के विरोध में जो तर्क दिए हैं वे अपने एक अंश में विलकुल वही हैं जो भगवान् बुद्ध ने दिए थे । भगवान् कुमारिल का कथन है कि बिना उद्देश्य के प्रवृत्ति नहीं हो सकती । फिर किस उद्देश्य में ईश्वर ने सृष्टि को बनाया ? यदि उसके पान कोई उद्देश्य था तो फिर क्या वह अपूर्ण नहीं हुआ ? फिर उसने ऐसी दुःखमय सृष्टि क्यों बनाई ? जब वह सर्वशक्तिमान् ही है तो क्या दुःख-रहित सृष्टि की वह रचना नहीं कर सकता था ?

करुणा की प्रवृत्ति से तो उसने सृष्टि नहीं बनाई। जब प्राणी पहले थे ही नहीं तो ‘कर्म’ की भी सगति क्या लगेगी? इस प्रकार कुमारिल ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि ईश्वर का सृष्टि-कर्तृत्व निष्पन्न नहीं होता। किन्तु यह स्थिति अधिक नहीं चल सकती थी। जब विशुद्ध नैतिक आदर्शवाद पर आधारित तयागत का मार्ग ही मनुष्य के निर्बल हृदय को तृप्त नहीं कर सका तो कर्मकाण्ड पर प्रतिष्ठित अनेक देवताओं को मानने वाले इन मीमांसकों के लिए ही उनके एक प्रतिष्ठापक ईश्वर को मानने की आवश्यकता क्यों न पड़ती? स्वभावतः मीमांसा का भी एक महायान संस्करण हुआ। कुमारिल ने भी शिव की प्रार्थना की^२, लौगाक्षि भास्कर ने भी यज्ञयागादि विधान उत्ती को समर्पित करने की विनती की^३ और वेदान्तदेशिक ने तो मीमांसा का एक नवीन संस्करण ही निकाल दिया जिसकी दिशा कुछ-कुछ कुमारिल ही प्रत्यापित कर गए थे^४ और जो भारतीय दर्शन में ‘शेखर मीमांसा’ के नाम से प्रसिद्ध है। आत्मवाद के सम्बन्ध में भी हमें पूर्वमीमांसा और बौद्ध दर्शनो को देख जाना चाहिए। महर्षि जैमिनि ने आत्म-सिद्धि करने का प्रयत्न नहीं किया, क्योंकि यह उनके दर्शन के बाहर की चीज थी। दोनों मीमांसाओं के वृत्तिकार उपवर्प भी ऐसा ही मानते थे और सम्भवतः भाष्यकार शावर भी^५। आचार्य कुमारिल ने कहा है ‘इस प्रकार भाष्यकार (शावर) ने नास्तिकवाद के निराकरण की इच्छा करते हुए आत्मा

- (१) श्लोकवार्तिक, सम्बन्धाक्षेप परिहार, एवं मिलाइये चतुर्यं प्रकरण में ‘क्या सम्यक् सम्बुद्ध निरोधरवादी है’ ? पर विवेचन।
- (२) श्लोकवार्तिक के प्रारम्भ में ‘विशुद्ध ज्ञान देहाय त्रिवेदीदिव्यचक्षुषे। श्रेय. प्राप्ति निमित्ताय नमः सोमार्घघाटिणे’ ॥
- (३) तोज्यं घर्मो यदुद्दिश्य विहित. तदुद्देशेन क्रियमाणस्तद्धेतु। ईश्वरार्पण-बुद्ध्या क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतु। अयंसग्रह का उपसंहार।
- (४) त्वयं अपने विषय में यह कह कर,
प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता।
तानास्तिकपथे कर्तुमयं यत्न. कृतो मया ॥

श्लोक वार्तिक १।१०

- (५) देखिए मीमांसा-सूत्र-शावरभाष्य १।१।५

और परिनिर्वाण की भावनाएँ पाई जाती हैं, वैसी कोई बात मीमांसा दर्शन में उपलब्ध नहीं होती। यह उसकी एक विशेषता है। प्रभाकर के मतानुसार देह का जब आत्यन्तिक उच्छेद हो जाय और धर्म और अधर्मों का निःशेष परिक्षय हो जाय, तब वह मोक्ष होता है^१। शम, दम, ब्रह्मचर्य आदि से युक्त आत्मज्ञान से साधना करने पर शारीरिक जीवन से मुक्ति मिल जाती है। कुमारिल के मतानुसार मोक्ष परम आत्मा की प्राप्ति की अवस्था मात्र है^२ और कुमारिल का यह भी तात्पर्य है कि मोक्ष तब तक शाश्वत नहीं हो सकता जब तक कि वह निषेधात्मक न हो^३। इस विरोधात्मक प्रख्यापन में हम सम्भवतः तथागत के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण का स्पष्टीकरण देख सकते हैं। किन्तु फिर भी कुमारिल मोक्ष को भाव रूप मानते हैं। परन्तु समानता अधिक नहीं बढ़ाई जा सकती।

इस प्रकार पूर्वमीमांसा दर्शन को बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में हमने देखा। दोनों के सर्वोत्तम तत्व ही हमने सामने रखे। अनेक बातों में दोनों की विभिन्नता पाई, बल्कि यो कहना चाहिए कि दोनों के दृष्टिकोण को ही विपरीत पाया। किन्तु किन बातों में? ज्ञान के उपकरणों और परिधानों में ही, उसके स्वरूप में नहीं। मीमांसा तो अपने बन्धन में बँधे रहने के कारण इच्छा रहते भी कुछ नहीं कह सकती, क्योंकि वह 'पूर्व' की ही जो मीमांसा थी। जैमिनि, शाबर और उपपन्न इन सब ने इसी परम्परा को रखा। कुमारिल जरूर कुछ बाहर निकल आए, किन्तु ज्ञान-मार्ग में प्रवेश नहीं कर सके वे भी। उनका भी आत्मवाद वेदान्त कोटि को नहीं पहुँचा। बौद्ध आचार्यों ने मीमांसा-

(१) आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेषधर्माधर्मनिबन्धनपरिक्षयो ।

तत्कालोक्त (शालिकरनाथ कृत) ।

(२) परमात्मप्राप्त्यवस्थामात्रम् । तथा विस्तार से श्लोकवार्तिक में इस प्रकार 'ज्ञान मोक्षनिमित्तं च गम्यते नेन्द्रियादिना । आत्मा ज्ञातव्य इत्ये-
तन्मोक्षार्थं न च चोदितम् ॥ तस्मात् कर्मक्षयादेव हेत्वाभावेन मुच्यते ।
न ह्यभावात्मकं मुक्त्वा मोक्षनित्यत्वकारणम् न च क्रियाया कस्या-
दिचिदभाव फलमिष्यते । तत्र ज्ञातात्मतत्त्वानां भोगात् पूर्वक्रियाक्षये ॥
उत्तर प्रवृत्त्याभावाद्देहो नोन्पद्यते पुन । तद्भावे न फलचिद्वि हेतुस्तत्राव-
तिष्ठते ॥

(३) देविए श्लोकवार्तिक, सम्बन्धाक्षेपपरिहार ।

सको के तीव्र प्रत्याख्यान किए और उनके उत्तर में उन्हें वे ही मिले, बल्कि सम्भवतः कुमारिल के हाथों तो तीव्रतर ! किन्तु उनको यही आश्वासन कम न होना चाहिए कि उनके प्रतिकूल दर्शन का भी उन अप्रतिम ‘नास्तिक्य-निराकरिष्णु’ (यह उपपद कुमारिल ने शावर के लिए प्रयुक्त किया है, किन्तु उनके लिए भी यह प्रयुक्त किया जा सकता है।) आचार्य के द्वारा ‘उपनिषत्प्रभवत्व’ मानकर अपने ढंग से महत्व स्वीकार किया गया और उसी प्रकार मीमांसकों को भी बौद्ध आचार्यों का कुछ कम कृतज्ञ न होना चाहिए जिनके सत आगाह करने के फल स्वरूप ही वे सम्भवतः यज्ञादिकी फल-प्राप्ति के विमोह से अपने मन को हटाकर उसे निष्काम यज्ञ में जोड़ने वाले हुए। दोनों ने एक दूसरे का विरोध कर एक दूसरे को दान ही दिया है, जिससे दोनों का ही कल्याण और दोनों का ही मार्ग प्रशस्त हुआ है।

ऐ-बौद्ध दर्शन और वेदान्त

‘वेदान्त’ शब्द से तात्पर्य भारतीय दर्शन में अपने पारिभाषिक अर्थों में उपनिषदों और उनके उपकारी शारीरक सूत्र आदि शास्त्रों से है^१। उपनिषदें प्राचीनतम वेदान्त-ग्रन्थ हैं। वे ज्ञान के चरम निष्कर्ष हैं जिन्हें उपोद्घात भारतीय मनीषा ने प्राप्त किया है। उपनिषदों के दर्शन का विकास विभिन्न ऋषियों ने किया था, यह हम पहले देख चुके हैं। अतः उनके प्रज्ञानों में जहा-तहा विभिन्नता भी है। सृष्टि-क्रम-चिन्तन को लेकर भारी मतभेद उपनिषदों के ऋषियों में था। उपनिषदों के दर्शन को एक समन्वित रूप देने का प्रयत्न सर्व प्रथम ब्रह्मसूत्र में किया गया। ब्रह्मसूत्र का ही दूसरा नाम शारीरक-सूत्र या वेदान्त-सूत्र भी है। ‘शारीरक’ शब्द का अर्थ है शरीर में रहने वाले जीव का विवेचन करने वाला शास्त्र। शरीर में उत्पन्न अर्थात् जीव। ‘शरीरमेव शरीरकम्। शरीरके भव शारीरकः जीव’। इस प्रकार ब्रह्मसूत्र जीव-शास्त्र या आत्म शास्त्र है। गीता को भी प्रायः वेदान्त-ग्रन्थ माना जाता है, क्योंकि वह स्वयं उपनिषदों रूपी गायों से कृष्ण द्वारा दुहा हुआ अमृत ही है। उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता वेदान्त के ‘प्रस्थान त्रय’ अर्थात् तीन प्रस्थान कहलाते हैं। उपनिषदों और गीता के साथ बौद्ध दर्शन का सम्बन्ध-विवेचन हम पहले कर चुके हैं। यहाँ ब्रह्मसूत्र और

(१) वेदान्तो नामोपनिषत्प्रमाण तदुपकारीणि शारीरकसूत्रादीनि च।
वेदान्त-सार।

उस पर आधारित वेदान्त-दर्शन की विकास-परम्परा को लेकर कुछ कहना इष्ट होगा ।

वेदान्त दर्शन भारतीय विचार की सर्वोत्तम उपज है । उसे हम भारत का प्रतिनिधि राष्ट्रीय दर्शन कह सकते हैं, जब कि भारतीय दर्शन के अन्तर्राष्ट्रीय या विश्वजनीन स्वरूप की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति बौद्ध दर्शन में ही हुई है । औपनिषद ज्ञान एक है, किन्तु उस एकता में अनेकता की उपलब्धि होती है । यही कारण है कि जिन ब्रह्मसूत्रों में उपनिषदों के मन्तव्य के एकीकरण का प्रयत्न किया गया, स्वयं उनकी अलग-अलग पांच व्याख्याएँ कालान्तर में की गईं जो विभिन्न वेदान्त-सम्प्रदायों के रूप में बाद में विकसित हो गईं ।

महर्षि वादरायण ने ब्रह्मसूत्रों की रचना की । डा० दासगुप्त के मतानुसार ब्रह्मसूत्रों का रचना-काल ईसवी पूर्व द्वितीय शताब्दी है^१ । अन्य विद्वानों ने दूसरे मत भी प्रकट किये हैं^२ । इसमें सन्देह वेदान्त-दर्शन के पंचमुखी नहीं कि ब्रह्मसूत्रों का प्रणयन बुद्ध-काल के काफी विकास पर एक विहंगम वाद हुआ । ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य के रूप में सर्वप्रथम बौधायन और उपवर्ष ने वृत्तियाँ लिखी थी, जो आज प्राप्त नहीं हैं । बौधायन-वृत्ति का

दृष्टि

उद्धरण आचार्य रामानुज ने अपने ब्रह्मसूत्र-भाष्य (श्रीभाष्य) में दिया है । ब्रह्मसूत्रों के उपलब्ध भाष्यों में सबसे प्राचीन आचार्य शंकर का है, जिसकी रचना आठवीं शताब्दी में हुई । इस भाष्य के ऊपर एक विशाल उपकारी साहित्य बाद की शताब्दियों में लिखा गया । शंकर और उनके अनुयायियों के द्वारा वेदान्त के निर्विशेषाद्वैत स्वरूप का समर्थन किया गया । यही शंकर का मत था । रामानुजाचार्य ने ग्यारहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर अपने प्रसिद्ध 'श्रीभाष्य' की रचना की । उनका मत 'विशिष्टाद्वैत' के नाम से प्रसिद्ध है । रामानुज के मत की पुष्टि में भी प्रभूत साहित्य लिखा गया । आचार्य निम्बार्क ने भी ग्यारहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखा । उनका मत द्वैताद्वैत या भेदाभेद के नाम से प्रसिद्ध है । आनन्दतीर्थ ने तेरहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर अपना भाष्य लिखा जिसमें ब्रह्मसूत्रों की द्वैतमयी व्याख्या की गई थी । यह भाष्य ही माध्व सम्प्रदाय का आधार है । आचार्य वल्लभ ने पन्द्रहवीं शताब्दी में

(१) हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ४१८

(२) देसिये राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ४३३

अपने शुद्धाद्वैत मत की पुष्टि करते हुए ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखा। इस प्रकार पांच प्रकार की विभिन्न व्याख्याएँ ब्रह्मसूत्रों की हुईं। शंकर के अलावा शेष चार सम्प्रदाय वैष्णव सम्प्रदाय कहलाते हैं, जब कि शंकर को हम शैव कह सकते हैं या सत्र से अतीत केवल अद्वैतवादी भी। यह ध्यान रखने की बात है कि ये पांचों आचार्य दक्षिण के ही निवासी थे। आचार्य शंकर मलबार के, रामानुज तमिल के, निम्बार्क तेलगू प्रदेश के और आनन्दतीर्थ और वल्लभ क्रमशः कर्नाटक और तेलगू प्रदेश के।

ब्रह्मसूत्रों और वेदान्त के उपर्युक्त पांच सम्प्रदायों के मध्य में कुछ उप-निषद्-उपकारी अन्य साहित्य भी है जो अपनी महत्ता और प्रभावशीलता के कारण 'वेदान्त' की ही कोटि में आता है। इसमें प्रथम ग्रन्थ तो है योग-वासिष्ठ जो हमारे देश में सावको को अत्यन्त प्रिय है और जिसकी-सी सरलता और निर्व्याज वेदान्त-देशना अन्यत्र मिलनी दुर्लभ है। दूसरा ग्रन्थ जो इसी दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है वह है महामनीषी आचार्य गौडपाद की अद्वितीय दार्शनिक और काव्यमय कृति 'माण्डूक्य कारिका' या 'आगशास्त्र'। इनके बाद ही वेदान्त का पंचमुखी विकास प्रारम्भ होता है। अतः अपने विवेचन में हम पहले ब्रह्मसूत्रों को लेंगे, फिर योग वासिष्ठ को और तदनंतर आचार्य गौडपाद और उनकी 'माण्डूक्य कारिका' को लेकर क्रमशः वेदान्त के पंचमुखी विकास पर आयेगे। पहले हम ब्रह्मसूत्रों को लेते हैं।

हम पहले कह चुके हैं कि ब्रह्मसूत्रों की पांच विभिन्न व्याख्याएँ वेदान्त के आचार्यों ने की हैं। हम इनके सहारे ही ब्रह्मसूत्रों के मन्तव्यों को जानने का प्रयत्न करते हैं। इनमें व्यतिरिक्त, स्वयं वादरायण का मत क्या था, यदि यह हम जानने की कोश करें, तो भाष्यों का सहारा छोड़ देना ही पड़ेगा। उस हालत में महर्षि वादरायण के मन्तव्य का पता लगाना हमारे लिये बड़ा कठिन हो जायगा, यद्यपि वह अत्यन्त आवश्यक होगा। शंक्सपियर के सम्बन्ध में हमने अंग्रेजी सनालोचकों को अक्सर कहते सुना है 'हम पूछते-ही-पूछते रह जाते हैं, किन्तु तुम स्मित करते हो और चुप रह जाते हो, ज्ञान का अतिग्रमण करते हुए'। महर्षि वादरायण के सम्बन्ध में यह बात शंक्सपियर ने भी अविक ठीक है। दो-दो चार-चार बदरों के मूत्र-समूह से क्या अर्थ निकालें ? फिर भी प्रयत्न करना मानवीय बुद्धि का काम है।

(१) We ask and ask, thou smilest and art still,
out-topping Knowledge !

‘ब्रह्मसूत्र’, ‘वेदान्त सूत्र’ अथवा ‘शारीरक सूत्र’ ‘ब्रह्म’ अथवा ‘शारीर’ की मुख्य चिन्ता को लेकर प्रवृत्त होता है, जैसा कि उसके प्रथम सूत्र ‘अथातो ब्रह्मजिज्ञासा’ (अब आगे ब्रह्म की जिज्ञासा) से ब्रह्मसूत्र दर्शन और स्पष्ट विदित है। ब्रह्मसूत्र में चार अध्याय हैं। बौद्ध दर्शन से प्रथम अध्याय ब्रह्म के स्वरूप एवं जीव और जगत् उसकी तुलना के साथ उसके सम्बन्ध का निरूपण करता है। द्वितीय अध्याय में इसी स्थिति का स्पष्टीकरण एवं इसके विरुद्ध मतों का प्रत्याख्यान है। तृतीय अध्याय में साधनसम्पत्ति का वर्णन है और चतुर्थ अध्याय में ब्रह्मविद्या के फल का वर्णन है। इसीलिए इनका नामकरण भी क्रमशः समन्वयाध्याय, अविरोधाध्याय, साधनाध्याय और फलाध्याय है। यही इस चतुराध्यायी शारीरक भीमासा की संक्षिप्त विषय-सूची है। सब वेदान्त-वाक्यों का ब्रह्म में ही तात्पर्य है, यह तो ब्रह्म सूत्रकार ने भली प्रकार दिखाया है, किन्तु उस ब्रह्म का स्वरूप क्या है, इसके विषय में उन्होंने कुछ स्पष्ट उत्तर मनुष्यों को सम्भवतः नहीं दिया। महर्षि वादरायण वेद को शाश्वत मानते हैं^१। और शास्त्र को देते हैं अत्यन्त महत्त्व और प्रमाणवत्ता^२। तर्क के द्वारा परम सत्य गम्य नहीं है^३, यह उनका स्पष्ट विचार है। अतः वेद के विषय में बुद्ध का ब्रह्मसूत्रकार से विपरीत मत है, किन्तु तर्क के विषय में प्रायः समान ही मत है। प्रत्यक्ष और अनुमान अथवा यो कहिए कि श्रुति और स्मृति, ये दो प्रमाण वादरायण को मान्य हैं^४। निरुक्त अवस्था में तो ब्रह्मसूत्रकार तर्क का उपयोग आवश्यक मानते हैं किन्तु अनिरुक्त में शास्त्र ही उनके लिए एक मात्र प्रमाण है^५। तथागत तो निरुक्त को छोड़ अनिरुक्त में गए ही नहीं, केवल उसकी एक झलक ही अनुभूति से उन्होंने

(१) अतएव च नित्यत्वम् । १।३।२९; भीमासकों के यह मत समान ही है।

(२) क्योंकि ब्रह्म की सिद्धि ही शास्त्र पर अवलम्बित है ‘शास्त्रयोनित्वात्’ । १।१।३

(३) तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्ययानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष प्रसंगः । २।१।११

(४) शब्द इति चेन्नातः प्रभवात्प्रत्यक्षानुमानान्याम् । १।३।२८, अपि च सरावने प्रत्यक्षानुमानान्याम् । ३।२।२४, दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने । ४।४।२०

(५) श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् । २।१।२७

मनुष्यो को दी । तर्क को अनुभूति में निम्न श्रेणी में रखने के बादरायण भी पक्षपाती है^१ और सराधन, ज्ञान-प्रसाद और विशुद्ध-सत्त्व होने पर ही सत्य को देखने योग्य दृष्टि मिल सकती है^२, इसमें तो बादरायण के समान ही तथागत को भी क्या आपत्ति हो सकती है, बल्कि इस साधन-सम्पत्ति की अधिक विस्तृत, व्यापक और तात्त्विक व्याख्या करना तो उनका कार्य ही है । यदि साधन अच्छे हैं तो साध्य भी अच्छा होना ही चाहिए । ब्रह्म को जगत् का उत्पत्ति, स्थिति और लय बताना^३, 'स्वाप्ययात्'^४ कह कर उसकी सिद्धि करना, प्रधान से उसे व्यक्तिरिक्त और सब गुणों का अधिष्ठान बताना^५, सर्व-ज्ञत्व, विशुद्धत्व आदि गुणों का उसमें होना बताना^६, जगत् का प्राण^७, आत्मा का प्रकाश^८ और मनुष्य की हृदय रूप गुहा में उसे रहने वाला ठहराना^९ और इन सब से ऊपर उसमें निष्ठा के द्वारा ही मोक्ष का उपदेश करना^{१०} ये सब बातें बादरायण की ज्ञान-गारिमा की सूचक हैं, किन्तु तथागत की प्रज्ञा-पारमिता इनसे अनपेक्ष है । वह 'कर्म' के रूप में विश्व के एक 'अन्तस्तद्वर्ग' (ब्रह्मसूत्रकार के शब्द^{११}) की ओर सकेत तो करती है, किन्तु ब्रह्मसूत्रकार

(१) वृश्यते तु । २।१।६; तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्ययानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष-प्रसंगः । २।१।११

(२) अपि च सराधने प्रत्यक्षानुमानाम्याम् । ३।२।२४; मिलाइये 'ज्ञान-प्रसादेन विशुद्धसत्त्व ... पश्यते निष्कलं व्यापमान । मुण्डक० ३।१।८; 'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमक्षत् ...' कठ० ४।१

(३) जन्माद्यस्य यतः । १।१।२

(४) १।१।९

(५) सर्वधर्मोपपत्तेश्च । २।१।३७

(६) सर्वत्र प्रतिद्वोपदेशात् । १।२।१; विवक्षितगुणोपपत्तेश्च । १।२।२ सर्वोपेता च तद्दर्शनात् । २।१।३०

(७) अतएव प्राणः । १।१।२३; मिलाइए 'प्राणस्य प्राण' । बृहदारण्यक० ४।४।१८

(८) ज्योतिश्चरणाभिधानात् । १।१।२४

(९) अर्भकौकस्तवात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निवाम्यत्वादेयं व्योमवच्च । १।२।७; मिलाइये एष म आत्मान्तर्हृदये । उपनिषद्

(१०) निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् । १।१।७

(११) अन्तस्तद्वर्गोपदेशात् । १।१।२०

की ही तरह उसका प्रख्यापन नहीं करती, कारण कि वह 'उपशान्तोऽयमात्मा' की ओर ही अधिक प्रवण दीखती है, ब्रह्म को छोड़ कर ब्रह्म-मार्ग पर ही अधिक निबद्ध-दृष्टि दीखती है। इस 'मार्ग' (मग्न) में ही निष्ठा करने से उसके यहा मोक्ष के उपदेश का विधान है। 'तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्'। इसी प्रकार भगवान् सूत्रकार का जीव, ब्रह्म और जगत् पर विचार करना, कारणवाद की समस्या को सुलझाना, आत्मा और ब्रह्म के सम्बन्ध का निरूपण करना आदि बातें ऐसी हैं जिनके प्रतिकूल सिद्धान्त हमें उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों की परम्परा में जिन्होंने नैरात्म्यवाद, क्षणिकवाद आदि सिद्धान्तों को प्रतिपादित किया, बहुत मिल सकते हैं, किन्तु सम्यक् सम्बुद्ध इन सब वादों और प्रतिवादों से परे थे। ब्रह्मसूत्रकार ने ब्रह्म को जगत् का निमित्त और उपादान दोनों ही कारण माना है^१। कारण और कार्य के गुण विभिन्न हुआ करें, किन्तु वे दोनों एक ही चीज होते हैं, ऐसा भी उन्होंने कहा है^२। ब्रह्म और जगत् को उन्होंने अनन्य और अभिन्न ही माना है, जैसे मिट्टी के बर्तन से मिट्टी को^३। मायावाद को कदाचित् उन्होंने नहीं माना है^४। उन्होंने माना है कि ब्रह्म अपनी ही क्रीडा के लिए जगत् के रूप में प्रवेश कर जाता है और उसमें कोई विकार नहीं आता^५। इस प्रकार जीव, जगत् और ब्रह्म के विषय को लेकर बहुत कुछ कहा है और इस दृष्टि से उत्तरकालीन बौद्ध विचार में जो कुछ भी उनको अपनी स्थिति के प्रतिकूल जँचा है, उस सबका प्रत्याख्यान उन्होंने स्वयं दूसरे अव्याय के दूसरे पाद में कर दिया है, जिस पर विचार इस समय न कर शाकर दर्शन पर विचार करते समय आगे करेंगे। हा, एक बात कहना और जरूरी है। नीति-नृत्व ब्रह्मसूत्रकार ने स्पष्ट रूप में उपनिषदों का ही माना है^६। अतः जो बात बुद्ध के दर्शन की औपनिषद दर्शन के साथ तुलना करते समय हम कह चुके हैं वह यहा भी ठीक है। 'अपसूत्राधिकरण'^७ में शूद्रों के लिए कुछ भी आश्वासन

(१) १।४।२३-२७

(२) द्रष्टव्य २।१।१४-२०

(३) द्रष्टव्य २।१।१४, १।४।२२

(४) मायामात्र तु कात्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् । ३।२।३

(५) मिलाइये २।१।३३, १।४।२६; २।१।२७

(६) देखिए २।३।४०-४२

(७) १।३।३४-३८

भगवान् वादरायण ने नहीं दिया है, यह उनके गौरव में एक बड़ी हानि लाने वाली बात है। वेदान्त-दर्शन की सारी महत्ता यहा धराशायी हो जाती है और धवराया हुआ आधुनिक विद्यार्थी सोचने लगता है कि अन्ततः वेदान्त का यह सब ज्ञान-विवेचन क्या बौद्धिक ही है? शूद्र के सम्बन्ध में वादरायण की स्थिति की जो व्याख्या हम यहा ले रहे हैं, वह गलत नहीं है, यह इसी से स्पष्ट हो जाता है कि इस प्रसंग में शंकर और रामानुज जैसे विरोधी आचार्य भी जैसे एक दूसरे से शूद्र का अपलाप करने में प्रतिस्पर्द्धा-सी करते हैं। शूद्र को यज्ञ का अधिकार नहीं है, वह सस्कार के योग्य नहीं है, वेद पढ़ना उसको वर्जित है, इन बातों में वादरायण, शंकर और रामानुज में कोई अन्तर नहीं है। यही हमें भगवान् बुद्ध की 'चातुर्वर्णी शुद्धि' के वास्तविक महत्त्व का भान होने लगता है, 'अस्सलायण मुत्तन्त' की हमें याद आने लगती है जहा भगवान् ने शूद्र के अधिकार का घोषणापत्र तैयार किया था। यही हम सबसे अधिक अनुभूति कर सकते हैं कि भारतीय समाज के लिए छठी शताब्दी ईसवी पूर्व भगवान् बुद्ध ने क्या दिया था और उसका क्या महत्त्व था। समचर्यापरायण बुद्ध के केवल एक शब्द पर इन त्रयोक्त अभेदवादियों के सम्पूर्ण ब्रह्मसूत्रपद और भाष्य न्योछावर है। वैराग्य की महिमा भगवान् सूत्रकार ने स्वीकार की है^१ और कर्म और ज्ञान को मिलाने का भी प्रस्ताव किया है^२। मनुष्य की निर्वलता को स्वीकार कर प्रतीक उपासना का भी निर्देश किया है^३ और निर्देश किया है देवों की पूजा का भी, चाहे वे ब्रह्म के अधीन ही क्यों न हों^४ ? किन्तु विशेष जोर तो सूत्रकार भगवान् ने सराधन पर ही दिया है, जिससे वे अव्यक्त ब्रह्म की भी अनुभूति सम्भव मानते हैं^५। फिर एक बात यह है कि वादरायण जीवन्मुक्ति में भी विश्वास करते हैं और इस प्रकार जीते जी निर्वाण के विचार में यहा कुछ सादृश्य दिखाई पड़ता है, किन्तु जब कि बुद्ध उसकी नैतिक स्थिति पर जोर देकर ही ऐसा उपदेश देते हैं, जीवन में उसका आचरण देखना चाहते हैं, वादरायण ने केवल बौद्धिक दृष्टिकोण से ही विचार किया है^६। मनुष्य-मनुष्य में भेद

(१) ३।४।९

(२) ३।४।३२-३५

(३) ४।१।४

(४) ३।२।३८-४१

(५) ३।२।२३-२४

(६) तदपिगम उत्तरपूर्वाध्यायोऽलेपविनाशो तद्वधपदेशात् ४।१।१३; इतरस्या-

देखने से जो विरत नहीं, ज्ञान पर जो द्विजातियों के एकाधिकार को मानता है, शूद्र के प्रति जिसकी निश्चयत घृणा-वृद्धि है, वह जीवन्मुक्ति का क्या अनुभव करेगा, कुछ समझ में नहीं आता। साधन और साध्य की, मोक्ष और उसके मार्ग की, जैसी सगति बौद्ध दर्शन में है, अभेद की जैसी निष्ठा—समाज की शिराओं को व्याप्त करने वाली निष्ठा—उन उद्भूत 'वेदान्तज्ञ' (वेदन्तगू) के घर्म में है, उसकी शताश भी ब्रह्मसूत्रों में नहीं मिलती और इसका प्रमाण है 'अपशूद्राधिकरण।' अब हम योगवासिष्ठ के साथ बौद्ध दर्शन की कुछ तुलना करेंगे।

बौद्ध दर्शन और योगवासिष्ठ

योगवासिष्ठ को हम साधनात्मक वेदान्त का ग्रन्थ कह सकते हैं। मुमुक्षुओं के विचार के लिये यह ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी है और उनमें लोकप्रिय भी है। शम और विवेक का तो इस ग्रन्थ को निधान ही कहना चाहिये। चित्त को शान्ति से भर देना, जो ब्रह्मनिष्ठा का लक्षण है, इस ग्रन्थ की अपनी विशेषता है। जीवन्मुक्ति की अनुभूतियों से यह महाग्रन्थ स्पन्दित है। योग-वासिष्ठ में वसिष्ठ मुनि ने राम के प्रति योग-वेदान्त का उपदेश दिया है। जो ज्ञान योग-वासिष्ठ में निहित है, उसकी परम्परा वहा अत्यन्त प्राचीन बताई गई है। वसिष्ठ मुनि ने कहा है कि यह ज्ञान उन्हें ब्रह्मा से प्राप्त हुआ था। 'इदमुक्त पुरा कल्पे ब्रह्मणा परमेष्ठिना'¹। वसिष्ठ द्वारा राम को दिये गये इस उपदेश को महर्षि वाल्मीकि ने योग-वासिष्ठ के रूप में ग्रन्थ-बद्ध किया है, ऐसी प्राचीन मान्यता है। परन्तु आज जिस रूप में योग-वासिष्ठ हमें मिलता है, वह महर्षि वाल्मीकि की रचना नहीं माना जा सकता। योग वासिष्ठ का प्रणयन-काल अपेक्षाकृत काफी अर्वाचीन है। परन्तु योग वासिष्ठ का रचयिता चाहे जो रहा हो और कुछ भी उसका काल हो, वह जीवन्मुक्त, अखिल-ज्ञान-दर्शी महापुरुष अवश्य था, इसमें सन्देह नहीं।

बौद्ध दर्शन के साथ योगवासिष्ठ-दर्शन की तुलनात्मक समीक्षा करने से पूर्व हमारे लिये योग वासिष्ठ के युग को जान लेना आवश्यक है। उसकी कुछ

प्येवमसश्लेष पाते तु ॥४॥१॥१४; अनारव्य कार्ये एव तु पूर्वे तदवधे. ॥

४॥१॥१५, भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा सम्पद्यते ॥४॥१॥१९

(१) योगवासिष्ठ २।१०।९, मिलाइये वहाँ 'पूर्वमुक्त भगवता यज्ज्ञानं पद्यजन्मना ... तदिदं कथयाम्यहम् । २।३।१

अवगति प्राप्त कर लेने पर हम उस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को अच्छी तरह देख सकेंगे जो बौद्ध धर्म और दर्शन ने योग वासिष्ठ की साधना-पद्धति के लिये प्रस्तुत की है और जिसका प्रभाव वेदान्त दर्शन के विकास पर भी काफी पड़ा है। योग वासिष्ठ के निर्वर्ण-प्रकरण में गीता के २७१ श्लोक उद्धृत हैं^१, इससे स्पष्ट है कि योग वासिष्ठ गीता के बाद की रचना है। परन्तु हमने उसकी अर्वाचीनता का हमें कोई ठीक बोध नहीं होता। भिन्न-भिन्न विद्वानों ने योग वासिष्ठ के रचना-काल के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न मत प्रकट किये हैं। डा० फार्कुहार् के मतानुसार योग-वासिष्ठ की रचना तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दियों में हुई^२। विन्टरनिट्ज़ के मतानुसार योग-वासिष्ठ शंकराचार्य की समकालीन रचना है, अर्थात् उसका प्रणयन आठवीं शताब्दी के अन्त या नववीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुआ, जो प्रायः शंकराचार्य का समय माना जाता है^३। एक अन्य विद्वान् (प्रो० शिवप्रसाद भट्टाचार्य) ने दसवीं शताब्दी से लेकर बारहवीं शताब्दी तक का समय योग-वासिष्ठ का रचना-काल माना है^४। डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त ने सातवीं या आठवीं शताब्दी में योग-वासिष्ठ की रचना सम्भव मानी है^५। योग-वासिष्ठ के रचना-काल की समस्या का पूर्ण समाधान हमें डा० भीखनलाल जी आत्रेय के इस सम्बन्धी अध्ययन में मिलना है, जिसे प्रायः सभी आधुनिक पूर्वी और पश्चिमी विद्वानों ने स्वीकार भी कर लिया है। योगवासिष्ठ-दर्शन का सर्वप्रथम व्यवस्थित अध्ययन प्रस्तुत करने का श्रेय डा० आत्रेय जी को ही है और जिस ऐतिहासिक सन्तुलन तथा निष्पन्न समीक्षात्मक पद्धति से उन्होंने इसके प्रणयन-काल की समस्या को मूलभूत किया है, उसे हम सर्वांश में प्रामाणिक मान सकते हैं। डा० आत्रेय जी के मतानुसार योग-वासिष्ठ का रचना-काल कालिदास से पीछे और भर्तृहरि

- (१) देखिये डा० भीखनलाल आत्रेय : योग वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ६७-६९
- (२) एन आउट लाइन ऑफ़ दि रिलीजस लिटरेचर ऑफ़ इण्डिया, पृष्ठ २२८
- (३) हिस्ट्री ऑफ़ इण्डियन लिटरेचर, जिल्द पहली, पृष्ठ ४४३-४४४, भीखनलाल आत्रेय : योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ २३ में उद्धृत।
- (४) देखिये डा० भीखनलाल आत्रेय : योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ३३
- (५) इण्डियन आइडियलिज्म, पृष्ठ १५४

से पहले का है^१। 'मेघदूत' की कथा का संक्षिप्त विवरण योग-वासिष्ठ में है और कहीं-कहीं महाकवि के शब्दों का भी अनुवर्तन किया गया है^२। भर्तृहरि के 'वाक्य पदीय' और 'वैराग्य-शतक' के अनेक श्लोकों के साथ योग-वासिष्ठ के समानार्थक श्लोकों का तुलनात्मक अध्ययन कर डा० आत्रेय जी ने यह निष्कर्ष निकाला है कि योग-वासिष्ठ भर्तृहरि के उपर्युक्त ग्रन्थों से पूर्वकालीन रचना है^३। भर्तृहरि का समय प्रायः सातवीं शताब्दी ईसवी का मध्य-भाग माना जाता है। अतः यह निश्चित है कि सातवीं शताब्दी ईसवी से पूर्व योग-वासिष्ठ अवश्य विद्यमान रहा होगा। सातवीं शताब्दी से पूर्व योग-वासिष्ठ की स्थिति स्वीकार कर लेने पर हमारे लिये यह मानना अवश्यम्भावी हो जाता है कि योग-वासिष्ठ शंकर और गौडपाद से पूर्व काल की रचना है। विशेषतः विवेक चूडामणि और माण्डूक्य कारिका के साथ योग-वासिष्ठ का तुलनात्मक अध्ययन कर और इन ग्रन्थों से भाषा और भाव में समान अनेक श्लोकों का उद्धरण कर डा० आत्रेय जी ने विद्वत्तापूर्वक यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि योग-वासिष्ठ में प्रतिपादित अद्वैत वेदान्त शंकर और गौडपाद से पूर्वकालीन है और इन दोनों आचार्यों ने योग-वासिष्ठ के विचारों को मौखिक परम्परा द्वारा प्राप्त किया था^४। इसका अर्थ यह है कि उपनिषदों के बाद अद्वैत वेदान्त का सर्वप्रथम निरूपण हमें योग-वासिष्ठ में मिलता है, जिसका अनुसरण कुछ मात्रा में आचार्य गौडपाद और उनके शिष्य के शिष्य आचार्य शंकर ने भी किया है। कुछ उत्तरकालीन उपनिषदों से भी योग-वासिष्ठ पूर्वकालीन है। योग-वासिष्ठ के अनेक श्लोक महोपनिषद्, मुक्तिकोपनिषद् और मैत्रेय्युपनिषद् आदि उपनिषदों में पाये जाते हैं और डा० आत्रेय जी के मतानुसार ये श्लोक मूलतः योगवासिष्ठ के हैं और इनका अलग-अलग संकलन कर उपनिषदों के रूप में अन्तर्भुक्त कर दिया गया है^५। इस सब विवेचन में हमारे लिये जो बात सबसे अधिक महत्वपूर्ण है वह यह है कि योग-वासिष्ठ गौडपाद, शंकर और भर्तृहरि से पूर्व की रचना है और पूर्वकालीन उपनिषदों के बाद अद्वैतवाद का

(१) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ३४

(२) उद्धरणों के लिये देखिये 'योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त', पृष्ठ ३१

(३) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ २५-२७

(४) योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ १४-२२

(५) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ४५-५९

सर्व प्रथम ग्रन्थ है। इस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रख कर अब हम बौद्ध दर्शन के साथ उसके तात्त्विक सम्बन्ध की विवेचना करेंगे और देखेंगे कि किस प्रकार पूर्व-शकियुग से अद्वैत वेदान्तियों में बौद्ध दर्शन के साथ अद्वैत-तत्त्व की एकता स्थापित करने की चेष्टा काम करती चली आ रही थी और किस प्रकार योग-साधना के आलम्बन के रूप में बुद्ध के समान ऐतिहासिक व्यक्तित्व का अभाव उन्हें खटक रहा था, जिसकी पूर्ति उन्होंने पहले राम और कृष्ण को भगवान् विष्णु के अवतार के रूप में लाकर की, परन्तु उससे पूरा काम चलता न देख कर उन्होंने राम के एक दूसरे रूप की स्थापना योग-वासिष्ठ में की, जो मुमुक्षुओं के लिये अधिक अनुकूल थी, जिस पर हम अभी विचार करेंगे।

योग-वासिष्ठ का प्रथम अध्याय वैराग्य-प्रकरण है। उनमें राम के वैराग्य का वर्णन किया गया है, जबकि वे शैशव और यौवन की वय सन्धि में थे। तब राम का यह सबेग गीतोक्त अर्जुन के विषाद का-सा नहीं है। यद्यपि अर्जुन के भी गात्र ढीले पड़ गये थे, उसके शरीर में भी कैपकैपी थी, गाण्डीव हाथ से गिरा पड़ता था, खड़ा भी उसमें नहीं हुआ जाता था और वह निःशस्त्र खाकर जीवन-यापन करना अपने लिये अधिक श्रेयस्कर समझने लगा था, परन्तु राम के वैराग्य की रेखाएँ इनसे अधिक गहरे रंगों से अंकित हैं। योग-वासिष्ठ के ‘वैराग्य-प्रकरण’ को हम आसानी से वैराग्य का महाकाव्य कह सकते हैं। गीता के ‘अर्जुन-विषाद-योग’ की अपेक्षा उनका विषाद अधिक गम्भीर और दार्शनिक है। राम को जीवन में कुछ सार दिखाई नहीं पड़ता। उनकी अनित्यता का चिन्तन करते-करते वे सात्त्विक कार्यों में अपनी नारी रचि लो बैठते हैं। उन्हें सब कुछ जलता-सा दिखाई पड़ता है। राज्य का सम्पूर्ण वैभव भी उन्हें तृप्त नहीं कर सकता। उनके सेवकों ने उनकी वैराग्य-दशा का वर्णन इन शब्दों में राजा दशरथ के पान जाकर किया था, “राजन् ! कुमार रामचन्द्र की दशा अत्यन्त ही शोचनीय होती जा रही है। हमारी समझ में नहीं आता कि उन्हें क्या हो गया है ? बहुत बार याद दिलाने पर वे अपने नित्य कर्मों के करने में प्रवृत्त होते हैं और उनको किसी प्रकार वा उत्साह नहीं है। नदा ही चित्त बदन रहने है। स्नान, देवार्चन, दान, भोजन, आदि कभी करते हैं, कभी नहीं करते। जरा-जरा-सी बातों पर उनको क्रोध आ जाता है, क्योंकि जो कुछ भी उन्हें करना पड़ता है, वे मन में नहीं करते। कोई भूषण उनको पसन्द नहीं आता। जो बुकतिया उनके प्रत्यक्ष करने

के लिये उनके पास छोड़ी गई है, उनसे उनको बहुत ही घृणा होती है। जितने सुन्दर, स्वादु और मनोहर पदार्थ हैं उनको देखकर वे नाक चढ़ा लेते हैं। सदा ही मौन रहते हैं। एकान्त पसन्द करते हैं। यदि कभी हम उन्हें बोलते सुनते हैं तो ऐसे शब्द हमारे कानों में पड़ते हैं—‘सम्पत्ति से क्या ? विपत्ति से क्या ? घर-बार से क्या ? राग-रग से क्या ? सब कुछ व्यर्थ है। किसी वस्तु से परम सुख नहीं मिलता।’ हम नहीं जानते कि वे क्या चाहते हैं, किस चीज का ध्यान करते हैं। हम केवल यही जानते हैं कि वे प्रति दिन कृश होते जा रहे हैं, पीले पड़ते जा रहे हैं। उनकी हालत को देखकर उनके और भाई भी दुःखी रहते हैं। माताओं को भी बड़ी चिन्ता लगी रही है। राजन् ! हम नहीं जानते कि उनके लिये क्या किया जाय। इसलिये आपको सूचना देने हम आये हैं।” दशरथ ने जब राम को बुलाया तो उन्होंने वसिष्ठ और विश्वामित्र के सामने अपने मन की व्यथा इन शब्दों में सुनाई, “ज्यो-ज्यो मेरी शैशवावस्था व्यतीत होती जा रही है, मेरे मन में यह विचार दृढ़ होता जा रहा है कि ससार में कोई भी सार वस्तु नहीं है। जगत् में मुझे कुछ भी आस्था नहीं रही। मेरी समझ में नहीं आता कि राज्य करने से, भोगों के पीछे दौड़ने से, लक्ष्मी का उपार्जन करने से, सुन्दर स्त्रियों के संग से, मनुष्य को कैसे सुख की प्राप्ति हो सकती है ? रात-दिन मैं देखता हूँ कि जिनको ये सब वस्तुएँ प्राप्त हैं वे भी महा दुःखी हैं। ससार के भोगों से सुख की आशा करना भ्रम है, मृगतृष्णा है। इन्द्रियों के भोग विपधारी सर्प के फण के समान दुःख-दायी हैं। मनुष्य को इस जीवन में कभी और कही भी शान्ति प्राप्त नहीं होती। जीवन के पीछे क्या होता है, हम नहीं जानते। हम कहा से आते हैं, कहा जाते हैं, कुछ मालूम नहीं है। यह ससार क्या है, क्यों है, और इसका अन्त क्या है, हम कुछ नहीं जानते। मुझे तो ससार में किसी वस्तु की वाछा नहीं है। मुझे इस जीवन से प्रेम नहीं, क्योंकि इसमें मुझे कुछ भी सार दिखाई नहीं पड़ता। मुझे आप वह मार्ग बतावें जिस पर चलने से मुझे ससार रूपी गड्ढे में न गिरना पड़े। यदि आप मुझे ऐसा कोई उपाय न बतावावेंगे तो मैं स्वयं अपने आप ही सोच कर किनी उपाय को ढूँढ़ूंगा। और यदि मैं अपने निज के प्रयत्न में भी मनार से पार न हो सका और परमपद और सत्य की प्राप्ति न कर सका, तो मैंने यह निश्चय कर लिया है कि अन्न और जल का त्याग कर, एक स्थान पर बैठ कर, चिन्तन करते-करते इस शरीर का त्याग कर दूंगा।” राम की इस उदात्त मनोदशा का वर्णन ‘वैराग्य-प्रकरण’ में अत्यन्त

मार्मिक ढंग से किया गया है, जो मुमुक्षुओं के लिये पठनीय है। डा० आत्रेय जी का कहना है कि जीवन की असारता का इतना भावपूर्ण वर्णन जर्मन तत्त्वज्ञ शॉपेनहार के लेखों के अतिरिक्त शायद ही कहीं अन्यत्र मिले^१। हम जानते हैं कि शॉपेनहार बौद्ध दर्शन से अत्यन्त प्रभावित थे और वही प्रथम यूरोपीय विचारक थे जिन्होंने बौद्ध धर्म और दर्शन को यूरोप में लोकप्रिय बनाया। यहाँ यह बताना अप्रामाणिक न होगा कि महामति शॉपेनहार सदा अपने पास एक बुद्ध-मूर्ति ध्यान के लिये रखते थे, जो लिखते समय प्रायः उनकी दृष्टि के सामने ही रहती थी। अतः शॉपेनहार के लेखों में जो विरागमय प्रभाव है, उसे हम समझ सकते हैं, परन्तु यहाँ तो हमें यह जानकर भी आश्चर्य नहीं करना चाहिये कि इस छठी-सातवीं शताब्दी ईसवी के 'योग-वासिष्ठ' के राम-वैराग्य-प्रकरण की प्रेरणा का स्रोत भी प्रायः वही बुद्ध-जीवन रहा है जो शॉपेनहार के लेखों का था। यदि राम का वैराग्य एक ऐतिहासिक घटना थी तो योग-वासिष्ठ से पूर्व के किसी ग्रन्थ में उसका वर्णन क्यों नहीं है? क्या वाल्मीकि ने उसका निर्देश किया है? 'को न्वस्मिन् साम्प्रत लोके' से प्रारम्भ कर महर्षि वाल्मीकि ने राम के जिन गुणों की लम्बी सूची दी है, उनमें राम के इस विरागी स्वरूप की तो कहीं गन्व भी नहीं है। बल्कि वाल्मीकि की दृष्टि तो, योग-वासिष्ठ की तुलना में तो अवश्य ही, भोग-प्रधान ही कहीं जा सकती है। उत्तर रामचरित में, जो योग-वासिष्ठ से पूर्व की रचना है, राम को सीता के स्पर्श से मोहान्व होता हुआ दिखाया गया है। 'स्पर्शं . . . जडता पुनरातनोति'। कालिदास के राम भी शृंगार के ही आराधक हैं। रघुओं के प्रति सामान्यतः कही जाने वाली 'यौवने विपर्ययिणाम्' वाली बात राम पर भी पूरी तरह लागू होती है। राम-चरित के गायक प्रायः किसी प्राचीन कवि ने राम के उस विरागी रूप को नहीं लिया है, जिसे योग-वासिष्ठकार ने चित्रित किया है। तो फिर योग-वासिष्ठ को राम का यह रूप कहा से मिला? उसका ऐतिहासिक आधार क्या है? यह कम आश्चर्यजनक नहीं है कि गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी, जिन्होंने राम को अवतार और धर्म सत्स्थापक माना है, वाल्मीकि या अयोध्या काण्ड में कहीं भी राम के उस विरागी रूप से हमारा परिचय नहीं कराया है जो योग-वासिष्ठ में विस्तार से अंकित है। अतः हमारे लिये यह जानना और भी अधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है कि राम का यह रूप कहा से आया है?

(१) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ १६०

राम की वैराग्य-दशा के वर्णन में जो बातें हमें अधिक महत्वपूर्ण लगती हैं उनमें प्रथम तो यह है कि वहाँ यह स्वीकार किया गया है कि वसिष्ठ के द्वारा उपदेश देने और उसके अनुकूल साधना करने से पूर्व राम अज्ञानी थे। यहाँ उनके मानव-रूप की पूर्ण स्वीकृति है। 'राम चरित-मानस' के समान, जिसकी दृष्टि अवतारवादी है, यहाँ राम जन्म के अवसर पर ही कौशल्या को अपना विश्व-रूप नहीं दिखा देते, बल्कि बुद्ध के समान वे पहले विषाद करते हैं, व्यथित होते हैं, जीवन की समस्या पर विचार करते हैं। फिर एक बड़ी बात जो ऊपर के उद्धरण में दृष्टिगोचर होती है यह है कि राम स्वयं अपने ही आप, 'अपने निज के प्रयत्न से' ससार-सागर को पार होने की बात सोचते हैं। अपने निज के प्रयत्न से ज्ञान प्राप्त करना, यह एक ऐसी मौलिक बात है जिसे प्रथम बार विश्व के साधकों में भगवान् बुद्ध ने ही कहा है। 'जो कुछ पुरुष के उद्गम द्वारा, पुरुषार्थ द्वारा, लभ्य है उसे विना प्राप्त किये मेरा प्रयत्न नहीं रुकेगा' ऐसी गम्भीर वाणी सर्व प्रथम भारतीय ज्ञानाकाश में भगवान् बुद्ध ने ही कही थी। यह उनके साधना-मार्ग की एक बड़ी विशेषता है। बुद्ध के जीवन की सब से बड़ी बात ही यह है कि उन्होंने अपने तीव्र प्रयत्नों से सत्य को प्राप्त कर (तीव्र प्रयत्नैरधिगम्य सत्य—बुद्ध-चरित) सत्यान्वेषकों को 'आत्मदीप बनो, आत्मशरण बनो' की वीर्यमयी वाणी से आश्वस्त किया था। छठी-सातवीं शताब्दी ईसवी के वेद या वेदान्त परम्परा के ग्रन्थ में जब हम प्रथम बार 'अपने निज के प्रयत्न से' मुक्ति-उपाय ढूँढ़ने का सकल्प सुनते हैं, तो हमारा विस्मित हो जाना स्वाभाविक है। यहाँ तो 'यमेवैष वृणुते' की ही बात थी, 'तत्प्रसादान्' परम शान्ति प्राप्त करने की बात थी, यह नई बात कहाँ से आ गई? इस विस्मय का रहस्योद्घाटन योग-वासिष्ठ की साधना-मदति पर निश्चित बौद्ध प्रभाव ही है। राम के परम्परागत भोगी रूप की मुमुक्षुओं के लिये अनुपयुक्तता और आकर्षणहीनता देखकर ही यहाँ उसे बुद्ध-जीवन के साचे में ढालने का प्रयत्न किया गया है। यह काम प्रायः उन्नीसवीं शताब्दी के पतन के समय) किया गया जब उसमें कुछ शताब्दियों पूर्व राम और कृष्ण की उपान्य के रूप में प्रतिष्ठा बुद्धदेव के स्थान पर की जा चुकी थी और मुमुक्षुओं के लिये उसकी आकर्षणहीनता दिखाई देने लगी थी। वाल्मीकि-रामायण में राम का लौकिक रूप जपित था, उसी की पन्नि-स्वरूप उनका अध्यात्म-माधक का रूप 'योग वासिष्ठ' में दिखाया गया और राम के जीवन की आध्यात्मिक व्याख्या प्रायः इसी समय

‘अव्यात्म रामायण’ के रूप में भी की गई। ‘योग-वासिष्ठ’ को ‘महा रामायण’ कहने में लौकिक के ऊपर आध्यात्मिक की प्रतिष्ठा ही ध्वनित है और इसे भी ऐतिहासिक गौरव देने के लिये वाल्मीकि के नाम के साथ संयुक्त कर दिया गया है। लोक-मर्यादा और लोक-मंगल के लिये राम का वह मर्यादा-परायण और दैत्यविनाशकारी रूप जो रामायण में अंकित है और अव्यात्म सावको के लिये ‘योग-वासिष्ठ’ का विरागी रूप, इस द्विविध प्रणाली ने एक ही रामरूप में लोक-वर्म की स्थापना के साथ-साथ उसे बौद्ध साधना ने प्राप्त विरासत से भी संयुक्त करने का प्रयत्न किया गया, ऐसा हमारा विनम्र अभिप्राय है। राम और बुद्ध में हमें कोई भेद-बुद्धि नहीं है। शाक्यमुनि भी सूर्यवशी हैं और इक्ष्वाकु उनके पूर्वज हैं। राम हो चाहे बुद्ध, हमारे लिये ऐक्ष्वाकुओं की अधीनता समान ही है। परन्तु योग-वासिष्ठ में तो राम ने विलकुल त्याग-गत-रूप ही धारण कर लिया है, यदि कश्चामय प्रभु ऐसा न करते तो राम-भक्तों को अनायास ही बुद्ध-धर्म की फल-प्राप्ति कैसे होती? सचमुच यहाँ ‘केशव वृत बुद्ध शरीर’ यह जयदेव की वाणी अक्षरशः सत्य हो गई है। राम साधकों के लिये भी आकर्षक बनें, इसके लिये यह आवश्यक है कि वे अपने घनुष-वाण हो छोड़कर विरागी रूप में हमारे सामने आयें। इनी तथ्य की स्वीकृति योगवासिष्ठ में, विशेषतः उसके वैराग्य-प्रकरण में, हुई है, ऐसा हमारा विनम्र अभिप्राय है।

सिद्धान्तों का आकलन करने पर तो योग-वासिष्ठ पर बौद्ध प्रभाव और भी अधिक स्पष्ट होने लगता है। जैसा ऊपर कहा जा चुका है, योग-वासिष्ठ साधनात्मक वेदान्त का ग्रन्थ है, गौडपाद और शंकर के समान सैद्धान्तिक या तर्कात्मक पद्धति वहाँ नहीं है। स्वमत-मंडन और परमत-खंडन में वहाँ रति नहीं दिखाई गई है। जहाँ साधना है, वहाँ मतवाद को—दृष्टिवाद को—कभी प्रधानता नहीं मिल सकती। भगवान् बुद्ध के समान योग-वासिष्ठकार की भी मान्यता है कि विवाद में फँसी हुई बुद्धि सत्य का साक्षात्कार नहीं कर सकती। सत्य का साक्षात्कार ज्ञान्त, समाहित चित्त में ही हो सकता है और उसके लिये वाद-विरति आवश्यक है। मुक्त पुरुष विवाद में नहीं पड़ते। जिन्हें सत्य को जान लिया है, वह दार्शनिक वाद-विवाद में नहीं पड़ता। भगवान् बुद्ध ने ऐसे तार्किकों की निन्दा की थी, जो किसी दृष्टि को ग्रहण कर विवाद करते हैं और कहते हैं कि ‘यही सत्य है’—इदमेव सच्चरितं विवादयन्ति। ऐसे पुरुष अपने ही मत में शुद्धि मानते हैं, दूसरे में नहीं। वे अपने मत में आसक्त होकर उन्नी

के गुण गाते हैं। विवाद के इच्छुक वे परिषद् में जाकर एक दूसरे को मूर्ख बताते हैं। प्रशमा के इच्छुक वे अपने को कुशल वादी समझ कर अपने धर्म में आसक्त हो विवाद में पड़ते हैं। परन्तु मुक्त पुरुषों के पास तो विवाद रूपी युद्ध के लिये कोई कारण ही शेष नहीं रह जाता। ज्ञानी लोक में किसी से विवाद नहीं करता। विभिन्न मतों के कारण मनुष्य विवाद करते हैं और नाना सत्यों को बताते हैं। परन्तु वस्तुतः तो सत्य एक ही है। अतः जो धारणाओं और मतवादों को छोड़ता है, वह विवाद में नहीं पड़ता। दृष्टिवाद सम्बन्धी कुछ बुद्ध-वचनों को योग-वासिष्ठकार के वचनों से मिलाना उचित होगा।

भगवान् बुद्ध कहते हैं, “लोग अपनी-अपनी दृष्टि में स्थिर हो, विवाद में पड़कर अनेक प्रकार से अपने को कुशल बताते हैं और कहते हैं कि जो इसे जानता है वह धर्म को जानता है, और जो इसकी निन्दा करता है, वह पूर्ण ज्ञानी नहीं है”।

“कुछ लोग जिसे सत्य कहते हैं, और लोग उसे प्रलाप और असत्य बताते हैं। इस प्रकार वे विग्रह में पड़कर विवाद करते हैं। श्रमण एक ही बात क्यों नहीं बतलाते ?

“लोग नाना सत्यों को क्यों बतलाते हैं ? वे अपने को कुशल कह कर क्यों विवाद करते हैं ?”

“जिसके कारण मनुष्य दूसरे को मूर्ख बनाता है, उसी कारण अपने को कुशल बताता है। अपने को कुशल बताने वाला वह उसी कारण दूसरे की अवज्ञा करता है।

“शुद्धि यही है, दूसरे धर्मों में शुद्धि नहीं है—इस प्रकार वे विवाद करते हैं—

“जो अपनी दृष्टि का दृढ़ ग्राही होकर दूसरे को मूर्ख बताता है, दूसरे धर्म को मूर्ख और अशुद्ध बताने वाला वह स्वयं कलह का आह्वान करता है”।

योग-वासिष्ठकार ने भी कहा है —“परमार्थ के अज्ञान के कारण अथवा विपरीत ज्ञान के कारण मनुष्य परस्पर विवाद करते हैं। जिस प्रकार पथिक अपने ही मार्ग को सर्वोत्तम समझने हैं, उसी प्रकार वे भी अपने-अपने सिद्धान्तों को ही प्रशंसा करते हैं।”

(१) सुत्त-निपात ।

(२) सुत्त-निपात ।

(३) सुत्त-निपात ।

वस्तुतः सत्य तो एक ही है। भगवान् बुद्ध ने जोर देकर कहा है “सत्य एक ही है दूसरा नहीं, जिसके विषय में मनुष्य मनुष्य से विवाद करें” धारणा ही अनेक सत्यो का निर्माण करती है। “ससार में नाना और बहुत सत्य है ही नहीं।” वस्तुतः धारणा या मत-वाद ही कलह-मूल है। “किसी धारणा पर स्थित हो वह उसकी तुलना कर ससार में विवाद करता है। किन्तु जो सभी धारणाओं को त्याग देता है, वह मनुष्य ससार में कलह नहीं करता।” जीवन-शोधन सभी मतवादों से ऊपर है। इसी तथ्य को योगवासिष्ठकार ने इन शब्दों में रक्खा है—

सर्वैरेव च गन्तव्यं तै. पदं पारमार्थिकम् ।

विचित्र देशकालोत्थै. पुरमेकमिवाध्वगै. ॥३१९६॥५१

जिस प्रकार बहुत से पथिक नाना देशों से आते हुए नाना मार्गों द्वारा एक ही नगर को जाते हैं, उसी प्रकार सब दर्शन एक ही विचित्र परमार्थ पद को नाना देश और काल में ज्ञात मार्गों द्वारा प्राप्त करते हैं। जीवन-शोधन के मार्ग में जो साधन हितकारी हैं, वे सब योग-वासिष्ठ को मान्य हैं। “जिस मार्ग से जिस मनुष्य को उन्नति होती है उस मार्ग पर चले बिना उसकी गति शोभा नहीं देती, न सुख देती और न उसके लिये हित और शुभ फल वाली होती है।” योग-वासिष्ठ के काल तक विज्ञानवाद और शून्यवाद की विचार-पद्धतियों का पूर्ण विकास हो चुका था। औपनिषद मन्तव्य के साथ उनके सम्बन्ध की समस्या अवश्य ही भारतीय विचारकों को काफी समय से व्यस्त कर रही थी। योगवासिष्ठकार ने इस समस्या का समाधान करते हुए स्मरणीय शब्दों में कहा है —

यच्छून्यवादिना शून्यं ब्रह्म ब्रह्मविदा वरम् ।

विज्ञानमात्रं विज्ञानविदा यदमलं पदम् ॥५१८७॥१८

... ..

मध्य माध्यमिकाना च ॥५१८७॥२०

इसका अर्थ यह है कि परम तत्त्व के विषय में योग-वासिष्ठकार की अविवाद दृष्टि है। जिसे शून्यवादी शून्य, ब्रह्मवादी ब्रह्म, विज्ञानवादी विज्ञान मात्र और माध्यमिक लोग मध्यम कहते हैं, वह एक ही है। शंकर-पूर्व वेदान्त ग्रन्थ के लिये यह कहना ऐतिहासिक दृष्टि से अत्यन्त सार्थक बात है। शंकर के निर्गुण ब्रह्म और शून्यवादियों के शून्य में तथा विज्ञानवादियों की विज्ञानमात्रता में कहाँ क्या पारस्परिक सम्बन्ध है, यह समस्या आगे आयेगी। शंकर इस बात को कहेंगे कि उनका ब्रह्म कुछ लोगों को बौद्धों का शून्य सा लगता है, विज्ञानमात्रता

जैसे पत्थर गन्ने का स्वाद नहीं जानता^१।' यही विशुद्ध चेतनाद्वैत है योगवासिष्ठकार को सब जगत् ही चेतनामय दिखाई देता है, सम्भवतः उसी रूप में जैसे कि दशभूमीश्वर सूत्र में 'चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यद् उत त्रैधातुकम्'। योगवासिष्ठकार कहते हैं 'यह सारा ब्रह्माण्ड बोध रूप है, जैसे वायु केवल स्पन्दन है और समुद्र जलमात्र है। ये तीनों लोक मन के मनन के द्वारा ही निर्मित हैं, मनोमय हैं। द्युलोक, पृथिवी, वायु, आकाश, पर्वत, नदिया, दिशाये ये सब अन्तःकरण तत्त्व के भाग ही हैं जो बाहर स्थित हैं^२।' इस प्रकार सभी विश्व के पदार्थ बोधमय हैं। फिर विज्ञानवाद की परम्परा के अनुकूल ही योगवासिष्ठकार जाग्रत् दशा और स्वप्नदशा में कोई भेद नहीं समझते^३। किन्तु इस सबका तात्पर्य यह नहीं कि कोई शावर उन्हें आकर यही याद दिला सके कि 'अर्थविषया प्रत्यक्षबुद्धिर्न बुद्धिविषया' जैसा कि उन्होंने विज्ञानवादियों को दिलाया। योगवासिष्ठकार एक वेदान्ती हैं और एक वेदान्ती की ही तरह वे एक ज्ञानातिरिक्त ज्ञाता में विश्वास रखते हैं जो स्थिर है, फिर चाहे उसके निर्देश में योगवासिष्ठकार भी भले ही अन्य निर्विगेषाद्वैतवादियों की तरह ही 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व'—('शून्य' के लिए नागार्जुन के द्वारा प्रयुक्त नाम) से अधिक कुछ न कह सके हो। फिर जिसे कार्यकारण का अन्त में अपलाप करना है 'केन क विजानीयात् विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' जैसी कोई बात कहनी है, अविद्याकल्पित 'वेद्यवेदितृवेदनादिभेद' का परम तत्त्व के विषय में उपनयन करना है, उसे तो फिर 'अस्ति' 'नास्ति' आदि की माध्यमिकी वाली चार कोटियों से विनिर्मुक्त तत्त्व में अपने आप प्रवेश करना जाना ही होगा।

- (१) द्रष्टृदृश्ये न यद्येकमभविष्यन्चिदात्मके। तद् दृश्यास्वादमज्ञं स्यान्ना दृष्ट्वै क्षुभिवोयल। योगवासिष्ठ ६।३८।९; मिलाइये वहीं 'यदि फाण्डोपलादीना न भवेद् बोधरूपता। तत्सदानुपलम्भः स्यादेतेषामसतामिव ॥ ६।२५।१४
- (२) सर्वं जगद्गतं दृश्यं बोधमात्रमिदं ततम्। स्पन्दमात्रं यथा वायुर्जलमात्रं यथारणव। योगवासिष्ठ ६।२५।१७; मनोमनननिर्माणमात्रमेतज्जगत् त्रयम्। वही ४।११।२३; द्यौ क्षमा वायुराकाशं पर्वता. सरितो दिशः। अन्तःकरणस्य तत्त्वस्य भागा वहिरिव स्थिता। वहीं ५।५६।३५
- (३) जाग्रत्स्वप्नदशाभेदो न स्थिरतास्थिरते विना। समः सदैव सर्वत्र समस्तोऽनुभवोऽनयो। वहीं ४।१९।११

न चैक तदन्यद् द्वितीय कुत स्याद्
 न वा केवलत्व न चाकेवलत्वम् ।
 न शून्य न चाशून्यमद्वैतकत्वात्
 कथं सर्ववेदान्तसिद्धं ब्रवीमि ॥'

भगवान् योगवासिष्ठकार ने ब्रह्म का निरूपण कुछ इसी प्रकार किया है

“न चेतनो न च जडो न चैवासन्नसन्मय ।

नाह नान्यो न चैवेको नानेको नाप्यनेकवान् १॥”

“यस्य चात्मादिका सज्ञा. कल्पिता न स्वभावजा २”

“न च नास्तीति तद्वक्तुं युज्यते चिद्वपुर्यदा ।

न चैवास्तीति तद्वक्तुं युक्तं शान्तमलं तदा ३”

“न सन्नासन्नं मव्यान्तं न सर्वं सर्वमेव च

मनोवाचाभिरग्राह्यं शून्याच्छून्यं सुखात्सुखम् ४”

इस प्रकार हम देखते हैं कि एक उच्छ्वास में यदि योगवासिष्ठकार ‘न चेतनो न च जडो’ कहते हैं, ‘न चैवासन्न सन्मय’ कहते हैं ‘न च नास्तीति चैवास्तीति तद्वक्तुं युक्त’ कहने हैं, ‘न सन्नासन्न’ कहते हैं, ‘शून्याच्छून्य’ कहते हैं तो दूसरे ही उच्छ्वास में उसे ‘चिद्वपु’ कहते हैं, ‘शान्तमल’ कहते हैं, ‘सुखात्सुखम्’ कहते हैं। निश्चय ही यह बौद्ध दर्शन नहीं, किन्तु वेदान्त दर्शन है—ऐसा वेदान्त जिसमें बौद्धों की कठिनाइयों की सम्यक् अनुभूति है, उनके साथ सहायुभूति भी है और औपनिषद् मन्त्रों के साथ उनको मिलाने की कल्याणमयी चेष्टा भी। योगवासिष्ठकार एक वेदान्ती है। ब्रह्म के विषय में योगवासिष्ठकार कहते हैं ‘सर्वशक्ति पर ब्रह्म सर्ववस्तुमय ततम्। सर्वया सर्वदा सर्वं सर्वं सर्वत्र सर्वम्’ १ परम तत्त्व की ‘आत्मा’ सज्ञा को कल्पित कहते हुए मनीषी योगवासिष्ठकार कहते हैं ‘आत्मैव स्पन्दते विश्वं वस्तु जातैरिवोदितम्। तरङ्गकणकलोलैरनन्ताम्बुम्वुवाविव ॥’ समस्त जगत् उन्हें ब्रह्ममय, ब्रह्मा-

(१) योगवासिष्ठ ५।७२।४१

(२) वहीं ३।५।५

(३) वहीं ६।५३।९

(४) वहीं ३।११९।८३

(५) योगवासिष्ठ ६।१४।८

(६) वहीं ५।७२।२३

बो० ६१

मन्त्र की हिलोरें मास्ते हुए समुद्र की तरह दिखाई पड़ता है जिसकी तरह में एकत्व के रूप में सभी कुछ छिपा हुआ पड़ा है। पर्वत, वृक्ष, पृथ्वी और आकाश सभी ब्रह्मरूप हैं। वही ब्रह्म के अकुरों में लीन होता है, वही पत्तों में रस बन जाता है, जल की लहरों में ओछा करता है, शिला के चर में मृत्यु करता है, मेघ बन कर वस्त्रता है और शिला बन कर स्थिर होता है। सब जगत् की वस्तुएँ ब्रह्म हैं। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'। इस प्रकार योगवासिष्ठकार का तत्त्वचिन्तन औपनिषद् ज्ञान के अनुकूल है। साधना के क्षेत्र में वे अनुभूति के बड़े पक्षपाती हैं^२ और यह बुद्ध के विचार के साथ बड़ी समानता है। बुद्ध और उपनिषद् अनुभूति को ही प्रधान मानते हैं। पुरुषकार की योगवासिष्ठकार ने बड़ी महिमा गाई है^३ और इस रूप में बुद्ध के मन्त्रध्व से उनका साम्य है। समाधि निरूपण में भी बहुत कुछ साम्य है, किन्तु योगवासिष्ठ का एक इतना परिपूर्ण दर्शन है और उसमें इतनी विभिन्न साधनाएँ एकत्र हुई हैं कि जितना साम्य दिखाया जा सकता है उतना अनेक बातों में असाम्य भी। समग्र रूप में बौद्ध साधकों के लिये भी यह अन्य उतना ही उपयोगी और आवश्यक है, जितना, अन्य किसी के लिए। यदि इस महाग्रन्थ का चीनी और जापानी भाषाओं में अनुवाद हो जाय तो हमें विश्वास है कि ध्यान (जैन) सम्प्रदाय के बौद्धों में इसे उससे कम श्रद्धालु और मननशील पाठक नहीं मिलेंगे जितने कि भारत में। अब हम गौडपाद के दर्शन पर आते हैं।

(१) परमार्थधन शैलाः परमार्थधनं द्रुमाः । परमार्थधनं पृथ्वी परमार्थधनं नमः ॥ लीयतेऽनुरागोऽंशेषु रसीभवति पल्लवे । उत्ससत्पद्मुवोचित्वे प्रनृवंति शिलोदरे ॥ प्रवर्षत्वन्मुवो भूत्वा शिलोभूयावतिष्ठते । ब्रह्म सर्वं जगद्वस्तु विण्डमेकमलम्बितम् । योगवासिष्ठ ।

(२) अनुभूति विना रूप नात्मनश्चानुभूयते । सर्वदा सर्वदा सर्वं स प्रत्यक्षोऽनुभूतिः । योगवासिष्ठ ।

(३) न तदस्ति जगत्कोशे शुभकामिपुत्रिणा । यत्पौरुषेण शूत्रेण न समासाधते जनेः । योगवासिष्ठ ३।१३।६। मिलाइवे बुद्ध का बोधि-प्राप्ति से पूर्व का अविवक्षित संकल्पः 'पुरुष के उद्यम के द्वारा जो कुछ प्राप्त है, उसे विना पाए मेरा बोध न रहेगा' ।

बौद्ध दर्शन और आचार्य गौडपाद

बौद्ध दर्शन का अन्य भारतीय दर्शनों के साथ तुलनात्मक अध्ययन करने वाले विद्वानों के लिए आचार्य गौडपाद और उनकी माण्डूक्यकारिका से अधिक विचारणीय बात संभवतः और कुछ नहीं है। अतः बौद्ध दर्शन और वहाँ से कुछ विस्तार भी सम्भव होगा। ऐसा न करना आचार्य गौडपाद से इन प्रथम वैदिकान्त के आचार्य के प्रति अवमानना भी होगी, क्योंकि जिन्होंने औपनिषद् ज्ञान की प्रतिष्ठा लेकर 'ध्यातव्य' बुद्धों को नमस्कार किया, उन्हीं के सामने यह बौद्ध दर्शन की रथयात्रा की सभी दर्शनकारियों के पास थोड़ी थोड़ी देर डिक कर उन्हें अपने दर्शन देकर और उनके दर्शन लेकर ले जाई जा रही है, यदि कुछ अधिक देर तक न ठहराई जाय ताकि ये मनीषी आचार्य उसकी आरती उतार लें, तो क्या यह उन मनीषी को दुःख नहीं देगी? अतः ठहरते हैं।

गौड (बंगाल) देश के निवासी आचार्य गौडपाद अद्वैत वैदिकान्त के प्रथम आचार्य हैं। भगवान् शंकर के गुरु 'गोविन्द भगवत्सूत्र्यपाद' के ये कदाचित् गुरु थे। इसीलिए शंकर ने माण्डूक्यकारिका-भाष्य में उन्हें 'पूज्याभिवृज्य परमगुरु' कह कर नमस्कार किया है। 'तं पूज्याभिवृज्य परमगुरुं नतीक्षिम'। उनका काल ईसा की आठवीं शताब्दी का प्रारम्भिक अथवा सातवीं शताब्दी का अन्तिम भाग है। कुछ विद्वानों के मत में उनका काल करीब ५५० ईस्वी के करीब है।^१ जैकोबी के मतानुसार उन्हींने उत्तर गीता पर भी टीका लिखी थी। कुछ भी हो, हम तो वहाँ उनकी एकमात्र प्रसिद्धतम कृति 'माण्डूक्यकारिका' को ही अपने विचार का विषय बनायेंगे। 'माण्डूक्यकारिका' एक प्रकार से माण्डूक्य उपनिषद् के ऊपर व्याख्या के रूप में ही लिखी गई है। किन्तु इसके चार प्रकरणों में से केवल प्रथम प्रकरण ही माण्डूक्य उपनिषद् से संबंध रखता है और शेष तीन प्रकरण स्वतंत्र ग्रन्थ के रूप में हैं। आचार्य शंकर ने माण्डूक्यकारिका पर टीका लिखी है जिसे 'गोविन्द भगवत्सूत्र्यपाद' के शिष्य, ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकर्ता, 'आद्य' शंकराचार्य की कृति होने के रूप में आचार्य विधुसिंह ब्रह्माचार्य ने संदेह का विषय बनाया है।^२ हम स्वतंत्र रूप से ही 'माण्डूक्यकारिका' के दर्शन और

(१) देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, मद्रास पहली, पृष्ठ ४५२

(२) देखिए उनका इस विषय में लेख 'विषय भारतीय'—(शास्त्र-मिशनर)

—वत्रिका में; वीथ १९९९, पृष्ठ ११-१७; आचार्यपाद कहते हैं 'मेरी

(३) न तदस्ति जगत्प्रतीतिं शुभकर्मविधानिना । धर्तारूपेण शुद्धेन न समामाद्यते
जनेः । योग वागिच्छ ३।१३।६; मिलाइये बुद्ध का बोधि-प्राप्ति से पूर्व
का अविवेचन मन्त्रः 'पुण्य के उद्यम के द्वारा जो कुछ प्राप्त है, उसे
द्विना घात मेन बोध न स्येता' ।

बौद्ध दर्शन और आचार्य गौडपाद

बौद्ध दर्शन का अन्य भारतीय दर्शनों के साथ तुलनात्मक अध्ययन करने वाले विद्यार्थी के लिए आचार्य गौडपाद और उनकी माण्डूक्यकारिका से अधिक विचारणीय बात संभवतः और कुछ नहीं है। अतः यहाँ तो कुछ विस्तार भी क्षम्य होगा। ऐसा न करता तो हम प्रथम वैदान्त के आचार्य के प्रति अवमानना भी होगी, क्योंकि जिन्होंने औपनिषद् ज्ञान की प्रतिष्ठा लेकर 'यथावत्' बुद्धों की नमस्कार किया, उन्हीं के सामने यह बौद्ध दर्शन की रथ-यात्रा जो सभी दर्शनकारों के पास धीड़ी धीड़ी घेर डिक कर उन्हें अपने दर्शन देकर और उनके दर्शन लेकर ले जाई जा रही है, यदि कुछ अधिक घेर सक न ठहराई जाय ताकि वे मनीषी आचार्य उसकी आरती उतार लें, तो क्या यह उन मनीषी को दुःख नहीं देगी? अतः ठहरते हैं।

गौड (बंगाल) देश के निवासी आचार्य गौडपाद अद्वैत वैदान्त के प्रथम आचार्य हैं। भगवान् शंकर के गुरु 'गोविन्द भगवत्पूज्यपाद' के वे कदाचित् गुरु थे। इसीलिये शंकर ने माण्डूक्यकारिका-भाष्य में उन्हें 'पूज्याभिवृण्व परमगुरु' कह कर नमस्कार किया है। 'स पूज्याभिवृण्व परमगुरुं मत्तेश्वरिणम्'। उनका काल ईसा की आठवीं सताब्दी का प्रारम्भिक अथवा सातवीं सताब्दी का अन्तिम भाग है। कुछ विद्वानों के मत में उनका काल करीब ५५० ईस्वी के करीब है।^१ श्रीकौशिक के मतानुसार उन्होंने उत्तर गीता पर भी टीका लिखी थी। कुछ भी हो, हम तो यहाँ उनकी एकमात्र प्रसिद्धतम कृति 'माण्डूक्यकारिका' की ही अपने विचार का विषय बनायेंगे। 'माण्डूक्यकारिका' एक प्रकार से माण्डूक्य उपनिषद् के ऊपर व्याख्या के रूप में ही लिखी गई है। किन्तु इसके चार प्रकरणों में से केवल प्रथम प्रकरण ही माण्डूक्य उपनिषद् से संबंध रखता है और दोष तीन प्रकरण स्वतंत्र ग्रन्थ के रूप में हैं। आचार्य शंकर ने माण्डूक्यकारिका पर टीका लिखी है जिसे 'गोविन्द भगवत्पूज्यपाद' के शिष्य, ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकर्ता, 'आद्य' शंकराचार्य की कृति होने के रूप में आचार्य विद्युशेखर भट्टाचार्य ने सवेह का विषय बनाया है।^२ हम स्वतंत्र रूप से ही 'माण्डूक्यकारिका' के दर्शन और

(१) डेलिए राधाकृष्णन् : इण्डियन किलोसफी, जिसमें बहली, पृष्ठ ४५२

(२) डेलिए उनका इस विषय में लेख 'विश्व भारती'—(शांति-निकेतन)

--पत्रिका में; वीथ १९९९, पृष्ठ ११-१७। आचार्यवाद कहते हैं 'भेदी

बौद्ध दर्शन के संवध को निरूपित करने का प्रयत्न करेंगे। चूँकि यह विषय बहुत विषम है और केवल एक दो स्थानों की समानताओं और असमानताओं अथवा शब्दसाम्यों के आधार पर ही कोई निश्चयात्मक निर्णय नहीं दिया जा सकता, इसलिए हम यहाँ प्रथम तो माण्डूक्यकारिका के समग्र दर्शन को उसके संग्राहक रूप में देखने का प्रयत्न करेंगे और फिर बाद में उसके ऊपर समीक्षा करने का। इसलिए पहले हम 'माण्डूक्यकारिका' की संक्षिप्त विषय-वस्तु में प्रवृत्त होते हैं।

माण्डूक्यकारिका चार प्रकरणों में विभक्त है, आगम-प्रकरण, वैतथ्य प्रकरण, अद्वैत प्रकरण, और अलात-शान्ति प्रकरण। गौडपादाचार्य का कहना है कि उनके द्वारा उपदिष्ट अद्वैत श्रुति और युक्ति दोनों के द्वारा सिद्ध है^१। प्रथम प्रकरण में आचार्यपाद ने माण्डूक्य उपनिषद् की व्याख्या की है। द्वितीय वैतथ्य प्रकरण में जगन्मिथ्यात्व को उपपन्न किया है और द्वैत के मिथ्यात्व को भी दिखलाया है। तृतीय अद्वैत प्रकरण में अद्वैत सिद्धांत का प्रतिपादन है और चतुर्थ अलात-शान्ति प्रकरण में प्रपञ्चोपशम का मार्ग दिखाया गया है^२। अलात कहते हैं जलती हुई मसाल की लौ को जो निरन्तर घूमती हुई प्राणियों को तप्त करती है। इसी की शान्ति के लिए आचार्य ने उपाय बताया है।

दृढ़ धारणा है कि माण्डूक्य भाष्य के रचयिता सिर्फ ब्रह्मसूत्र के भाष्य-कार आदि-शंकर से ही भिन्न नहीं हैं, वे नृसिंहतापनीय उपनिषद् के भाष्यकार से भी भिन्न हैं।" वहीं पृष्ठ १४

- (१) निश्चितं युक्तियुक्तञ्च यत्तद्भवति नेतरत् । माण्डूक्य कारिका ३।२३; देखिए इसी पर शंकर भाष्य 'श्रुत्या निश्चितं यदेकमेवाद्वितीयमजममृतमिति युक्तियुक्तं युक्त्या च सम्पन्नम्'।
- (२) 'तत्र तावदोकारनिर्णयाय प्रथमं प्रकरणमागमप्रधानमात्मतत्त्वप्रतिपत्त्युपायभूतम् । यस्य द्वैतप्रपञ्चस्य उपशमेऽद्वैतप्रतिपत्ती रज्ज्वामिव सर्पादिविकल्पोपशमे रज्जुतत्त्वप्रतिपत्तिः तस्य द्वैतस्य हेतुतो वैतथ्यप्रतिपादनाय द्वितीय प्रकरणम् । तथा अद्वैतस्यापि वैतथ्यप्रसंगप्राप्तौ युक्तितत्त्वतयात्वदर्शनाय तृतीय प्रकरणम् । अद्वैतस्य तयात्वप्रतिपत्तिप्रतिपक्षभूतानि यानि वादान्तराण्यर्थेदिकानि सन्ति तेषामन्योऽन्यविरोधित्वाद-तयार्थत्वेन तदुपपत्तिभिरेव निराकरणाय चतुर्थं प्रकरणम्' । शंकर भाष्य का प्रारम्भ ।

जैसा कि हम आगे चल कर देखेंगे, 'अलात-शान्ति' शब्द आचार्य ने बौद्धों से लिया है और उन्हीं के अर्थों में प्रायः उसका प्रयोग किया है, यद्यपि मैत्रायणी उपनिषद् में भी यह शब्द मिलता है^१। अभी हम माण्डूक्य-कारिका की विषय वस्तु को ही कुछ अधिक विस्तार से देखें, उसके समग्र रूप से अभिज्ञा प्राप्त करने के लिए।

आगम प्रकरण—यह प्रथम प्रकरण माण्डूक्य उपनिषद् की व्याख्या के रूप में है, जैसा कि हम अभी कह चुके हैं। मूल माण्डूक्य उपनिषद् का प्रारम्भ आत्मतत्त्व की प्राप्ति के उपायभूत ओकारोपासना के माहात्म्य से प्रारम्भ होता है। 'ओमित्यक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद् भविष्यदिति सर्व-मोद्गकारमेव'। इसके बाद आचार्यदेव माण्डूक्य उपनिषद् के व्याख्यान स्वरूप 'चतुष्पात्' आत्मा के विवरण देने में प्रवृत्त होते हैं, जो इस प्रकार है (१) जागरित स्थान, बहिः प्रज्ञा, स्थूलमुक्, वैश्वानर आत्मा (२) स्वप्न स्थान अन्तः प्रज्ञा, प्रविचिक्तं भुक्, तैजस आत्मा (३) सुषुप्त स्थान एकीभूत प्रज्ञाघन आनन्दमय चेतोमुख प्राज्ञ (४) न अन्तः प्रज्ञा, न बहिः प्रज्ञा, न उभयतः प्रज्ञा, न प्रज्ञाघन, न प्रज्ञा, न अप्रज्ञा, किन्तु अदृश्य, अव्यवहार्य, अप्राप्य, अलक्षण, अचिन्त्य, अव्यपदेश्य, एकात्मप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम, शांत, शिव, अद्वैत, आत्मा। यही चतुर्थ आत्मा है, जिसके विषय में उपनिषदों की वाणिजा, 'तत्त्वमसि', 'अयमात्मा ब्रह्म', तत्सत्यम्, 'स आत्मा', 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' 'स बाह्याभ्यन्तरो ह्यजः', 'आत्मवेद सर्व', 'ओमित्येवोपासीत्', इत्यादि रूप से प्रवृत्त होती है। फिर ओ की तीनो मात्राओं अकार, उकार और मकार के अर्थों का विवेचन है। जागरित स्थान वैश्वानर ही ओकार की प्रथम मात्रा है, स्वप्न स्थान तैजस ही द्वितीय मात्रा और स्वप्न स्थान प्राज्ञ ही तृतीय मात्रा है। बिना मात्राओं के चौथा (तुरीय) आत्मा अव्यवहार्य, प्रपञ्च का उपशम करने वाला, शिव और अद्वैत है। इस प्रकार ओकार आत्मा ही है। आत्मा से आत्मा में ही वह प्रवेश करता है, जो इस प्रकार जानता है। इतनी ही माण्डूक्य उपनिषद् है। इसके भाष्य स्वरूप आचार्य गौडपाद ने आगम प्रकरण में २९ कारिकाएँ लिखी हैं। प्रथम पाँच कारिकाओं में आत्मा के तीन प्रस्फुरणों अर्थात् विश्व अथवा वैश्वानर आत्मा (२) तैजस आत्मा और (३) प्राज्ञ का विवरण दिया गया है। विश्व, तैजस और प्राज्ञ नाम से

अभिहित त्रिधाभूत भोक्ता वास्तव में एक ही है। एक ही तीन प्रकार से स्मरण किया गया है।^१ ऐसा भी जानता है, वह अनुभव करता हुआ भी उसमें लिप्त नहीं होता।^२ इनमें से विश्व बहिःप्रज्ञ स्थूल भुक् है, तैजस अन्तः प्रज्ञ प्रविशित भुक् है और प्राज्ञ घनप्रज्ञ आनन्द भुक् है।^३ इसके बाद जगत् की सृष्टि के संबंध में विभिन्न मतों का विचार है। कुछ का मत है कि प्राण से जगत् की उत्पत्ति हुई है, कुछ के अनुसार सृष्टि अपने कारण का प्रसारण मात्र (विभूति) है (विभूतिर्विस्तारः—शाङ्कर भाष्य), कुछ के मतानुसार सृष्टि स्वप्न और माया के समान है। कुछ कहते हैं कि सृष्टि केवल प्रभु की इच्छा मात्र है और काल के विषय में चिन्तन करने वाले कहते हैं कि काल ही जगत् की उत्पत्ति का कारण है। कुछ कहते हैं कि वह ईश्वर के भोगार्थ है, कुछ कहते हैं कि उसके क्रीडार्थ है, फिर कुछ यह भी कहते हैं कि वह तो ईश्वर का स्वभाव है कि वह सृजन करता है फिर भी कोई इच्छा नहीं रखता क्योंकि वह आप्तकाम है।^४ सृष्टि-चिन्तकों के इन मतों की विशेष

(१) एक एव त्रिधा स्मृतः । आण्डूष्य कारिका १।१

(२) त्रिषु यामसु यदभीर्ष्य भीयता यद्यत्र प्रकीर्तितः । वैदंत्युभयं यस्तु त पुनर्जाती न लिप्यते । आण्डूष्य कारिका १।५

(३) बिन्दो हि स्थूलभुज मित्यं तैजसः । प्रविशितभुक् । आनन्दभुक् तथा प्राज्ञ त्रिधा भीर्ण निवीधत । आण्डूष्य कारिका १।३; बहिः प्रज्ञा विभु-बिन्दो ह्यमृतः प्रज्ञस्तु तैजसः । घनप्रज्ञस्तथा प्राज्ञ एव त्रिधा स्मृतः । आण्डूष्य कारिका १।१

(४) प्रथमः तर्कभाषायां सत्तामिति विनिश्चयः । तर्कं ज्ञायति प्राणवृत्ति-सुप्त्यदयः पुण्यम् ॥ १।६ विभूतिं प्रत्येकं स्वयं ज्ञायते सृष्टि-विस्तारः । स्वप्नमायातद्वैति सृष्टिरप्यविकल्पिता ॥ १।७ इच्छायात्र प्रभीः सृष्टिरिति सुप्ती विनिश्चिता । कालात् प्रसीति भूतानां ज्ञायते काल-विस्तारः ॥ १।८ भोगार्थं सृष्टिरित्यप्ये क्रीडार्थमिति चापरे । द्वैतस्यैव स्वभावीर्ष्य आप्तकामस्य का स्पृहा ॥ १।९; तिलादये, किं कारणं ब्रह्म कृतः स ज्ञाता जीवान् कौन यत्र च तस्मिन्निष्ठः । अधिष्ठिताः केन मुञ्चेतरेषु यस्मिन्ने ब्रह्मविद्वां प्यवस्थाम् ॥ कालः स्वभावी नियतिर्वृत्त्या भूतानि योनिः पुण्य इति विख्याताः । तयोऽपि एषा न स्मृत्यभावाद्वास्तव्य-नीतिः सुप्त्युत्पत्तेः । द्वैतादप्यत्र उपनिषद् का प्रारम्भः ।

व्याख्या न कर परमार्थचिन्तक आचार्य गौडपाद आत्मा की उस चतुर्थ दशा के स्वरूप-निरूपण करने में लगते हैं जो अवृक्ष, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण, अचिन्त्य, अव्यपदेश्य, एकात्मब्रह्मवसार, प्रपञ्चोपशम, शांत, शिव और अद्वैत है। उसी को वे परम जानने योग्य वस्तु मानते हैं। अनादि माया के द्वारा सौधा हुआ वह ससारी जीव जब जागता है तभी उसे अज, सभी भावों और विकास से वर्जित, अमित्र और अस्वप्न अद्वैत तत्त्व का बोध होता है।^१ इस जगत् की अवस्था के प्राप्त होने पर वह प्रपञ्च अर्थात् वृक्ष जगत् नहीं रहता, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा तो तब कहा जा सकता था जब पहले वह कहीं होता और फिर बाद में निवृत्त होता। यदि पहले होता भी तभी तो इसकी निवृत्ति भी हो सकती थी, किन्तु वह सब द्वैत तो केवल मायामात्र ही है। न तो इसकी प्रवृत्ति ही है और न निवृत्ति ही। परमार्थ तत्त्व तो केवल अद्वैत है।^२ इस प्रकार 'यत्र हि द्वैतमिव भवति' 'यत्र वा अन्यदिव स्वात्तत्रात्योऽन्यत् पश्येन्त्योऽन्यद्विजानीयात्', 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मै-वासूक्तैर्न क पश्येत् केन क विजानीयात्', 'एकमेवाद्वितीयम्', आदि श्रुतिषो के आधार पर 'ज्ञाते द्वैत न विद्यते' इस प्रकार अद्वैत की स्थापना कर आचार्य गौडपाद अपनी कारिकाओं के दूसरे प्रकरण पर आते हैं, जिसका नाम वैतथ्य प्रकरण है और जिसमें ३६ कारिकाएँ हैं। इस प्रकरण

वैतथ्य प्रकरण में भगवान् गौडपादाचार्य कहते हैं कि सभी वाह्य और अध्यात्मिक पदार्थ स्वप्न हैं, वितथ्य हैं। उनमें अन्तर केवल अन्तःशरीरस्वतत्त्व और काल के अदीर्घत्व का है। आचार्य के प्रशस्त शब्दों में, जिनसे वे इस प्रकरण का आरम्भ करते हैं: 'वैतथ्य सर्वभावानां स्वप्न आदुर्मनीषिणः। अन्तःस्थानात्तु भावानां मवृत्तत्वेन हेतुना॥ अदीर्घत्वाच्च कालस्य गत्वा देशाच्च पश्यति। प्रतिबुद्धश्च वै सर्वस्तस्मिन् देशे न विद्यते॥ अभावश्च स्वादीनां ध्रूयते न्याय-पूर्वकम्। वैतथ्य तेन वै प्राप्त स्वप्न आहुः प्रकाशितम्॥ जाग्रत् अवस्था

(१) अनादिमायया सुप्ता यवा जीवः प्रदुष्यते। अजममित्रमस्वप्नमद्वैतं दृष्टव तदा। माण्डूक्य कारिका १।१६

(२) प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः। मायामात्रमिव द्वैतं अद्वैतं परमार्थतः॥ माण्डूक्य कारिका १।१७; विकल्पो विनिवर्तेत कल्पितो यदि केनचित्। उपदेशावयं वाचो ज्ञाते द्वैतं न विद्यते। वही १।१८

के अनुभवों में और स्वप्नावस्था के अनुभवों में आचार्य कोई विभेद नहीं देखते। वे दोनों को समान रूप से असत्य मानते हैं 'स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः । भेदानां हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥ २।५" गौडपादाचार्य का तर्क यह है कि जो आदि में भी नहीं है और जो अन्त में भी नहीं है, वह वास्तव में वर्तमान में भी नहीं है। अतः वह वितथ है, असत्य है। 'आदावन्ते च यत्रास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा । वितथं सदृशा सतोऽवितथा इव लक्षिता' ॥ २।६। यदि जागरित अवस्था के अनुभवों की सप्रयोजनता को लेकर कुछ कहा जाय तो यह भी मनीषी आचार्य को मान्य नहीं है। 'सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते । तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते स्मृता' २।७ ॥ जगो हुई अवस्था में खा-पीकर भी तो स्वप्नावस्था में मनुष्य भूख के स्वप्न देख सकता है, इसी प्रकार स्वप्नावस्था में खा-पीकर भी जगने पर भूखा रह सकता है। तो फिर जागरित अवस्था की विशेषता क्या रही? भिन्न काल के दीर्घत्व और अदीर्घत्व का ही तो सवाल रहा। स्वप्न में दृश्यभाव अन्तम्यान होते हैं और आरेक्षिक होते हैं (संवृतत्वेन), यही उनका जागरित अवस्था के दृश्य भावों में विभेद हो सकता है, किन्तु दृश्यत्व और असत्यत्व तो दोनों जगह समान ही हैं 'दृश्यत्वमसत्यत्वञ्च अविशिष्टमुभयत्र' (शांकर भाष्य, माण्डूक्य कारिका २।४ पर)। इस स्वप्न के दृष्टान्त को आचार्य गौडपाद ने बहुत विस्तारपूर्वक सिद्ध किया है और यदि इस विषय में हमें उनकी तुलना विचार और भाषा दोनों की दृष्टि से बौद्ध आचार्यों के साथ करनी है, तो कुछ अधिक विस्तार भी यहाँ क्षम्य होना चाहिए। गौडपादाचार्य ने फिर-फिर कर पुनरुक्ति करते हुए प्रवाहशील भाषा में इस भाव को दिवाया है कि स्वप्न में वस्तुएँ आंतरिक रूप में कल्पित होती हैं, किन्तु बाह्य जगत् में बाह्य अनुभूति है, परन्तु वास्तव में वे दोनों असत्य ही हैं। चित्त के द्वारा जो कुछ देखा जाता है वह उसी समय को अनुभूति होती है, और बाह्य पदार्थों के अस्तित्व के दो काल होते हैं, एक अनुभूति के पहले और एक अनुभूति के समय पर, किन्तु ये दोनों ही कल्पित हैं, अतः स्वप्न और जागरित अवस्थाओं के अनुभवों में कोई वास्तविक भेद नहीं है 'विनिरागं हि येऽन्तस्तु द्वयकालाच्च ये बहिः । कल्पिता एव ते नरे विनेतो नान्यहेतुः' २।१४ ॥ आत्यंतिक पदार्थ अव्यक्त हैं और बाह्य पदार्थ स्फुट, किन्तु दोनों ही नमान रूप में कल्पित हैं, भेद केवल प्रतियोगिता है किन्तु दोनों द्वारा उन दोनों की अनुभूति होती है 'अव्यक्ता एव

येऽन्तस्तु स्फुटा एव च ये बहि । कल्पिता एव ते सर्वे विशेषस्तित्वन्द्रियान्तरे ।’ २।१५। अब प्रश्न यह होता है कि यदि जाग्रन् अवस्था के पदार्थ भी स्वप्नवत् ही हैं तो फिर इन्हे बोध कौन करता है और इनका आलम्बन क्या है ? इस प्रश्न को गौडपादाचार्य उठाना भूल नहीं गये हैं और यह वेदान्त का एक महत्वपूर्ण प्रश्न है । यही से उसका बौद्ध दर्शन से मार्ग विभिन्न होता है । ‘उभयोरपि त्रैतय्य भेदाना स्यानयोर्यदि । क एतान् बुध्यते भेदान् को वै तेषा विकल्पक’ २।१२ । आचार्य गौडपाद निश्चयात्मक शब्दों में वेदान्त का साक्ष्य देकर कहते हैं कि आत्मा ही अपनी माया से अपने को भेदों में कल्पित करता है और वही उनका बोध भी करता है । ‘कल्पयत्यात्मनात्मान आत्मा देव । स्वमायया । स एव बुध्यते भेदान् इति वेदान्तनिश्चयः ।’ २।१२ । यदि ऐसा ही है, तो फिर इस कल्पना का कि ‘मैं करता हूँ, ‘मेरे सुख दुःख है’ मूल क्या है ? इस पर विचार करते हुए भगवान् गौडपाद कहते हैं कि पहले जीव की कल्पना होती है और फिर उसके बाद विविध वाह्य और आध्यात्मिक भावों की । ‘जीव कल्पयते पूर्वं ततो भावान् पृथग्विधान् । वाह्यानाध्यात्मिकाश्चैव यथाविद्यस्तथा स्मृतिः ॥’ २।१६ । यह उस देव की माया ही है जिसके द्वारा आत्मा प्राणादि भावों में विकलित होता है ‘प्राणादिभिरनन्तस्तु भावैरेतैर्विकल्पित । मायैषा तस्य देवस्य ययाय मोहित स्वयः’ ॥ २।१९ । जिस प्रकार अवरों में रज्जु में सर्प की कल्पना होती है, उसी प्रकार आत्मा अपनी माया के कारण अनेक रूपों में प्रतिभासित होता हुआ अपने को देखता है । किन्तु जैसे रस्ती का ठीक ज्ञान हो जाने पर सर्पादि का भ्रम दूर हो जाता है, उसी प्रकार आत्मा का निश्चित ज्ञान हो जाने पर अद्वैत ज्ञान प्रस्फुटित होता है । ‘निश्चिताया यया रज्ज्वा विकल्पो विनिवर्तते । रज्जुरेवेति चाद्वैत तद्वात्मविनिश्चयः ।’ २।१८ । परमार्थविस्था का विवरण भी बौद्ध और वेदान्त दर्शनों की तुलनात्मक दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है । आचार्यदेव कहते हैं कि वास्तव में न तो निरोध है और न उत्पत्ति, न कोई वद्ध है और न कोई सावक, न कोई मुमुक्षु है और न कोई मुक्त । ‘न निरोधो न चोत्पत्तिर्न वद्धो न च सावकः । न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्यता’ २।३२ । यहा पृथक् और अपृथक् कुछ नहीं है । राग, भय और क्रोध से रहित मुनियों ने यहा सब निर्विकल्प, प्रपञ्चोपशम और अद्वयतत्त्व ही देखा है । ‘न पृथङ्नापृथक्किञ्चिदिति तत्त्वविदो विदुः २।३४ । वीतरागभयक्रोधैर्मुनिभिर्वैशारगं । निर्विकल्पो ह्ययं दृष्टः प्रपञ्चोपशमोऽद्वयः ।’ २।३५। फिर इस अखंड

सत्ता की अपेक्षा में विश्व तो स्वप्न मात्र होना ही चाहता, 'स्वप्न मात्रे यथा वृष्टे गन्धर्वनगरं यथा । तथा विश्वमिदं वृष्टे वेदान्तविचक्षणैः । ३।३१ ।

इतनी ही इस प्रकरण की सक्षिप्त विषय-वस्तु है ।

अद्वैत प्रकरण तृतीय प्रकरण (अद्वैतप्रकरण) में गौडपादाचार्य ने युक्तिधों के सहारे अद्वैत तत्त्व का प्रतिपादन किया

है और साथ ही मायावाद का भी । आत्मा को उन्होंने आकाश के समान कहा है, सूक्ष्म, निरवयव और सर्वगत । क्षेत्रज्ञ रूप घटाकाशी के समान है । घटादि के विलीन होने पर जिस प्रकार घटाकाशादि विलीन हो जाते हैं, उसी प्रकार जीव भी आकाश रूप आत्मा में विलीन हो जाते हैं । एक प्राणी के सुख-दुःख में, एकात्मा के होने पर, अन्य को भी ऐसा क्यों नहीं होता, इसका उत्तर घटाकाश का उदाहरण देकर आचार्यदेव ने दिया है । उनका मत है कि आत्मा में भेद करना व्यर्थ है । जैसे घटाकाश आकाश का न तो विकार है और न अवयव, इसी प्रकार जीव न आत्मा का विकार है और न अवयव है । मूढ़ जन जिस प्रकार मलिनता को आकाश में आक्षिप्त करते हैं उसी प्रकार आत्मा को अनेक मल-रूप उपाधियों से मलिनीकृत करना है । वेहावि सघात सभी स्वप्नवद् हैं और आत्मा को माया के द्वारा उद्भूत है । परमार्थ रूप में वे अपनी सत्ता नहीं रखते । प्राणिधों की विशेषता या समता का कोई हेतु नहीं है, क्योंकि सब अविद्याकृत हैं और परमार्थ में वे हैं ही नहीं । इस प्रकार परमार्थ सत्य की भूमि में कारणवाद रहता ही नहीं । द्वैतवादी आपस में भले ही लड़ते रहें, किन्तु अद्वैत तत्त्व तो उनसे अविरोध है । अद्वैत ही

(१) घटादिषु प्रलीनेषु घटाकाशावधौ यथा । आकाशे संप्रलीयन्ते तद्वज्जीवाः इहात्मनि । ३।४

(२) इस प्रकार, यथैकस्मिन् घटाकाशे रज्जो घूमादिभिर्धुते । न सर्वे सम्प्रवृज्यन्ते तद्वज्जीवाः सुखादिभिः । ३।५

(३) नाकाशस्य घटाकाशी विकारावयवौ यथा । नैवात्मनः सदा जीवो विकारावयवौ तथा । ३।७

(४) यथा भवति घालानां गगनं मलिनं मलैः । तथा भदत्तबुद्धानामात्मापि मन्त्रिणो मलैः । ३।८ । मिलाइए ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य का उपोद्घात ।

(५) संघाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसृजिताः । आदिकथे सर्वसाम्ये वा नीयवन्ति हि विधत्ते ३।९०

परमार्थ है और द्वैत उसका भेद है। कारणवाद परमार्थ सत्य पर जाकर समाप्त हो जाता है, इसे गौडपादाचार्य ने इस प्रकरण में बड़ी अच्छी तरह से दिखाया है। मायावाद की भी सिद्धि एवं 'अजातिवाद' का निरूपण इस प्रकरण के अन्य महत्वपूर्ण विषय हैं। समय चराचर जगत् की आचार्यदेव ने 'मनीवृक्ष' कहा है और उसे ही दिखाया है द्वैत भावना का मूल कारण भी। योग की अंतिम अवस्था को उन्होंने संज्ञा दी है 'अत्यर्धयोग' की और यह भी दिखाने की चेष्टा की है कि इस 'अभय' स्थान में योगियों का भय देखना सावकाश नहीं है। गौडपादाचार्य ने यह भी कहा है कि सब को कुछ ही अनुस्मरण कर कामनाओं से निवृत्ति लेनी चाहिए और 'अज' सत्य का अनुस्मरण कर 'जात' को देखना ही नहीं चाहिए, क्योंकि 'उत्तम सत्य' यही है कि 'कुछ उत्तम नहीं होता'। इसी से 'स्वस्व', 'ज्ञात' अवश्य 'उत्तम' 'मुख' 'सन्निर्वाण' प्राप्त होता है।

- (१) जीवात्मनीरमम्यत्वमर्धेन प्रसज्यते । मामात्मं निन्द्यते यच्च तदेवेह सम-
अजसम् । ३।१३; स्वतिष्ठात्सर्ववस्थानु द्वैतिनी निश्चिता कृष्णम् । परस्परं
विहृष्यते सर्वं न विहृष्यते । ३।१७; अर्हत् परमार्थो हि द्वैतं तद्भवे
उच्यते । तेषामुभयका द्वैतं सैनार्यं न विहृष्यते । ३।१८
- (२) नैह नानैति चाभ्यावादिद्वी मायाभिरिष्यति । अजायमानो बहुधा भाषया
जायते तु सः । ३।२४; स एव नैति नैतीति व्याख्यातं निह्नुते यतः । सर्व-
मप्राह्वयभावेन हेतुनाजं प्रकाशते ॥ ३।२६; सती हि भाषया जन्म मुच्यते
न तु तत्पतः । सत्यतो जायते यत्तु जातं तस्य हि जायते । ३।२७; अस्तौ
भाषया जन्म तत्पतो नैव मुच्यते । वक्ष्यामि न तत्त्वेन भाषया वापि
जायते ॥ ३।२८
- (३) मनीवृक्षमिदं द्वैतं यत्किञ्चित्पराचरायम् । मन्तो जमनीभावे द्वैतं नैवोप-
लभ्यते । ३।३१
- (४) अत्यर्धयोगी यं नाम दुर्लभं सर्वं योगिनः । योगिनी विच्यति ह्यत्मावभ्ये
अयर्दशिनः । ३।३९
- (५) दुःखं सर्वमनुत्सृज्य कामभोगात्रितयेत् । अजं सर्वमनुत्सृज्य जातं नैव
पश्यति । ३।४३; न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवीत्यत्र न विद्यते ।
एतत्समुत्तमं सर्वं यत्र किञ्चिन्न जायते । ३।४८
- (६) स्वत्यं ज्ञातं सन्निर्वाणमकथं सुखमुत्तमम् । अजमजेन ज्ञेयेन सर्वत्र
परिच्यते । ३।५७

अब हम 'माण्डूक्यकारिका के चतुर्थ प्रकरण 'अलातशाति' पर आते हैं, जो हमारी दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। महामहोपाध्याय प० विष्णुशेखर जी भट्टाचार्य ने इस प्रकरण का (और वैसे तो अलातशान्ति प्रकरण समग्र माण्डूक्य कारिका का ही) बौद्ध दर्शन के साथ एक अनुत्तर तुलनात्मक अध्ययन हमारे लिए उपस्थित किया है^१, किन्तु उससे लाभ उठाने और कुछ प्रकाश पाने के पहले हमें स्वयं इस 'अलातशाति' प्रकरण की विषय-वस्तु को ही देख जाना चाहिए। गौडपादाचार्य ने इस प्रकरण के प्रारम्भ में 'अस्पर्शयोग' के उपदेष्टा किसी 'सम्बुद्ध' 'द्विपदा वरम्' की वन्दना की है जिसने 'गगनोपम धर्मों' का उपदेश किया है और जिसके द्वारा उपदिष्ट 'अस्पर्शयोग' अविवाद और अविरोध है तथा सब प्राणियों को सुख देने वाला एवं हितकारी है।

‘अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वसत्त्वसुखो हित ।

अविवादो ऽविरुद्धश्च देशितस्त नमाम्यहम् ।

ज्ञानेनाकाशकल्पेन धर्मान्यो गगनोपमान् ।

ज्ञेयामित्रेण सम्बुद्धस्त वन्दे द्विपदा वरम् ॥

यह 'गगनोपम' धर्मों का शास्ता कौन है और 'अस्पर्शयोग' को किस 'सम्बुद्ध' ने सिखाया है, इसके विषय में 'मूलमाध्यमिक कारिका' और 'लकावतारसूत्र' जैसे ग्रन्थों के विचार और उनकी भाषा से परिचित आधुनिक निष्पक्ष विद्यार्थियों को कुछ कठिनाई नहीं हो सकती, किन्तु इन कारिकाओं के भाष्यकार ने तो बुद्ध की ओर इस स्पष्ट संकेत को उड़ाकर केवल ईश्वर, नारायण या पुरुषोत्तम की वन्दना करते हुए आचार्य को दिखाया है।^२ निश्चय ही यह सत्य-निष्ठा की द्योतक पद्धति नहीं है। परन्तु अभी

(१) देखिए श्री विष्णुशेखर जी भट्टाचार्य का 'गौडपाद' शीर्षक लेख 'प्रवासी' आश्विन १३४४, देखिए इसी वर्ष का ज्येष्ठ अंक भी। इन्होंने गम्भीर विद्वान् ने हमारे देश में सर्व प्रथम 'माण्डूक्य कारिका' का बौद्ध दर्शन के साथ व्यापक और विस्तृत अध्ययन उपस्थित किया है। उनका यह अध्ययन 'दि आगमशास्त्र ऑफ गौडपाद' शीर्षक से अंग्रेजी में पुस्तकाकार प्रकाशित भी हो चुका है।

(२) ईश्वरो यो नारायणाख्यस्त वन्देऽभिवादये । द्विपदां वरं द्विपदोपलक्षितानां पुरुषाणां वरं प्रवानं पुरुषोत्तममित्यभिप्रायः । ज्ञाकर भाष्य ।

तो हमें विवेचन विलकुल न कर केवल मूल विषय-वस्तु पर ही अपनी दृष्टि जमाना चाहिए। वन्दना समाप्त करके ही गौडपादाचार्य पुनः अपने विषय ‘अजातिवाद’ पर आजाते हैं। एक लंबे तौर से वे इसका विवेचन करते हैं। भगवान् गौडपादाचार्य को सांख्यो के और न्याय-वैशेषिक के कारण-वाद सबधी सिद्धांत (क्रमशः सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद) मान्य नहीं हैं ; उनको तो केवल ‘अजातिवाद’ ही मान्य है —

‘भूतस्य जातिमिच्छन्ति वादिन केचिदेव हि ।

अभूतस्यापरे घोरा विवदन्त परस्परम् ॥

भूतं न जायते किंचिदभूत नैव जायते ।

विवदन्तोऽद्वया ह्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते ॥

फिर अन्य प्रभावशाली तर्कों के द्वारा आचार्य गौडपाद विरोधी सिद्धांतों का खंडन करते हुए (जिनसे हमें यहां विशेष सबध नहीं है) इसी निष्कर्ष पर आते हैं कि ‘बुद्धों’ ने सदा ‘अजाति’ वाद का ही उपदेश दिया है, ‘एव हि सर्वथा बुद्धैरजातिः परिदीपिता’ (४।१९)। न ‘स्वत’ ही और न ‘परतः’ कोई वस्तु उत्पन्न होती है। ‘सत्’ ‘असत्’ ‘सदसत्’ कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती। अतः ‘चित्त’ भी उत्पन्न नहीं होता और न ‘चित्तदृश्य’। उसकी उत्पत्ति को जो देखते हैं वे आकाश में स्थान को ही देखते हैं^१। इस प्रकार परमार्थ में कार्य-कारण भाव का सर्वथा लोप बतलाते हुए भगवान् गौडपाद कहते हैं कि यह अजातिवाद ही बुद्धों का निश्चित सिद्धांत है, किन्तु साधारण जनो को यह कुछ भय का कारण होता है क्योंकि ‘अस्तित्व’ सबधी वे एक गलत विचार लिए हुए होते हैं। अतः बुद्धों ने उनके भय को हटाने के लिये कही-कही ‘जाति’ वाद का भी ख्यापन किया है :—

उपलम्भात् समाचारादस्तिवस्तुत्ववादिनाम् । जातिस्तु देशिता बुद्धैरजाते-
स्वसतां सदा ।’ ४।४२। वास्तव में तो न चित्त और न धर्म उत्पन्न ही होते हैं क्योंकि वे अज हैं (एवं न जायते चित्तमेव धर्मा अजा स्मृता ४।४६। आदि में भी वे नहीं हैं, अन्त में भी वे नहीं हैं, अतः निश्चय ही वर्तमान में भी वे नहीं हैं। वे तो वितथ पदार्थों के ही सदृश हैं, क्योंकि वे आदि और अन्तवान् हैं :—

(१) स्वतो वा परतो वापि न किञ्चिद्वस्तु जायते । सदसत्सदसद्वापि न किञ्चिद्वस्तु जायते । ४।२२

(२) तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते । तस्य पश्यन्ति ये जातिं खे वं पश्यन्ति ते पदम् । ४।२८

आवावन्तं च धर्मास्ति धर्ममानैऽपि तत्तथा ।

वित्तयैः सवृत्ता सन्तोऽपि तत्तथा इव लक्षिताः ॥

जब 'अजाति' वाद ही परम सत्य है तो विषय-विषयि भाव से भासता क्या है ? भगवान् गौडपाद का उत्तर है 'विज्ञान' । ऋजुवर्मादिकाभासमलात्तस्वन्वितं यथा । अहणप्राहकाभासं विज्ञानस्वन्वितं तथा' (४।४८)। सीधे और ढंढे का आभास जिस प्रकार मशाल के स्वन्दन करने से होता है, उसी प्रकार ग्रहण और प्राहक अर्थात् विषयी और विषय का आभास भी विज्ञान के स्वन्वित होने के कारण ही होता है । अलात अर्थात् जलती हुई मशाल जब जलती है तो उसका आभास या प्रकाश कहीं अन्य से उत्पन्न नहीं होता और जब वह धुभ जाती है तो उसका प्रकाश कहीं अन्यत्र प्रवेश नहीं कर जाता, किन्तु स्वयं में ही समा जाता है । यही हालत स्वन्वित और अस्वन्वित विज्ञान की भी है —

'अलातं स्वन्दमानं वै नाभासत अन्यतोऽप्युः ।

न ततोऽन्यत्र निष्पन्वाप्तालातं प्रविशन्ति तै ॥

अस्वन्दमानमलातमनाभासमजं यथा ।

अस्वन्दमानं विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥

न निर्गता अलातान्तं द्रव्यत्वाभावधीगतः ।

विज्ञानैऽपि तथैव स्थूराभासस्याविशेषतः ॥

अतः निश्चय ही वह जो कुछ भी ग्राह्य-प्राहक भाव है, सब चित्त का स्वन्दन ही है । 'चित्तस्वन्वितमैवैव ग्राह्यप्राहकवद्वयम्' (४।७९) । स्वप्नमय जीव का जैसे मरना और जीना है, मायामय जीव का जैसे मरना और जीना है, निर्मितक जीव का जैसे जीना और मरना है, वैसे ही इस संसार में सारे प्राणी जीते और मरते हैं । भगवान् गौडपादाचार्य को ही काव्यमय और प्राञ्जल शब्दों में,

'यथा स्वप्नमयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

यथा मायामयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

यथा निर्मितको जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

तो क्या फिर अन्तिम सत्य उच्छेदवाद ही है ? आचार्य उत्तर देते हैं, नहीं । 'सवृत्ता आवर्त सर्वे साद्वत् नास्ति तेन वै । सद्भावेन ह्यवर्त सर्वमुच्छेदस्तैन

नास्ति वै’। ‘संवृत्ति’ से यह सब उत्पन्न होता है, इसलिए शाश्वत नहीं है। सद्भाव से तो अज ही है, अतः उच्छेद नहीं है। यह ‘संवृत्ति’ क्या है, इसको कुछ अधिक स्पष्ट करते हुए भगवान् वेदान्तविद् कहते हैं कि जो संवृत्ति से कल्पित है, वह परमार्थ में नहीं है। ‘द्योऽस्ति कल्पित संवृत्त्या परमार्थेन नास्त्वसौ। परतन्त्राभिसंवृत्त्या स्थाज्ञास्ति परमार्थतः ॥ (४।७३)। अतः फिर आचार्य गौडपाद धूम फिर कर गयी आ जाते हैं कि सब धर्म अनादि और आकाश के समान ही है और उनमें नानात्व कहीं कुछ नहीं है। ‘प्रकृत्याकाशवज्जोधाः सर्वे धर्मा अनादयः। विद्यते न हि नानात्व तेषां वचन किंचन’ (४।९१)। यह ‘साम्य’ ‘अज’ और ‘अद्वय’ तत्त्व ही ‘बुद्धों’ का सदा विषय रहा है ‘विषयः स हि बुद्धानां तत्साम्यमजमद्वयम्’। यही ‘चतुष्कोटि विनिर्मुक्त’ तत्त्व (नानार्जुन का वाक्यांश क्षम्य हो, यहाँ समता ही इतनी अधिक है !) परम् ‘अद्वय’ ‘ब्राह्मण्य’ पद है, जो ‘बुद्धों’ के द्वारा प्रकीर्तित है और जिससे अमृतत्व की प्राप्ति होती है—

‘अस्ति नास्त्वस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।

चलस्थितौ त्रयाभावेऽसंवृणोत्येव वालिषः ॥

कोट्यश्चतस्र एतास्तु ग्रहैर्वासा सहावृतः ।

भगवानामिस्स्पृष्टो धेन वृष्टः स सर्वदृक् ॥

प्राप्य सर्वज्ञता कृत्स्ना ब्राह्मण्य पदमद्वयम् ।

अनापन्नादिमध्वान्त किमलः परमीहते । : : : : :

धर्मेव भवति क्षान्तिः सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥’

यही पर उपसंहार करते हुए भगवान् गौडपादाचार्य कहते हैं कि ‘बुद्ध’ (एकवचन, जैसे इस प्रकरण के आरम्भ में) का आकाशकल्प ज्ञान धर्मों में कहीं सक्रमित नहीं होता, किन्तु यह ज्ञान बुद्ध ने कहा नहीं—‘क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञान धर्मेषु तापिनः। सर्वे धर्मास्तथा ज्ञान नैतद् बुद्धेन भाषितम्’। इस श्लोक का क्या छीक तात्पर्य है, इसको विषय में बड़ी विप्रतिपत्ति हो सकती है। किन्तु एक बात यहाँ निश्चित है कि जैसे माण्डूक्य कारिका के भाष्यकार (शंकर) ने ‘अलातशान्ति’ प्रकरण के प्रथम श्लोको में बुद्ध के एक वचन के प्रयोग को ‘पुरुषोत्तम या ‘नारायण’ के रूप में लिया वैसा यहाँ नहीं किया जा सकता, क्योंकि फिर ‘नैतद् बुद्धेन भाषितम्’ का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता। और यदि हम साधारण ‘ज्ञानी’ से ही ‘बुद्ध’ पद का तात्पर्य ले जैसे कि माण्डूक्य कारिका के भाष्यकार ‘बुद्ध’ शब्द के बहुवचन के प्रयोग से इस ‘कारिका’ में अनेक

बहुत पीछे छोड़कर, आचार्य गौडपाद विज्ञानवादी बौद्धों से जा मिले हैं और फिर उनको भी एक धक्का देकर उन्होंने सीधे माध्यमिकों से जाकर सयोग की गाठ जोड़ी है, किन्तु उनके भी उच्छेदवाद का समुच्छेदन कर अन्त में वे सवृत्ति और परमार्थ तत्त्व का चक्कर काटते हुए स्वयं अनिर्वचनीयत्व को प्राप्त हुए हैं, ऐसा कुछ अस्पष्ट सम्बन्ध हमें आचार्य गौडपाद की स्वयं की विचार-पद्धति का बौद्ध दर्शन के साथ मालूम पड़ता है। स्वप्न और जागरित अवस्थाओं में आचार्य गौडपाद ने कुछ भेद नहीं रखा है। उनका सीधा कहना यह है कि जागरित अवस्था की चीजें सच्ची नहीं हैं क्योंकि वे दिखाई देती हैं और इस प्रकार स्वप्नावस्था की चीजों के समान हैं जो भी दिखाई देती हैं, किन्तु स्वप्नावस्था की चीजें वितथ हैं, असत्य हैं, अतः निश्चय ही जागरित अवस्था की भी ऐसी ही हुईं। समग्र 'वैतथ्य' प्रकरण की मूल भावना यही है। शकर इतने आगे विज्ञानवादियों से मिलने कभी नहीं गए। बल्कि यो कहना चाहिए कि यही तो दृष्टि है, जिसका तीव्र प्रत्याख्यान उन्होंने ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।२८-३२ में किया है, जिस पर कि अभी हम कुछ देर बाद आएँगे। आचार्य गौडपाद ने भी यह स्वीकार किया है कि जागरित अवस्था में दिखाई देने वाले पदार्थ हम सबको सामान्य रूप से दिखाई देते हैं और स्वप्न अवस्था के केवल स्वप्न देखने वाले को। (कारिका २।१४)। फिर भी मिथ्यात्मता तो उन्हें दोनों की ही समान रूप से मान्य है। (कारिका २।४)। सब जगह कारणवाद में उन्हें सापेक्षता ही सापेक्षता दृष्टिगोचर होती है। (कारिकाएँ ४।११-१५, २१, २३, २५) और कारणवाद सत्स्वरूप दिखाई नहीं पड़ता (४।४०)। इसीलिए तो उन्होंने सत्, असत् अथवा सदसत् किसी भी वस्तु का किसी भी प्रकार उत्पन्न न होना मानकर 'अजातिवाद' की ही स्थापना की है (४।२२), जिसे वे बुद्धों का मार्ग समझते हैं। जब तक इस अजातिवाद की अनुभूति नहीं होती तभी तक कारणवाद का भ्रमेला है और तभी तक सासारिक पदार्थ सत्य प्रतिभासित होते हैं (४।५५-५६, ४।४२)। सत्य और 'प्रपञ्चोपशम' पद पर पहुँचने के लिए हमें सभी कारणवादों और सापेक्षताओं का अतिक्रमण करना होगा (२।३५)। किन्तु कहा पर्यन्त? आचार्य गौडपाद ने सभी कार्यकारण व्यवहार को 'विज्ञान स्पन्दित' ही बना दिया है, 'मनोदृश्य' ही कर दिया है, जिसके कारण शकर जैसे वेदान्ती आचार्य भी अपने परमगुरु की विज्ञानवादी दृष्टि से आश्चर्यान्वित हुए बिना नहीं रह सके (कारिका

४।२१, २५-२७ पर शाकर भाष्य)¹ । किन्तु विज्ञानवाद का प्रतिपादन करना आचार्य गौडपाद का उद्देश्य नहीं था । विज्ञानवाद के मूलभूत सिद्धान्त को उन्होंने 'तस्मान्न जायते चित्त' 'एव न जायते चित्त' 'एव न चित्तजा धर्मा' आदि कह कर उड़ा दिया है और सम्भवतः उन्हें विमिश्रित न होने के लिए जगाह भी कर दिया है 'एवमेव विज्ञानन्तो न पतन्ति विपर्यये' । अतः आचार्य गौडपाद विज्ञानवादियों के अत्यन्त सामीप्य में तो हैं, किन्तु उनसे एकात्मभाव उन्होंने नहीं किया है । वे नागार्जुन की दिशा में भी प्रवृत्त हुए हैं । 'प्रपञ्चोपशम' तत्त्व को चतुष्कोटि विनिर्मुक्त तत्त्व कहना न केवल विलकुल आचार्य नागार्जुन का विचार ही है, किन्तु उनकी भाषा भी । कारणवाद का निषेध (२।३२; ४।४।७, २२, ५९) आचार्य गौडपाद और नागार्जुन का समान ही है और इस विषय में, जैसा कि हम अभी देखेंगे, दोनों की भाषा में भी बहुत कुछ साम्य है । 'न निरोधो न चोत्पत्ति' आदि रूप से परमार्थता का वर्णन करने वाले आचार्य गौडपाद भी 'अनिरोधमनुत्पादम्' तत्त्व के उपदेष्टा नागार्जुन से कहीं दूर नहीं गए हैं, न भाषा में, न विचार में, ऐसा कहा जा सकता है । अनेक बातें इस प्रकार माध्यमिकी और आचार्य गौडपाद की समान हैं । किन्तु यदि यही पूर्ण स्थिति होती तो हम उपनिषदों के ज्ञान के व्याख्याता के रूप में गौडपादाचार्य को स्मरण नहीं कर सकते थे, बुद्ध-मन्तव्य के साथ औपनिषद ज्ञान की एकता सिखाने वाले के रूप में तो कुछ कहना ही नहीं । आचार्य गौडपाद के अनुसार 'अस्पर्शयोग' का अभूतपूर्व उपदेश सम्यक्-सम्बुद्ध ने दिया है । यह 'अस्पर्शयोग' क्या है ? आचार्य दासगुप्त हमें बताते हैं कि यह भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण है² । प० विधुशेखर जी भट्टाचार्य कहते हैं कि यह 'सज्ञा वेदयित निरोध' है³ । जो 'सज्ञावेदयित निरोध' समाधि है, वही निर्वाण की अवस्था है । अतः दोनों ही विद्वानों के मत ठीक दिखाई पड़ते हैं । अब 'सज्ञावेदयित निरोध' अथवा 'निर्वाण

(१) इसी हद तक विज्ञानवाद योगवासिष्ठ में भी पहुँच गया है, मिलाइए, 'जाग्रत्स्वप्नदशाभेदो स्थिरतास्थिरते विना । सम- सदैव सर्वत्र समस्तोऽनुभवोऽनयोः । ४।१९।११; इस सम्बन्धी समन्वय-भावना के लिये देखिए पीछे योगवासिष्ठ-दर्शन का विवेचन ।

(२) देखिए हिट्टी ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ४२३-४२४

(३) देखिए, प्रवासी, आत्विन् १३४४

है। यह एक विशिष्ट बौद्ध प्रयोग है और भगवान् बुद्ध के लिये बौद्ध सस्कृत साहित्य में गौडपाद और शंकर से काफी पूर्व इसका प्रयोग किया गया था। गौडपाद ने इसे लिया है, परन्तु उनकी कारिकाओं के भाष्यकार को इसका पारिभाषिक अर्थ ज्ञात नहीं है। शंकर ने 'तायिन' शब्द की व्याख्या करते हुए कहा है 'तायी—जिसका ताय अर्थात् विस्तार हो उसे तायी कहते हैं। क्योंकि तायी—सन्तानवान्—निरन्तर अर्थात् आकाश सदृश पूजावान् अथवा प्रज्ञावान् बुद्ध—परमार्थदर्शी—तायी-बुद्ध'^१। 'तायी' शब्द का बौद्ध पारिभाषिक अर्थ है अपने पुरुषार्थ से मार्ग प्राप्त करने वाले शास्ता भगवान् बुद्ध। 'बोधिचर्यावतार' में कहा गया है 'तायिना स्वाधिगतमार्गदेशकानाम्'^२ अर्थात् 'तायी' वे उपदेष्टा हैं जो अपने आप मार्ग प्राप्त करते हैं। इसी अर्थ में आचार्य दिङ्नाग ने 'तायी' बुद्ध को नमस्कार किया है^३। तो आकाशकल्प ज्ञान वाले बुद्ध ने 'तुरीय' आत्मा स्वरूप परमार्थ तत्त्व का भाषण नहीं किया है, प्रज्ञप्त नहीं किया है। इसका तात्पर्य केवल यही है कि जिसे बुद्ध ने अप्रज्ञप्त छोड़ा है, वह उपनिषदों के द्वारा प्रज्ञापनीय है, जिसे बुद्ध ने अभाषित किया है, उसे उपनिषदों ने भाषित किया है। इस प्रकार हम उपनिषदों का बुद्ध के मन्तव्य के प्रति पूरकत्व प्रख्यापित कर सकते हैं। आचार्य गौडपाद को उपनिषदों का बुद्ध-

नागार्जुन आदि बौद्ध आचार्यों ने भी की थी। चतुर्थ प्रकरण में हम देख आए हैं कि किस प्रकार 'मिलिन्द प्रश्न'कार ने यह प्रश्न उठाया है 'यदि भन्ते नागसेन भगवता भणितं न' 'त्वा' नन्द तथागतस्स धम्मेषु अचरियमुट्ठीति, तेन हि थेरस्स-मालुक्ख पुत्तस्य अजानन्तेन न व्याकतं । यदि अजानन्तेन न व्याकतं, तेन हि अत्थि तथागतस्स आचरियमुट्ठी । अयं पि उभतो कोटिको पञ्चो तवानुप्पतो' और इसके उत्तर में साराश रूप से केवल यही कहा गया है 'न तस्स दीपनाय हेतु वा कारण वा अत्थि, तस्मा सो पञ्चो ठपनीयो । नत्थि भगवन्तानं बुद्धानं अकारणमहेतुकं गिरमदीरणति' । इसका संक्षिप्त साराश यही है कि तथागत ने इसके भाषण को निष्प्रयोजन समझा । इसी प्रकार भगवान् नागार्जुन ने भी कहा है 'मौना हि भगवन्तस्तथागता 'न मौनं तथागतं भाषितम्' और इस प्रकार अपने 'चतुष्कोटि विनिर्मुक्त' तत्व के लिए एक अच्छी अवसर दृढ़ निकाला है जो बुद्ध को निषेधात्मक दिशा में ही ले जाने का अधिक प्रस्ताव करता है । किन्तु हमारा विचार है कि इन बौद्ध विचारकों की अपेक्षा आचार्य गौडपाद ने बुद्ध-मौन को अधिक अच्छी तरह समझा है, जो कहते हैं 'क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञानं धर्मेषु तापिन । सर्वे धर्मास्तथा ज्ञानं नैतद् बुद्धेन भाषितम्' । विज्ञानवाद और शून्यवाद के विचारों से बहुत ऊँचे उठकर (जिसका अर्थ यही है कि एक मूल प्रतिष्ठा को स्वीकार कर, अन्यथा अन्य किसी बात में इन विचारकों से ऊपर उठना कदाचित् मानवीय तर्क के लिए सम्भव ही नहीं है) 'गगनोपम' धर्मों में, दुर्दर्श, 'अनानात्व' पद में, स्वच्छन्दतापूर्वक चक्रमण करते हुए तथागत की सम्यक् सम्बोधि को आचार्य गौडपाद ने देखा है और इसलिए उनके मन्तव्य के पास वे कदाचित् नागार्जुन आदि बौद्ध विचारकों की अपेक्षा अधिक पहुँच गए हैं । नागार्जुन आदि ने तो 'अस्ति नास्तीति' आदि कोटियों से रहित 'गगनोपम' तत्व को 'शून्य' या 'अभाव' की ओर ही ले जाने का प्रस्ताव अधिक किया है, किन्तु यहाँ तो गौडपादाचार्य ने उनकी ही शब्दावली का आश्रय लेकर उसी 'गगनोपम' को 'खं ब्रह्म' ('ख' अर्थात् आकाश) की औपनिषद परिभाषा में बड़ी अच्छी तरह व्यक्त किया है 'खं यथा सप्रकाशितं' (४।११) इसीलिए तो मनीषी शङ्कर भी यहाँ इस गौडपादीय 'गगनोपम' और 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्त' तत्व को 'अभावावसान प्रतिषेध' नहीं कह सकते क्योंकि यहाँ 'ब्रह्मावसान' प्रतिषेध ही सर्वत्र स्पष्ट उपलक्षित है जिसको ही आचार्य गौडपाद ने सम्यक् सम्बुद्ध का भी मन्तव्य बताया है । 'विषयः स हि बुद्धानां

न निश्चय ही एक उपनिषद् ग्रन्थ पर कारिकाएँ लिखते समय उनके लिये यह आवश्यक था। बुद्ध के प्रति इतनी श्रद्धा दिखाकर और उनके द्वारा उपदिष्ट 'अस्पर्शयोग' को औपनिषद् मन्तव्य के साथ 'अविवाद और अविरोध' दिखाने की प्रतिज्ञा करके फिर अन्त में जाकर किस प्रकार केवल श्रौत परम्परा के श्रद्धालु अनुयायियों को प्रसन्न करने के लिए वे इस प्रकार कह सकते थे कि मैंने जिस सिद्धान्त का प्रस्थापन किया है वह बुद्ध के द्वारा कहा ही नहीं गया है, अतः उसे बुद्ध-मन्तव्य या बौद्ध धर्म से नहीं मिलाना चाहिए। ऐसा कहना उनकी सब उदारता और तत्त्वपक्षपातता को ले लेता है जिसकी महिमा सर्वातिशायिनी है। फिर दूसरी बात यह है कि आचार्य गौडपाद ने बुद्ध-मन्तव्य की औपनिषद् मन्तव्य से एकता दिखाने की कोशिश की है, बौद्ध आचार्यों के मन्तव्यों की नहीं। अतः जब वे बौद्ध आचार्यों के मतों का खण्डन करते हैं या उनके कन्धों पर चढ़कर कुछ आगे देखने का प्रयत्न करते हैं, तो इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे उतने से ही बुद्ध-मन्तव्य को भी निराकृत कर देते हैं, किन्तु वास्तव में जो वे करते हैं वह तो यह है कि वे उनके कन्धों पर चढ़कर (अर्थात् विज्ञानवाद और शून्यवाद के कन्धों पर चढ़कर) ने बुद्ध-मन्तव्य की भ्रांती करना चाहते हैं, किन्तु सिवाय ध्रुव के और कुछ नहीं देख पाते, अतः उन्हें पटक देते हैं और फिर जब औपनिषद् ज्ञान के स्वच्छ शीशे में होकर देखते हैं जिस पर 'ख ब्रह्म' की पालिश हो रही है, तो उन्हें वह 'दुर्दर्श', 'अनानात्व', 'पद', 'गगनोपम' बड़ी स्वच्छ तरह से दीखने लगता है। अतः जिस वस्तु को वे गिराते हैं वे तो 'विज्ञानवाद' और 'शून्यवाद' है, जो 'अस्पर्शयोग' के उपदिष्टा वन्दनीय 'द्विपदा वर' को हमारे सामने दिखाने में सर्वथा असमर्थ है, किन्तु उस 'द्विपदा वर' के 'अविवाद और अविरोध' मन्तव्य को वे भगवान् गौडपादाचार्य वेदान्त के मन्तव्य से विलग कर देखने के पक्षपाती किस प्रकार हो सकते हैं जब कि चतुर्थ प्रकरण की प्रथम कारिका में वे 'द्विपदा वर' बुद्ध की वन्दना करते हैं और अपनी विलकुल अन्तिम कारिका में ही वे हमसे यह कह कर विदाई लेते हैं 'दुर्दर्शमतिगम्भीरमज साम्य विशारदम्। बुद्ध्वा पदमनानात्व नमस्कुर्मो यथावलम्'। अतः यह कहना विलकुल गलत है कि गौडपाद की यह दिखाने की लालसा है कि उनके मत को बुद्ध-मत से न मिलाया जाय। प्रत्युत वे तो उसकी एकात्मता दिखाने के ही अधिक लालसा रखते हैं जिसे उन्होंने अनेक संकेतों से व्यक्त भी किया है। 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' में आचार्य ने केवल यह दिखाया है कि यद्यपि अद्वैत रूप परमार्थ बुद्ध-मत का

आधार है, परन्तु बुद्ध ने इसे भाषित नहीं किया है, बौद्ध निरुक्ति में, व्याकृत नहीं किया है। 'यह अद्वैत रूप परमार्थ तत्त्व तो वेदान्त में ही विज्ञेय है' (इदं तु परमार्थतत्त्वमद्वैत वेदान्तेष्वेव विज्ञेयमित्यर्थ) ऐसा शंकर का कहना पूरी तरह आचार्य गौडपाद का अभिप्राय नहीं हो सकता क्योंकि इससे वेदान्त की श्रेष्ठता प्रतिपादित होती है जब कि आचार्य गौडपाद को दोनों का 'अविवाद' और 'अविरोध' स्वरूप दिखाना ही अधिक इष्ट था। इसीलिये उन्होंने 'अज' और 'अद्वय' तत्त्व को बुद्धों का विषय बताया है। इस सबमें आचार्य गौडपाद की यह लालसा कि उनके द्वारा प्रतिपादित अद्वैत मत बौद्ध धर्म के साथ न मिलाया जाय क्योंकि 'बुद्ध के द्वारा यह कहा ही नहीं गया', कहा विवेचित हुई ? उक्त कारणों से हम पूर्वोद्धृत मनीषी डा० राधाकृष्णन् के मत से सहमत नहीं हैं। इस प्रकार हम बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में आचार्य गौडपाद की दार्शनिक परिस्थिति को देखकर अब हम इस बात के कुछ निदर्शन देंगे कि आचार्य गौडपाद ने बौद्ध ग्रन्थों का कितना अनुशीलन किया था और उनकी कारिकाओं में कही-कही पूर्वकालीन बौद्ध ग्रन्थों के वाक्यांशों की कितनी अधिक छाया है और कही-कही कितनी अधिक विचित्र समानताएँ हैं जो आकस्मिक नहीं हो सकती। बौद्ध आचार्यों के ऋण को गौडपाद पर स्वीकार न करना अकृतज्ञता होगी, किन्तु इसके कारण गौडपादाचार्य की ऊपर निर्दिष्ट दार्शनिक परिस्थिति में कुछ भी सशोधन करना ठीक न होगा। समान वाक्यों का पाया जाना समान अर्थों या दर्शन का अनिवार्य द्योतक नहीं होता। हम अपने विरोधियों के शब्दों को भी प्रयुक्त कर उनका प्रत्याख्यान करते हैं, अतः इस क्षेत्र में हम बौद्ध आचार्यों के महान् ऋण को तो आचार्य गौडपाद पर स्वीकार करते हैं किन्तु गौडपाद का जो समग्र दर्शन है वह एक अत्यन्त मौलिक देन है और वेदान्त की परम्परा में उसने एक नये विचार का सूत्रपात किया है जिसे शंकर और वाचस्पति अधिक आगे नहीं बढ़ा सके।

'धर्म' शब्द का प्रयोग आचार्य गौडपाद ने विलकुल बौद्ध अर्थों को लेकर किया है। 'धर्म' शब्द का प्रयोग बौद्ध दर्शन में प्रायः चार अर्थों को लेकर हुआ है, यथा, गुण, हेतु, निसत्त्व और निर्जीव (अत्तनो पन सभाव धारेन्तीति धम्मा, धारेन्ति वा पच्चयेहि, धारेन्ति वा यथा सभावतो धम्मा— अट्ठसालिनी (धम्मसंगणि पर अट्ठकथा))। इसी प्रकार 'अभिधर्मकोश' (वसुवन्द्यु रचित) में धर्म शब्द का प्रयोग वस्तु, विषय, अर्थ, पदार्थ, प्रमेय आदि के लिए हुआ है। माण्डूक्य कारिका में करीब २२ से अधिक बार धर्म

उपलक्षित हैं। इसी प्रकार 'प्रपञ्चोपशम' का भी प्रयोग सम्भवतः सबसे पहले बौद्ध आचार्यों ने ही किया था^१ और इस विषय में आचार्य गौडपाद न केवल इस शब्द के लिए ही किन्तु इसके साथ जाने वाले सभी भाव के लिए भी बौद्धों के ऋणी हैं। किन्तु अलग शब्दों को छोड़कर हम कुछ वाक्यांशों के ही उद्धरण देकर और कही-कही तो पूरी कारिकाओं के उद्धरण देकर ही यह दिखायेंगे कि आचार्य गौडपाद अपने पूर्ववर्ती बौद्ध आचार्यों से कितने प्रभावित थे, फिर चाहे उनके मतों से वे भले ही अन्ततोगत्वा पूर्णतः सहमत न हों।

मूलमाध्यमिक कारिका में,

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् । अनेकार्थमनानार्थमनागममनिगमम् ।

य प्रतीत्यसमुत्पादम् प्रपञ्चोपशमं शिवम् । देशयामास सम्बुद्धस्तं वन्दे वदता वरम् ॥ 'अनुत्पन्नाः प्रकृता गगनोपमा' । लकावतारसूत्र ।

माण्डूक्य कारिका में,

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ५।३२
निर्विकल्पो ह्ययं दृष्टः प्रपञ्चोपशमोऽद्वयः । २।३५
ज्ञानेनागाशमिन्नेन धर्मान् यो गगनोपमान् । ज्ञेयाभिन्नेन सम्बुद्धस्तं वन्दे द्विपदा वरम् ।

बोधिचर्यावितार में,

एव च न निरोधोऽस्ति न च भावोऽस्ति तत्त्वतः ।
अजातमनिरुद्धं च तस्मात्सर्वमिदं जगत् ॥

माण्डूक्य कारिका में,

भूतं न जायते किञ्चिदभूतं नैव जायते ।
विवदन्तोऽद्वयाद्ध्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते ॥ ४।४
हेतुर्न जायतेऽनादेः, ४।२३
न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किञ्चिन्न जायते ॥ ४।७१

(१) So far as I know the Buddhists were the first to use the words 'प्रपञ्चोपशमं शिवम्' । दासगुप्त : हिस्ट्री ऑफ़ इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ४२५

मूल माध्यमिक कारिका में,

सर्वोपलम्भोपशम. प्रपञ्चोपशमं शिवं ।
न क्वचित् कस्यचित् कश्चिद् धर्मो बुद्धेन देशितः ॥

माण्डूक्य कारिका में,

अलब्धावरणा सर्वे धर्मा प्रकृतिनिर्मलाः.....
.....नैतद् बुद्धेन भाषितम् ॥ ४।९८-९९

बोधिचर्यावितार में,

न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्या नाप्यहेतुतः ।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावा क्वचन केचन ॥

माण्डूक्य कारिका में,

स्वतो वा परतो वापि, न किञ्चिद्वस्तु जायते ।
सदसत्सदसद्वापि न किञ्चिद् वस्तु जायते ॥४।२२

बोधिचर्यावितार में,

न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।
चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥

माण्डूक्य कारिका में,

अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।
चलस्विरोभयाभावैरावृणोत्येव बालिशः ॥४।८३

लकावतार सूत्र में,

अथ वैचित्र्यं सस्थानं विकल्पो यदि जायते ।
आकाशे शशशृङ्गे च अर्थाभास भविष्यति ॥
स्वप्नं केशोष्णं मायां गन्धर्वं मृगं तृष्णिका ।
अहेतुकाऽपि दृश्यन्ते तथा लोक-विचित्रता ॥
आकाशे शशशृङ्गश्च वन्ध्याया एव पुत्रश्च ।
असन्तश्चाभिलष्यन्ते तथा भावेषु कल्पना ॥

बोधिचर्यावितार में,

कदलीस्वप्नमायाभं लोकं पश्येद्विकल्पितम् । . . .
अन्यतो नापि चायात न तिष्ठति न गच्छति ।
मायात को विशयोऽस्य यन्मूढं सत्यतः कृतम् ॥
मायया निर्मितं यच्च हेतुभिर्यच्च निर्मितम् ।
आयाति तत् कुत कुत्र याति चेति निरूप्यताम् ॥
प्रतिबिम्बसमं तस्मिन् कृत्रिमे सत्यता कथम् ॥
स्वप्नोपमास्तु गतयः विचारे कदलीसमा ।

माण्डूक्य कारिका में,

यथा मायामयो जीव . यथा स्वप्नमयो
जीव । ४।६८-७०
धर्मा य इति जायन्ते जायन्ते ते न तत्त्वतः ।
जन्म मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते ॥४।४८
सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः ।
सत्त्वतो जायते यस्य जातं तस्य हि जायते ॥३।२९
असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते ।
वन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते ॥३।२८
स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः ।
अवितथा इव लक्षिता . . .
मिथ्यैव खलु ते स्मृतः । कल्पिता एव
ते सर्वे विशेषो नान्यहेतुकः, आदि, आदि ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भगवान् गौडपादाचार्य की विज्ञानवाद और शून्यवाद के सिद्धान्तों से कई स्थानों पर बड़ी समानताएँ हैं और इन बौद्ध दार्शनिक पद्धतियों का उनके ऊपर बड़ा प्रभाव भी पड़ा है। किन्तु इन समानताओं को हम अधिक नहीं बढ़ा सकते। जितने समानता के ऊपर उद्धरण दिये गए हैं, उनसे कुछ कम असमानताओं के भी दिए जा सकते हैं। किन्तु इन समानताओं और असमानताओं को लेकर हम कहीं नहीं पहुँच सकते। हमारे लिए जो बात महत्वपूर्ण ठहरती है वह यह है कि आचार्य गौडपाद ने उपनिषदों के मन्तव्य और बुद्ध के मन्तव्य में एकता स्थापित करने की कोशिश की थी। और इस तरह बुद्ध-मन्तव्य की व्याख्या उनकी बौद्ध आचार्यों से भिन्न थी। गौडपाद वेदान्तविद् आचार्य थे, परन्तु उनकी बुद्ध-भक्ति में सन्देह नहीं किया जा सकता। भगवान् बुद्ध की परिपूर्ण बोधि में उनकी अटूट श्रद्धा थी। समग्र भारतीय दर्शन में यही एक महान् आचार्य हैं जिन्होंने वैदिक परम्परा से आकर बुद्ध-मन्तव्य की एकात्मता औपनिषद मन्तव्य के साथ दिखाने की कोशिश की है, अन्यथा अन्य तो इस परम्परा के प्रायः सभी प्राचीन और उसी ढंग के अर्वाचीन विद्वान् भी (जिनकी ऐतिहासिक मार्ग में श्रद्धा नहीं है) परम्परा से यही मानते आए हैं कि या तो बौद्धों के अनात्मवाद के निराकरण के लिए ही उपनिषदों के आत्मज्ञान का उपयोग है या फिर उपनिषदों के आत्मज्ञान पर चोट करने के लिए ही, प्रजाओं को विमोहन करने की प्रतिज्ञा धारण करने वाले, उन विष्णु रूप भगवान् बुद्ध ने, 'अनात्मवाद' का उपदेश देकर जगत् का अकल्याण सम्पादित किया है, जिससे वचे रहने में ही हित है। हमारा चिन्मय विचार है कि इस प्रकार की प्रवृत्तियों को हटाने के लिए आचार्य गौडपाद की दिखाई दिशा के अनुसार आज फिर आधुनिक उपकरणों का आश्रय लेकर हमारे लिए यह आवश्यक है कि मूल त्रिपिटक के आधार पर विशुद्ध तात्त्विक दृष्टि से हम बुद्ध और उपनिषदों के मन्तव्यों का सम्बन्ध-अनुमापन करें ताकि आचार्य गौडपाद का काम पूरा हो और भगवान् तथागत हमारे सामने एक नई ज्योति से मण्डित होकर आवें जो इस लोक के और विशेषतः आर्य-धर्म के कल्याण और सुख के लिए हो। किन्तु हम यहाँ बहुत ठहर गए। आचार्य गौडपाद के वाद ही वे गम्भीर दृष्टि वाले तपस्वी शकर हमारे सामने आते हैं जो आठवीं शताब्दी के भारत में, साक्षात् अदम्य संन्यास-धर्म के साकार रूप जैसे, धर्म प्रचारार्थ चारों ओर परिब्रजन करते हुए दृष्टिगोचर होते हैं।

भगवान् शंकर भारतीय दर्शनाकाश के एक प्रखर मार्तण्ड हैं। अद्वितीय प्रतिभा, तेजस्वितापूर्ण व्यक्तित्व, अप्रतिहत बुद्धि-बल और सर्वत परिपूर्ण दर्शन, यह हमें शंकर में मिलता है। इन भगवान् शंकर और उनके मनीषी का आचार्यत्व जितना गम्भीर था पूर्ववर्ती बौद्ध आचार्य उतना ही उनका तपस्, चारित्र्य और साधन भी महान् था। सम्भवतः यही उनकी महत्ता का प्रधान कारण है। जो उनके केवल आचार्यत्व को देखते हैं, वे उन्हें कभी नहीं समझ सकते। भगवान् शंकर के साथ मिलकर वाचस्पति मिश्र अमर हो गए, किन्तु भगवान् शंकर की महत्ता का कारण 'भामती' नहीं है^१। भगवान् शंकर के पहले बहुत से बौद्ध आचार्य हो चुके थे और भगवान् शंकर उनसे बहुत कुछ प्रभावित थे और बहुत सी बातों में उनके ऋणी भी थे। निश्चय ही अश्वघोष, नागार्जुन, असग, वसुवन्धु और अनेक बौद्ध विचारक और नैयायिक जिनकी दार्शनिक प्रक्रिया अद्वितीय है, शंकर से पहले हुए थे, किन्तु इससे शंकर की एक मौलिक विचारक होने के नाते महत्ता में कुछ अन्तर नहीं आता। प्रत्येक विचारक अपने पूर्ववर्ती आचार्यों और विचारकों के अनुभवों से लाभ उठाता है और कभी कभी तो उनकी शब्दावली का भी प्रयोग करता है, किन्तु इससे उसकी महत्ता को कुछ क्षति नहीं पहुँचती यदि वह कुछ अपना भी लोक को देता है। इस तरह हम देखते हैं कि बौद्ध आचार्यों का तो कहना क्या, जिनकी अनेक बातों का शंकर ने प्रत्याख्यान किया है, अपनी परम पूजा के स्थान श्रुतियों और ब्रह्मसूत्रों तक को उस मनीषी ने इस व्यापकता के साथ अपने मौलिक विचार से अभिव्याप्त कर दिया है कि आज हम जब उपनिषदों और ब्रह्मसूत्रों को समझने की बात कहते हैं तो सबसे पहले ध्यान शंकर का ही आता है। जैसे वे हमें समझाते हैं वैसे ही हम मानते हैं, यद्यपि जानने वाले ही जानते हैं कि उसमें कितना उपनिषदों या ब्रह्मसूत्रों का मूल मन्तव्य है और कितना शंकर के स्वयं का दर्शन का। इसीलिए तो केवल भाष्यकार होते हुए भी हम उन्हें एक स्वतन्त्र दार्शनिक कहते हैं और 'शंकर दर्शन' जैसी वस्तु की चर्चा करते हैं। कहा जाता है कि शंकर ने ब्रह्मसूत्रों के मन्तव्यों को उनके वास्तविक स्वरूप में व्याख्यात नहीं किया है

(१) इसके विरुद्ध मत के लिए देखिए राहुल सांकृत्यायन की 'बुद्धचर्या' की भूमिका।

किन्तु साथ ही यह भी स्वीकार किया जाता है कि उपनिषदों के मन्तव्यों को सबसे अच्छी तरह उन्होंने ही प्रख्यापित किया है। फिर महर्षि वादरायण ने तो उपनिषदों के ही मन्तव्यों के समन्वित स्वरूप को प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है तो क्या स्वयं भगवान् शंकर ने अपनी अद्वितीय प्रतिभा से हम सबको विभ्रमित ही नहीं किया ? अतः जब हम उनके तर्कों में बौद्ध आचार्यों के ही तर्कों का प्रत्यावर्तन देखें, जब श्रीहर्ष की तरह हम उन्हें भी माव्यमिकों के तर्कों को ही विरोधी सिद्धान्तों का प्रत्याख्यान करने के लिए प्रयुक्त करते देखें, तो हमें यह न समझना चाहिए कि शंकर के पास मौलिक कुछ नहीं है और वे एक उच्चतम कोटि के स्वतन्त्र विचारक नहीं हैं।

शंकर का दर्शन अपने मूल रूप में वैसा ही है जैसा उपनिषदों का। उनके दर्शन की प्रतिष्ठा नित्यानित्यवस्तु-विवेक, इहामुत्रार्थभोगविराग, शमदमादि-

साधन सम्पत् और मुमुक्षुत्व, इन चार साधनों की शंकर और बौद्ध दर्शन तैयारी पर अवलम्बित हैं^१, अतः समग्र बौद्ध नैतिक आदर्शवाद को वह अपने गर्भ में छिपाये

है, ऐसा कहा जा सकता है। फिर भगवान् शंकर ने वेदान्त दर्शन का प्रयोजन आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति को स्वीकार किया है^२। अतः इस रूप में बुद्ध के अभिप्राय से उनका कोई विभेद नहीं हो सकता। इतना ही नहीं, प्रतीत्यसमुत्पाद का खण्डन प्रस्तुत करते समय आचार्य ने उसका केवल तात्त्विक दृष्टि से ही खण्डन किया है, किन्तु जहाँ तक दुःख निवृत्ति रूप नैतिक तत्त्व से सम्बन्ध है उसको उन्होंने स्पर्श नहीं किया है और उसकी सम्भवता भी स्वीकार की है। यदि अविद्यादि प्रत्ययों से लेकर जरा, मरण, शोक, परिदेवना, दुःख और दीर्घमनस्य तक सभी प्रत्ययों का निमित्त-नैमित्तिक भाव से घटीयन्त्र के समान समुदय और निरोध होता है तो इसमें शंकर को कुछ नहीं कहना, उनका तो विरोध इसी में है कि बिना एक स्थिर आत्मा के इनका सघात

(१) देखिए ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य १।१।१

(२) फलेशानास्पदत्वात् सम्यग्दर्शनं इत्यद्वैतदर्शनं प्रस्तूयते । माण्डूक्य-कारिका ३।१ पर शंकर भाष्य; रोगार्तस्येव रोगनिवृत्तौ त्वस्यता । तथा दुःखात्मकस्यात्मनो द्वैतप्रपञ्चोपशमे त्वस्यता । माण्डूक्य कारिका भाष्य के प्रारम्भ में; एवमयमनादिरनन्तो.....अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय....
...सर्वे वेदान्ता आरम्भन्ते । ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य का उपोद्घात ।

सिद्ध कैसे होगा ? 'इतरेतरोत्पत्तिमात्र निमित्तत्वमविद्यादीना यदि भवेद् भवतु नाम न तु सघात सिद्धयेत्' १ । अतः तात्त्विक व्याख्या में विभेद है, किन्तु एक साधक बिना यह प्रश्न उठाए कि एक स्थिर आत्म तत्त्व है अथवा नहीं, यदि दुःख के समुदय और निरोध को उपर्युक्त नियम के अनुसार समझ कर आचरण करे तो क्या उसकी दुःख-निवृत्ति नहीं होगी ? शंकर के प्रत्याख्यान का तात्पर्य यही हो सकता है कि बिना औपनिषद ज्ञान की प्रतिष्ठा लिये बुद्ध के नैतिक मार्ग की व्याख्या नहीं की जा सकती, उसकी सगति नहीं बैठ सकती और इस विषय में सम्भवतः आचार्य शंकर ठीक हैं । बुद्ध के मन्तव्य की निषेधात्मक व्याख्या कर धर्मकीर्ति और दिङ्मनाग जैसे बौद्ध आचार्यों ने अपने शास्ता की सम्भवतः अधिक असेवा की है जितनी कि शंकर के सब प्रत्याख्यानों ने भी नहीं की । किन्तु इस विषय पर बाद में । बुद्ध के नैतिक आदर्शवाद से शंकर को कोई विभेद नहीं हो सकता, हा उसकी व्याख्या में वे और बौद्ध आचार्य विभिन्नमत वाले हो सकते हैं । फिर भगवान् शंकर कर्मकाण्ड के भी तो विरोधी हैं और कम से कम ज्ञान की अपेक्षा में वे उसे अधिक मूल्य देने को तैयार नहीं २ । इस विषय में वेद का भी प्रमाण उन्हें उसी अर्थ में मान्य नहीं जिस प्रकार कि मीसासको को । श्रुति भगवान् शंकर के लिए सहस्र कल्याणकारी माता पिताओं से भी अधिक है और वह इसीलिए कि अन्धकार से हटा कर ज्ञान के प्रकाश में ले जाती है । शंकर का ब्रह्मात्मैकत्व विज्ञान वैसा ही है जसा उपनिषदों का, अतः जो बात वहाँ कह आए हैं वह यहाँ भी समझना चाहिए । शंकर तर्क को अधिक महत्त्व नहीं देते और 'कुतार्किको' के बड़े भारी निन्दक भी हैं । अतः अध्यात्म और बुद्धितत्त्व का एक उचित सम्मिश्रण

(१) ब्रह्मसूत्र-शंकर भाष्य २।२।१९

(२) अलंकारो ह्यधमस्माकं यत् ब्रह्मात्मावगतौ सत्या सर्वकर्तव्यताहानिः कृत-
कृत्यता चेति :...यो हि वहिर्मुखः प्रवर्तते पुरुषः इष्टं मे भूयादनिष्टं मा
भूदिति न च तत्रान्तिकं पुरुषार्थं लभते, तमात्यन्तिकपुरुषार्थवाञ्छितं
स्वाभाविककार्यसंघातप्रवृत्तिगोचराद्विमुखीकृत्य प्रत्यगात्मस्रोतस्तया
प्रवर्तयन्ति 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादीनि ।..... अतोऽन्यन्मोक्षं
प्रति क्रियानुप्रवेशद्वारं न शक्य केनचिद् दर्शयितुम् ।..... तत्रैव सति
यथाभूतब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न चोदनातन्त्रम् । ब्रह्मसूत्र शंकर
भाष्य १।१।४

शकर के दर्शन में हुआ है और बौद्ध दर्शन में श्रद्धा के महत्त्व की जो स्वीकृति है, वह भी इसके अनुकूल ही है। शकर को तीन प्रमाण मान्य हैं, यथा प्रत्यक्ष, अनुमान और श्रुति। किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण से वे ब्रह्म की सिद्धि नहीं मानते^१। उसके लिए श्रुतियाँ और स्वानुभूति ही यथा सम्भव प्रमाण हैं, क्योंकि ब्रह्मज्ञान का अवसान अनुभव है और एक परिनिष्ठित वस्तु उसका विषय है^२। केवल अतीन्द्रिय क्षेत्र में ही वेद के प्रमाण की स्थापना है^३। वैसे तर्क की महिमा भी शकर के मत में सुरक्षित है^४। तर्क की निन्दा उन्होंने इसीलिए की है कि वह स्वानुभूति का मार्ग छोड़कर कहीं उच्छृङ्खल न हो जाय^५। वैसे अनुभूति और तर्क का एक अत्यन्त सामञ्जस्य पूर्ण रूप शकर में दिखाई देता है और वह इस अत्यन्त छोटे से वाक्य में अपने पूर्ण प्रभाव के साथ द्योतित हो गया है, 'श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवागत्वेनाश्रीयते।' (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।६)। श्रुति से अनुगृहीत तर्क का ही, अनुभव का अग होने के कारण, भगवान् शकर ने आश्रय लिया है और यह उनकी सत्य की गवेषणा में सहायक ही हुई है, बाधक कभी नहीं। श्रुति-विरोध की समस्या उपस्थित होने पर वे उसे परमार्थ सत्य और व्यवहार सत्य के द्वारा बचा ले गए हैं। अन्यथा तो किसी प्रकार उपनिषदों का समन्वय करना और निर्गुण ब्रह्म के सृष्टिकर्ता होकर भी निर्विकार बने रहना कभी

(१) न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः। ब्रह्म-सूत्र-शाकर भाष्य १।१।४

(२) श्रुत्यावयोऽनुभवावयश्च यथासम्भवमिह प्रमाणं अनुभवावसानत्वाद् भूतवस्तुविवक्षत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य। ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य १।१।२

(३) श्रुतिश्च न. प्रमाणमतीन्द्रियार्थविज्ञानोत्पत्तौ। ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य २।३।१ मिलाइये सायण भी यथा, 'प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते। एतम् इच्छति वेदेन तस्मात् वेदस्य वेदता ॥ तैत्तिरीय भाष्य भूमिका में ॥ प्रत्यक्षानुमित्या वा यस्तूपायो न विद्यते। एनं विन्दति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता। सायण भाष्योपक्रमणिका पृष्ठ ३४ में उद्धृत, देखिए पीछे सांख्य दर्शन का विवेचन भी।

(४) देखिए गीता भाष्य २।२१; माण्डूक्य कारिका भाष्य ३।१

(५) शंकर के द्वारा कुतर्क और कुतार्किकों की निन्दा के कुछ उदाहरणों के लिए देखिए प्रथम प्रकरण में 'भारतीय दर्शन में अध्यात्मवाद और बुद्धिवाद' पर विवेचन।

और भौतिक पदार्थों की ओर और दूसरा पञ्चस्कन्धों की ओर^१, तो फिर इन दोनों प्रकार के सघातों के इस प्रकार समानान्तर रूप से चलने पर उनके सघात के तथ्य की ही असम्भवता हो जायगी। 'समुदायभावानुपपत्तिरित्यर्थ'। उनके समुदाय के भाव की ही उपपत्ति नहीं हो सकेगी। और इसके लिए शंकर ने पांच हेतु दिए हैं, (१) जो 'धर्म' (शंकर का प्रयोग नहीं, किन्तु उनके अर्थ को प्रकट करने के लिए यह प्रयोग क्षम्य हो) सघात उत्पन्न करने जा रहे हैं, वे तो स्वयं अचेतन हैं 'समुदायिनामचेतनत्वात्'। अतः वे भूत और भौतिक और चित्त और चैतन्य (चेतसिक) की सृष्टि कैसे कर सकते हैं ? (२) चित्त का अभिज्वलन अर्थात् परमाणुओं में से चित्त धारा का स्फुरण तो उनके समुदाय या सघात पर निर्भर है। 'चित्ताभिज्वलनस्य च समुदायसिद्धिर्धनत्वात्'। जब समुदाय ही (प्रथम तर्क के अनुसार) सिद्ध नहीं हुआ, तो उसमें से चित्त-चैतन्य आदि का भी 'अभिज्वलन' कैसे बन सकता है ? (३) सघात की स्थिति में कौन लाएगा ? 'समुदाय' की प्रतिष्ठा कौन

विवेचन करना नहीं था। फिर पहले वे कह ही चुके हैं कि 'पृथिव्यादयः परमाणवः सहन्यन्त'। अतः उसी अर्थ में हमें यहां 'अणु' शब्द को लेना चाहिए। वैसे निश्चित वैज्ञानिक शब्दावली की दृष्टि से (जो निश्चय ही दार्शनिक प्रज्ञानों में होनी चाहिए) सोजन का कहना निस्सार नहीं है और शंकर गलत शब्द के प्रयोग के दोषी हैं। यदि इससे अधिक कुछ शंकर के प्रति पक्षपात चाहते हैं, तो देखिए बेलवलकर : ब्रह्मसूत्र नोट्स, पृष्ठ ६३; सोजन की स्थिति के दृढ़ीकरण के लिए देखिए अभिधर्म कोश ३।८६, जहाँ पांच परमाणुओं को एक अणु के बराबर बताया गया है।

- (१) शांकर भाष्य में शब्द 'पञ्चस्कन्धी रूप' है। इसमें 'रूप' शब्द पर यामाकामी सोजन ने आपत्ति की है कि यह बौद्ध दृष्टि से इस शब्द का अपारिभाषिक प्रयोग है। निश्चय ही यामाकामी सोजन यहाँ गलत हैं। रूप शब्द यहाँ पञ्चस्कन्धों के 'रूप' के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है, किन्तु केवल जिस प्रकार हम कहते हैं मित्र-रूप, विपत्ति-रूप आदि। हमारे लिये ये प्रयोग कितने स्वाभाविक हैं ! और फिर 'पञ्चस्कन्धी' में द्विगु समास है, इसकी भी सम्यक् अनुभूति यामाकामी सोजन ने नहीं की है। देखिए बेलवलकर : ब्रह्मसूत्र नोट्स, पृष्ठ ६३-६४। सोजन के तर्क को समझने के लिए देखिए 'सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट', पृष्ठ १६३।

वनेगा ? तुम किसी 'अन्य' 'स्थिर' 'चेतन' तत्त्व की तो सत्ता ही स्वीकार नहीं करते ? किसी को इस 'समुदाय' या सघात का भोक्ता और शासनकर्ता तो मानते नहीं, फिर यह तुम्हारा सघात कैसे वनेगा ? कौन इसको स्थिति में लाएगा ? यह तुम्हारे सघात का तो अभ्युपगम होता नहीं । 'अन्यस्य च कस्यचिच्चेतनस्य भोक्तु प्रशासितुर्वा स्थिरस्य सहन्तुरनभ्युपगमात्' । (४) यदि तुम कहो कि परमाणुओं की यह प्रवृत्ति किसी उपर्युक्त प्रकार से कहे हुए स्थिर चेतन तत्त्व की अपेक्षा नहीं रखती, किन्तु विना किसी प्रवर्तक कारण के ही परमाणुओं की सघात के प्रति प्रवृत्ति होने लगती है, तो फिर इस प्रवृत्ति का उपरम या उपशम भी तो कभी होगा नहीं, क्योंकि उसका कोई शासक तो है ही नहीं । अतः निर्वाण भी तुम्हारा कहा सिद्ध होगा ? सारांश यह कि यदि किसी सघातकर्ता को नहीं मानते और उससे निरपेक्ष ही प्रवृत्ति का अभ्युपगम स्वीकार करते हो, तो प्रवृत्ति के अनुपरम प्रसंग से तुम मुक्त नहीं हो सकते 'सहन्तुरनभ्युपगमात् निरपेक्षप्रवृत्त्यभ्युपगमे च प्रवृत्त्यनुपरम-प्रसगात्' । (५) यदि यह कहो कि ('सन्तान रूप') आशय^१ ही यह सब

(१) 'आशय' क्या है ? सर्वास्तिवादी शास्त्रों में इस शब्द का इस अर्थ में प्रयोग उपलब्ध नहीं होता । सम्भव है शंकर ने किसी ऐसे ग्रन्थ को आधार बनाया हो जो अब प्राप्त नहीं है । किन्तु तात्त्विक रूप से उनके अर्थ को समझना कठिन नहीं है और न वह किसी प्रकार अनुपयुक्त ही है । जैसा कि हम चतुर्य प्रकरण में देख आए हैं, सर्वास्तिवादियों का एक सम्प्रदाय अवश्य था जो पञ्चस्कन्धों से व्यतिरिक्त एक चित्त की धारा की स्थिति मानता था जो क्षणिक होने पर भी वेदान्तियों की 'आत्मा' से कुछ समानता रखती थी और इसीलिये सर्वास्तिवादियों ने प्रधानतः उसे अन्य तीर्थिकों की चोख समझ कर स्वीकार नहीं किया था । उसी चित्त-धारा की ओर निर्देश करते हुए आचार्य शंकर ने यहाँ कहा है । वैसे हम जानते हैं कि इसी 'चित्तधारा' का निरूपण बाद में चलकर 'आलय विज्ञान' के नाम से विज्ञानवादियों ने किया था । यहाँ 'आलय विज्ञान' शब्द का प्रयोग शंकर ने नहीं किया है, किन्तु उनके व्याख्याकारों ने उसे इसी अर्थ में लिया है । 'भामती' और 'रत्नप्रभा' ने 'आशय' का अर्थ 'आलय विज्ञान' किया है और आनन्दगिरि ने भी उसे 'सन्तान' का पर्यायवाची बताया है, जो भी एक

काम कर लेता है तो इसके विरोध में हमारे चार तर्क हैं (अ) सघात से यह भिन्न है अथवा अभिन्न है, इसका ही तुम निश्चय नहीं कर सकते 'आशयस्याप्यन्यत्वानन्यत्वाभ्यामनिरूप्यत्वात्' (अ) यह तो एक क्षणिक 'धर्म' (लेखक का ही प्रयोग!) है 'क्षणिकत्वाम्युपगमाच्च' (इ) अतः इसमें व्यापार सम्भव नहीं हो सकता 'निर्व्यापारत्वात्' (ई) अतः प्रवृत्ति की उपपत्ति नहीं होती 'प्रवृत्त्यनुपपत्ते'। यही परमाणुवाद के विरोधी तर्कों के प्रसंग में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का भी प्रश्न आ जाता है।

भगवान् शंकर (सूत्रकार का ही अनुसरण कर^२) कहते हैं कि यदि सर्वास्तिवादियों की ओर से यह कहा जाय कि परमाणुओं के सघात के लिए स्थिर चेतन तत्त्व मानने की जरूरत नहीं है, प्रतीत्यसमुत्पाद द्वादशांग प्रतीत्यसमुत्पाद ही यह सब काम कर लेगा, क्योंकि उसमें सभी निदान एक दूसरे के प्रति कारण भाव से परिनिबद्ध रहते हैं, तो वेदान्त की दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि ऐसा कभी हो नहीं सकता, क्योंकि इससे तो केवल उत्पत्तिमात्र हो जायगी, सघात तो इससे होगा नहीं। 'प्रतीत्यसमुत्पाद' सघात का कारण नहीं हो सकता, इसके लिए शंकर का प्रधान तर्क यही है कि वहां कोई स्थिर चैतन्य भोक्ता नहीं है, जो या तो प्रथम निदान स्वरूप अविद्या को प्रवृत्त कर सके, या जिसके लिए सघात के उपभोग की सगति मिलाई जा सके। चूंकि ये बातें प्रतीत्यसमुत्पाद में उपलब्ध नहीं होती, अतः वह विभिन्न परस्पर-आश्रित निदानों की उत्पत्ति में भले ही कारण स्वरूप हो सके, किन्तु उससे सघात व्याख्यात नहीं होता।

ही बात है। मिलाइए 'आशेरतेऽस्मिन् कर्मानुभववासना इत्याशय', 'तत्स्यादालयविज्ञानं यद्भवेदहमास्पदम्। तत् स्यात् प्रवृत्तिविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत्' ॥ विज्ञानवादियों के आलय-विज्ञान या आशय सम्बन्धी विचार को सर्वास्तिवादियों के मते मढ़ कर आचार्य शंकर ने बौद्ध सम्प्रदायों सम्बन्धी अपनी अनभिज्ञता को प्रकट किया है, ऐसा अवश्य कहा जा सकता है।

(१) आश्चर्य है कि 'माण्डूक्य कारिका' के भाष्यकार होने पर भी आचार्य शंकर ने 'धर्म' शब्द का बौद्ध प्रयोग अपने भाष्य में (जहां कि सम्भवतः उसकी सबसे अधिक जरूरत थी) नहीं किया!

(२) इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्न उत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात्। ब्रह्मसूत्र २।२।१९

यहाँ हमें कुछ विस्तार से शकर के इस विषय सम्बन्धी तर्कों को समझना चाहिए ।
 यहाँ यह कह देना भी आवश्यक है कि शकर ने कुछ संक्षेप से 'प्रतीत्यसमुत्पाद'
 का विवरण भी दे दिया है (जिसकी वाचस्पति मिश्र ने बड़ी विस्तृत और अत्यन्त
 विद्वत्तापूर्ण व्याख्या की है, जिसके सहारे ही वे विद्यार्थी जिन्होंने बौद्ध स्रोतों
 से 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का ज्ञान सम्पादन नहीं किया है, उनके स्वरूप को बहुत कुछ
 समझने का प्रयत्न करते हैं—चूँकि हम चौथे प्रकरण में स्थविरवाद परम्परा
 के अनुसार 'प्रतीत्य समुत्पाद' का विस्तृत वर्णन दे आए हैं और उसी प्रकरण
 के उत्तर भाग में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' ने धीरे-धीरे विकसित होते हुए जो
 'शून्यवाद' में अन्तर्भाव प्राप्त कर लिया, उसे भी दिखा आए हैं, इसलिए
 इच्छा रहते हुए भी हमें यहाँ 'भामती' के उद्धरण करने के लोभ का स्वरण
 करना पड़ता है, अति पुनरुक्ति के डर से—अतः भगवान् शकर तक ही
 हम सीमित रहना चाहते हैं) और साथ ही उन्होंने एक अत्यन्त महत्वपूर्ण
 वाक्य यह भी कहा है '.... एवजातीयका इतरेतरहेतुका' सीगते समये क्वचित्
 सक्षिप्ता निर्दिष्टा. क्वचित्प्रपञ्चिता.' । जो बौद्ध शास्त्रों से और विशेषतः
 पालि-त्रिपिटक से अभिज्ञ है, वे देख सकते हैं कि शकर का यह कहना ठीक
 है । हमारे कहने का यह तात्पर्य नहीं कि पालि-त्रिपिटक शकर को उपलब्ध
 था, हमें केवल यही कहना है कि शकर जब 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के निदानों के
 विषय में 'क्वचित् सक्षिप्ता निर्दिष्टा. क्वचित्प्रपञ्चिता:' कहते हैं तो वे बौद्ध
 ग्रन्थों के स्वयं देखने का साक्ष्य दे रहे हैं । अब हम अपने प्रधान विषय पर
 आते हैं । भगवान् शकर का कहना है कि 'सघात' की संगति तो हम तभी
 लगा सकते हैं जब कि सघात का कोई प्रवर्तक कारण माना जाय 'भवेदुपपन्न-
 सघातो यदि नघातस्य किञ्चिन्निमित्तमवगम्यते' । किन्तु यह तो यहाँ मिलता
 नहीं । 'न त्ववगम्यते' । अगर यह मान लो और इसे मानने में हमें कोई हर्ज
 नहीं है कि अविद्या आदि निदान एक दूसरे से कारण और कार्य भाव में
 सम्बद्ध रहते हैं, फिर भी तो पूर्व-भूत का प्रत्यय या निदान उत्तरोत्तर प्रत्यय
 या निदान की उत्पत्ति मात्र का ही तो कारण हो सकता है, किन्तु इतने
 से ही हमें सघात के निर्माण का तो कोई कारण यहाँ उपलब्ध होता नहीं ।
 'न तु सघातोत्पत्ते. किञ्चिन्निमित्तं सम्भवति' । यदि सर्वास्तिवादी (जिनके
 ही सिद्धान्त के रूप में आचार्य शकर ने इसको यहाँ प्रधानतः उपस्थित किया
 है) यह कहें कि अविद्यादि को ही क्या नघात के रूप में स्वीकार नहीं किया
 जा सकता, क्या उनसे ही सघात आधिपत्य नहीं हो जाता, तो इस पर शकर

की दृष्टि यह है कि जब यह कहा जाता है कि प्रतीत्य समुत्पन्न निदान ही सघात को आक्षिप्त कर सकते हैं, तो इसके दो ही अभिप्राय हो सकते हैं ।
 (१) या तो यह अभिप्राय हो सकता है कि चूँकि अविद्यादि निदान बिना सघात की उपस्थिति के अपनी स्थिति कायम नहीं रख सकते इसलिए निश्चयतः ही सघात की विद्यमानता उनमें निहित है, अथवा (२) यह अभिप्राय प्रतिपक्षी का हो सकता है कि अविद्यादि स्वयं ही सघात के कारण हैं । इन दोनों परिस्थितियों का आचार्य शंकर ने इस प्रकार निराकरण किया है । प्रथम आपत्ति के विषय में उनका कहना है कि यदि हम यह मान ले कि अविद्या आदि निदानों से सघात स्वयं ही आक्षिप्त हो जाता है और उसकी अनुपस्थिति में हम अविद्यादि की भी स्थिति को नहीं समझ सकते तो आचार्य शंकर फिर यही कहते हैं कि उसके लिए कोई निमित्त लाओ 'ततस्तस्य सघातस्य निमित्तं वक्तव्यम्' । यह निमित्त तो न्याय-वैशेषिक के परमाणुवाद में भी उपलब्ध नहीं होता जहाँ कि 'नित्य' अणु हैं और आश्रय आश्रयि स्वरूप जहाँ अनेक भोक्ता हैं, तो हे अग ! (प्रियवर ! प्रतिपक्षी को प्रेम पूर्वक सम्बोधन !) तुम्हारे यहाँ तो 'क्षणिक' धर्म परमाणु हैं, जो भी अनात्म हैं, अतः वहाँ निमित्त की प्राप्ति किस प्रकार हो सकती है ? 'नित्येष्वपि अणुषु अभ्युपगम्यमानेषु आश्रयाश्रयिभूतेषु ('आप्तवाश्रयिभूतेषु' भी पाठ है) च भोक्तृषु सत्सु न सम्भवतीत्युक्तं वैशेषिकपरीक्षायाः । किमग ! पुनः क्षणिकेष्वपि अणुषु भोक्तृरहितेषु आश्रयाश्रयिशून्येषु वाम्युपगम्यमानेषु सम्भवेत्' । फिर यदि अविद्यादि निदान सघात को आक्षिप्त करते हैं तो यदि इसका दूसरा उपर्युक्त तात्पर्य यह लिया जाय कि अविद्यादि स्वयं ही सघात के कारण हैं तो उसके विरुद्ध शंकर का तर्क यह है कि जो अविद्यादि स्वयं अपनी स्थिति के लिए सघात पर निर्भर हैं, वे स्वयं उस सघात के ही कारण किस प्रकार हो सकते हैं ? 'कथं तमेवाश्रित्यात्मानं लभमानास्तस्यैव निमित्तं स्युः' । अतः सघात अविद्यादि के द्वारा आक्षिप्त नहीं किया जाता और जिन दो अर्थों में सघात का अविद्यादि के द्वारा आक्षिप्त होना दिखाया जा सकता है, उन दोनों अर्थों का शंकर ने निराकरण कर दिया है । किन्तु बौद्धों के इतने महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त को इस प्रकार आसानी से आचार्य शंकर नहीं छोड़ सकते । वे फिर कहते हैं कि यदि यह मान लिया जाय कि इस अनादि ससार में सघात पूर्व से ही स्थित है और अविद्यादि निदान उन्हीं पर आश्रित हैं, तो यह पूछा जा सकता है कि एक नया सघात, जो एक पूर्व सघात से उत्पन्न होगा, वह क्या नियम से

पूर्व संघात के सदृश ही होगा अथवा बिना किसी नियम के सदृश और विषदृश दोनों हो सकता है। 'संघातात्संघातान्तरमुत्पद्यमान नियमेन वा सदृशमेवोत्पद्येत अनियमेन वा सदृश विसदृश वोत्पद्येत'। दोनों ही हालतों में संघात की सिद्धि नहीं होती। किस प्रकार ? यदि नियम ने एक संघात से समान संघात की उत्पत्ति हम मानें तो भिन्न-भिन्न योनियों में कर्मानुसार मनुष्य के संसरण की सगति नहीं मिल सकती। 'नियमाम्युपगमे मनुष्य-पुद्गलस्य देवतिर्यग्योनिनारकप्राप्त्यभावः प्राप्नुयात्' और यदि अनियम से ही एक संघात से सदृश अथवा विसदृश संघात की उत्पत्ति को हम मानें तो हमें मनुष्य के शरीर को एक क्षण में हाथी, एक क्षण में देव और फिर एक क्षण में मनुष्य के रूप में आता हुआ मानना पड़ेगा। 'अनियमाम्युपगमेऽपि मनुष्यपुद्गलः कदाचित्क्षणेण हस्ती भूत्वा देवो वा पुनर्मनुष्यो वा भवेत्'। अतः न तो एक संघात के दूसरे संघात से नियम पूर्वक सदृश उत्पन्न होने पर और न अनियम से सदृश या विसदृश उत्पन्न होने पर ही, प्रतिपक्षियों का यह अम्युपगम कि अनादि संसार में संघात पूर्व से ही अवस्थित है और अविद्यादि उन्हीं पर आश्रित है, नहीं ठहरता, बल्कि दोनों ही उपर्युक्त सिद्धान्त (निराकृत किए जाने पर) उसके (अम्युपगम के) विरुद्ध ही ठहरते हैं। 'उभयमप्यम्युपगमविरुद्धम्'। फिर इन विषय में उपसंहार की ओर आते हुए आचार्य शाकर अपने प्रधान तर्क पर आते हैं (जिसका निर्देश पहले भी कर दिया जा चुका है और जो एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथ्य है न केवल बौद्ध दर्शन और वेदान्त दर्शन के सम्बन्ध को समझने के लिए ही बल्कि शाकर दर्शन के बौद्ध दर्शन से मूल विभेद को हृदयंगम करने के लिए भी)। बौद्ध दर्शन के अनुयायी से उनका गम्भीर निनाद है 'यद्भोगार्यं संघातं त्यात्स नास्ति स्थिरो भोक्तेति त्वाम्युपगमः'। तुम्हारे दर्शन में उस स्थिर भोक्ता (अनुभवकर्ता) आत्मा के लिए तो कोई स्थान ही नहीं है जिनके लिए संघात के भोग (अनुभव) की कल्पना की जाती है। अतः निश्चय ही भोग (अनुभव) के लिए ही तो यह संघात रूप भोग उपस्थित है, अतः मोक्ष केवल मोक्ष के लिए ही तो रही, मुमुक्षु कहा रहा ? यदि मानते हो कि मुमुक्षु है, तो क्षणिकवाद का उपदेश क्यों देते हो ? भोग और मोक्ष दोनों कालों में ही तो मुमुक्षु को स्थायी रहना चाहिए। अतः यदि एक ओर स्थिर आत्मा मानने हो तो दूसरी ओर तुम्हारा क्षणिकवाद नहीं रहता और यदि क्षणिकवाद पर आग्रह करते हो तो प्रतीत्यनमुत्पाद के द्वारा नवात निवृत्त करने के मोह को छोड़ो ! एक से दूसरे की उत्पत्ति की व्याख्या करनी है तो भले ही तुम

कर लो, किन्तु सघात की सिद्धि तो तुम प्रतीत्यसमुत्पाद से नहीं कर सकते । 'इतरेतरोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वमविद्यादीना यदि भवेद् भवतु नाम न तु सघातः सिद्धयेत्' । इस प्रकार आचार्य शंकर ने सर्वास्तिवादियों के परमाणुवाद का खण्डन किया है और साथ ही दिखाई है प्रतीत्य समुत्पाद की भी कारणवाद के रूप में अपर्याप्तता ।

किन्तु सबसे बड़ी बात जो अब तक ऊपर किए गए शंकर के प्रत्याख्यानो में हम देखते हैं वह यह है कि बौद्ध दर्शन के कर्म, निर्वाण, साधन-मार्ग आदि की सगति बिना स्थिर आत्म तत्त्व स्वीकार किए नहीं लेखक के द्वारा कुछ लगती । यदि स्थिर आत्म तत्त्व की विद्यमानता प्रसङ्गान्तर हम बौद्ध दर्शन की प्रतिष्ठा में न मानें तो उसका कोई भी सिद्धान्त पृथ्वी पर गिरे बिना नहीं रहता ।

निश्चय ही यद्यपि शंकर ने 'मूल माध्यमिककारिकाकार' के समान विस्तार नहीं किया है, किन्तु उनके गम्भीर और सूक्ष्म तर्कों को देखकर हम कह सकते हैं कि जिस प्रकार माध्यमिकों ने ससार की सभी वस्तुओं के प्रति कहा था, विलकुल वही बात, यदि हम स्थिर आत्मतत्त्व की सत्ता बौद्ध दर्शन की प्रतिष्ठा में स्वीकार न करें तो, उसके प्रत्येक प्रज्ञान, प्रत्येक नैतिक आदर्शवाद के सिद्धान्त, यहां तक कि कर्म, निर्वाण और पुनर्जन्म आदि सभी के विषय में कही जा सकती है 'बुद्ध्या विवेच्यमानाना स्वरूपो नावधार्यते । यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा' । निश्चय ही ब्रह्मसूत्र भाष्य में यह काम शंकर ने कर दिखाया है । स्थिर आत्मतत्त्व के बिना उन्हें बौद्ध दर्शन 'वैनाशिक समय' (विनाशवादी सिद्धान्त) ही लगा है और जैसे-जैसे उसकी उपयुक्तता की उन्होंने परीक्षा की है, वह सिकता-कृप के समान विदीर्ण होता गया है^१ । किन्तु इससे क्या बुद्ध-दर्शन की महिमा नष्ट होती है, क्या उसकी सत्यता घटती है ? शंकर का अभिप्राय चाहे जो कुछ रहा हो (हम देखेंगे कि उनका अभिप्राय विभिन्न था) किन्तु उन्होंने अपने प्रत्याख्यानो से बुद्ध के धर्म और दर्शन की महिमा बढ़ाई ही है, उसकी परिशुद्धि ही की है, उसके तेज को और प्रकाश ही दिया है । यह एक विरोधाभास-सा दीख सकता है, किन्तु यह एक महान् सत्य है । शंकर के समस्त प्रत्याख्यानो का और उनके व्याख्याकारों के समस्त विस्तारों

(१) 'सर्वप्रकारेण यथायथाय वैनाशिकसमय उपपत्तिमत्त्वाय परीक्ष्यते तथा तथा सिकताकूपवद्विदीर्यत एव । ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।२।३२

का, इससे अधिक और तात्पर्य क्या हो सकता है कि सर्वास्तिवादी, विज्ञान-वादी और सर्वशून्यवादी (जिनके विषय में तो कहना ही क्या—आचार्य शंकर ने जिनके सिद्धान्तों में से एक के भी निराकरण करने तक का भी आदर नहीं दिखाया) सभी परस्पर-विरुद्ध सिद्धान्तों को लिए हुए अँधेरे में टटोल रहे हैं जहाँ उनके आचारतत्त्व और तत्त्वज्ञान की कोई सगति नहीं लगती और जो एक अतीत स्थिर आत्मा की स्थिति माने बिना सभी प्रकार के प्रकाश और ज्ञान से रहित है। किन्तु इतने से बुद्ध-मन्तव्य निराकृत नहीं हो जाता, उसकी नागार्जुन, धर्मकीर्ति, दिङ्नाग आदिकी (अश्वघोष और वसुवन्धु की नहीं—भूततथता और विज्ञानमात्रता की ओर शंकर के तर्क यहाँ लक्ष्य नहीं करते और न वे उन पर प्रयुक्त हो सकते हैं) की हुई निषेधात्मक अथवा अर्द्ध-निषेधात्मक व्याख्याएँ केवल निराकृत होती हैं। बुद्ध-मान की निषेधात्मक व्याख्या कुछ बौद्ध आचार्यों ने की। इसका नतीजा यह हुआ कि वे अपने शास्ता के मन्तव्य से दूर निकल गए (तृष्टि के अन्तस्तल में जिस धर्मनियामता—सत्य की नियमवत्ता—को तथागत ने देखा था, उसकी वे ठीक व्याख्या न कर सके) और निरन्तर निषेधात्मक विरोधों में जाते हुए सिवाय पेचीदगियों के और किसी प्रकार बोधिपक्षीय धर्मों के शास्ता के मन्तव्यों की सगति ही न लगा सके। शंकर का काम बुद्ध का व्याख्याकार होना नहीं था और न 'सुगत' के प्रति श्रद्धा ही उन्होंने दिखाई है (आगे देखेंगे), किन्तु अनायाम रूप से उन्होंने बौद्ध आचार्यों की विरुद्धार्थप्रतिपत्तियाँ दिखाकर बुद्ध-मन्तव्य को नवीन ढंग से व्याख्यात करने की एक दिशा अवश्य दिखाई है जिसकी भी बुद्ध के मान की व्याख्या करने में उतना ही अवकाश प्राप्त है जितना कि नागार्जुन आदि की निषेधात्मक दिशाओं की। जिन दिशा का प्रवर्तन अश्वघोष और वसुवन्धु ने किया, उसी का वेदान्तिक रूप हमें गौडपाद में दिखाई पड़ा। अश्वघोष ने हमें बताया कि शायद शास्ता ने 'भूततथता' कहा होगा, वसुवन्धु ने उसे 'विज्ञप्तिमात्रता' कहा, गौडपाद ने औपनिषद ज्ञान को समर्पित कर कहा कि सम्भवतः यह उन 'देशिक' का मन्तव्य रहा होगा किन्तु दूनरे ही क्षण ध्यान आया 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्'। कारिकाएँ बन्द कर दीं। अब दार्शनिक शंकर रंगमञ्च पर आते हैं। उन्हें अद्वैत मत की सिद्धि करनी इष्ट है और वैदिक मत की स्थापना। बुद्ध के मन्तव्य के जिस चीज होने की सम्भावना आचार्य गौडपाद हमें अभिज्ञतापूर्वक और समस्त बूझकर देते हैं, आचार्य शंकर अनायास ही और सम्भवतः बिना अनुभव किए हुए ही (अन्यथा

‘स्पष्टीकृतमात्मनोऽसम्बद्धप्रलापित्व’ ऐसा क्यों कहते) हमें यह बतला देते हैं कि बुद्ध यदि वास्तव में परमार्थ ज्ञानी हैं, यदि वास्तव में कर्म की प्रतिष्ठा वे चाहते हैं, यदि पुनर्जन्म में उनका कुछ भी विश्वास है, यदि उनके द्वारा उपदिष्ट निर्वाण का कोई भी समझने योग्य अर्थ है, यदि उनके आर्य-मार्ग की कोई भी प्रतिष्ठा है, यदि जीवन की कोई भी महत्ता उनकी दृष्टि में है, किसी भी प्रकार की व्यवस्था में उनका विश्वास है (जो सब बातें उनमें है) तो यह नाम-रूपात्मक जगत् से अतीत और उसमें समाई हुई किसी सत्यता के बल पर ही हो सकता है, उसका निषेध करके नहीं। अतः हम अपने उद्देश्य के लिए कह सकते हैं कि शंकर ने एक प्रकार से बुद्ध के मन्तव्य की निषेधात्मक व्याख्याओं से परिशुद्धि ही की है और इस प्रकार उन्होंने बुद्ध के वास्तविक मन्तव्य को समझने के लिए अधिक प्रोत्साहन ही उत्पन्न किया है, अनुत्साह नहीं। प्रश्न यहाँ यह बिलकुल नहीं कि तो फिर क्या नागार्जुन आदि ने बुद्ध-मन्तव्य की गलत व्याख्याएँ ही की हैं? अपने मूल विषय से हम हट तो ही आए हैं, इसमें पडकर तो और भी हटना होगा! इतना ही कह सकते हैं कि शंकर और नागार्जुन की प्रज्ञाएँ उन ‘अनोमदर्शी’ (बुद्ध) के चारों ओर की भी स्पर्श नहीं करती। सम्यक् सम्बुद्ध नागार्जुन और शंकर दोनों की पहुँच से बाहर हैं। हा, गौडपाद की ओर देखकर वे जरूर कह सकते हैं ‘साधु गौडपाद ! साधु गौडपाद !’ (साधु सारिपुत्र ! साधु सारिपुत्र ! की तरह—सुत्तपिटक में अनेक बार प्रयुक्त। प्रधानतया देखिए संगीति-परियाय-सुत्त (दीघ० ३।१०)। हम खोए हुए घागे को पकड़ते हैं।

हम अभी इस बात का निरूपण कर रहे थे सर्वास्तिवादियों के परमाणुवाद का खण्डन करते हुए आचार्य शंकर ने अनेक प्रभावशाली तर्क देकर इस बात को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि परमाणुओं शंकर और बौद्ध क्षणिकवाद का सघात, जो सभी भूत और भौतिक तथा चित्त और चैतन्य सम्बन्धी सृष्टि के लिए अनिवार्यतः आवश्यक है, उनके मान्य सिद्धान्तों के अनुसार नहीं बनता और वे एक विरुद्धार्थ-प्रतिपत्ति में जा पड़ते हैं। इसके लिए जितने तर्क आचार्य शंकर ने अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में दिए हैं वे सब ऊपर उपस्थित कर दिए गये हैं। साथ ही ‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ के सिद्धान्त में भी क्या विरुद्धत्व भरा पड़ा है और परमाणुओं के सघात को सिद्ध करने की उसकी भी कितनी अशक्तता है, इसके विषय में भी शंकर के सभी प्रभावशाली तर्कों को ऊपर हम दे चुके हैं। हमने

ऊपर देखा था कि 'प्रतीत्य समुत्पाद' से सघात की सर्वथा असिद्धि दिखाते समय भगवान् शंकर यह कह गए थे कि इससे अविद्यादि का एक दूसरे के प्रति 'निमित्तमात्र निमित्तत्व' (पहले व्याख्या कर चुके हैं) तो दिखाया भी जा सकता है। 'इतरेतरोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वमविद्यादीना यदि भवेद् भवेतु नाम'। किन्तु यह उन्होंने अपने मत की अपेक्षा से कहा था। जब वे यह दिखाने को प्रवृत्त होते हैं कि स्वयं बौद्धों के मतानुसार तो इतना भी नहीं दिखाया जा सकता। निश्चय ही बौद्ध बड़ी विरुद्धप्रतिपत्तियों में जा फँसे हैं। बौद्ध मत सर्वथा असंगत है। 'असंगत सौगत मतम्'। किस प्रकार ? क्षणिकवादी या क्षणभगवादी यह स्थापना करता है कि एक उत्तर क्षण के उत्पन्न होने पर पूर्व का क्षण निरुद्ध हो जाता है। जब ऐसा ही है तो पूर्व और उत्तर क्षणों में कारण-कार्य-भाव कैसे स्थापित किया जा सकता है ? 'न चैवमभ्युपगच्छता पूर्वोत्तरयो क्षणयोर्हेतुफलभाव शक्यते सम्पादयितुम्'। जो एक निरुध्यमान (निरुद्ध होने वाला) अथवा निरुद्ध (अतीत) पूर्वक्षण है, वह तो अभाव को ही प्राप्त हो गया, तो फिर वह एक उत्तर क्षण का हेतु किस प्रकार हो सकता है ? 'निरुध्यमानस्य निरुद्धस्य वा पूर्वक्षणस्याभावग्रस्तत्वादुत्तर-क्षणहेतुत्वानुपपत्तेः'। यदि यह कहा जाय कि एक ऐसा पूर्व क्षण, जिसने भाव अर्थात् सत्ता का स्वरूप धारण कर लिया है और जिसने अपनी अवस्था को परिपूर्ण रूप से विकसित कर लिया है, एक उत्तर क्षण का कारण होता है, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि ऐसे क्षण के प्रति फिर व्यापार या प्रवृत्ति की कल्पना की जाय तो एक क्षण की दूसरे क्षण के साथ सम्बन्ध में आने की आपत्ति आ जायगी। 'अयं भावभूत परिष्पन्नावस्थः पूर्वक्षण उत्तर-क्षणस्य हेतुरित्यभिप्रायस्तथापि नोपपद्यते। भावभूतस्य पुनर्व्यापारकल्पनाया क्षणान्तरसम्बन्धप्रसंगात्'। यदि यह कहा जाय कि भाव ही इसका (पूर्वक्षण का) व्यापार होता है तब भी ठीक नहीं है क्योंकि कोई भी कार्य जो अपने कारण के स्वभाव से उपरक्त नहीं हुआ है, कभी स्थिति में ही नहीं आ सकता। 'अयं भाव एवास्य व्यापार इत्यभिप्रायस्तथापि नैवोपपद्यते। हेतुन्व भावानुप-रक्तस्य फलस्योत्पत्त्यमम्भवात्'। और यदि कार्य का कारण से उपरक्त

(१) यहाँ शंकर की समालोचना के लिए भी और उनके समर्थन के लिए भी काफी मसाला मिल सकता है। यहाँ पर विचार यह है कि एक वस्तु किसी अन्य पूर्व वस्तु के कार्य स्वरूप उत्पन्न होती है और स्वयं किसी

होना ही माना जाय तब चूँकि कारण के स्वभाव का स्थायित्व कार्य की उत्पत्ति के क्षण तक मानना पड़ता है, अतः क्षणभगवाद के ही उठा फेंक देने का प्रसंग उठ खड़ा होता है। 'स्वभावोपरागाम्युपगमे च हेतुस्वभावस्य फलकालावस्थायित्वे सति क्षणभगाम्युपगमत्यागप्रसंगः'। पुनः यदि यह माना जाय कि बिना ही कारण के स्वभाव से उपरक्त हुए कोई कार्य उत्पन्न हो सकता है, तो फिर किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हो सकेगा क्योंकि कार्य का कारण के स्वभाव के साथ उपराग का अभाव तो सर्वत्र ही दृष्टि-गोचर हो सकता है, अतः इस तरह अति प्रसंग का दोष आ जाता है 'विनैव वा स्वभावोपरागेण हेतुफलभावमभ्युपगच्छत सर्वत्र तत्प्राप्तेरतिप्रसंगः'। फिर

दूसरी वस्तु का कारण बन कर निरुद्ध हो जाती है। अब वस्तु का जो 'कार्य' स्वरूप होता है, उसमें 'कारण' उपरक्त हुआ रहता है, अतः वस्तु की तीन अवस्थाएँ होती हैं, अथवा यह कहना चाहिए कि उसकी सत्ता के तीन क्षण होते हैं (१) उसका कार्य के रूप में उत्पन्न होना (२) कारण के रूप में उसका उपरक्त होना (३) एक दूसरी वस्तु की उत्पत्ति की परम्परा को जन्म देकर स्वयं निरुद्ध हो जाना। यही है किसी वस्तु का तीन क्षण तक स्थायी रहना, उसका 'त्रिक्षण-स्थायित्व' भाव। अब वास्तव में बात यह है कि इस प्रकार का मत न्याय-वैशेषिक को मान्य है (देखिए पाचवें प्रकरण में न्याय-वैशेषिक का विवेचन) बौद्धों को नहीं (अन्यथा उनका क्षणिकवाद ही कहा ठहरता है?)। अतः शंकर के विरोधी कह सकते हैं कि उन्होंने सर्वास्तिवाद पर उस सिद्धान्त का आरोप किया है, जिसे वे नहीं मानते। किन्तु सर्वथा बात ऐसी नहीं है। यह बात ठीक है कि क्षणिकवाद पर प्रतिष्ठित कोई भी बौद्ध सम्प्रदाय वस्तु के 'त्रिक्षण स्थायित्व' को नहीं मान सकता, किन्तु निश्चय ही ऐतिहासिक रूप से सर्वास्तिवादियों का एक ऐसा सम्प्रदाय अवश्य था जो इस प्रकार के सिद्धान्त को मानता था (देखिए चौथे प्रकरण में सर्वास्तिवादियों के काल सम्बन्धी विचार का विवेचन)। अतः शंकर का आधार वह मत हो सकता है। और फिर 'परिणामिनित्यत्व' को तो सर्वास्तिवादी मानते ही हैं। अतः इस दृष्टि से भी शंकर पर दोष नहीं लगाया जा सकता। विस्तृत विवेचन के लिए देखिये वेलवेलकर : ग्रहसूत्र, नोट्स पृष्ठ ७७-७८

किसी वस्तु की उत्पत्ति और निरोध में इतनी बातों में से एक अवश्य होनी चाहिए। या तो वह वस्तु का स्वरूप ही हो (वस्तुन स्वरूपमेव) या एक ही वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ हो (अवस्थान्तर वा) अथवा उस वस्तु से विभिन्न ही कोई वस्तु हो (वस्त्वन्तरमेव वा)^१। इन तीनों की ही भगवान् शंकर अनुपयुक्तता दिखाते हैं। यदि वस्तु का स्वरूप ही उत्पाद और निरोध हो, तब तो वस्तु शब्द और उत्पाद-और-निरोध शब्द पर्यायवाची होने चाहिए। किन्तु यदि यहाँ यह कहा जाय उपर्युक्त दोनों शब्दों में कुछ तो विभिन्नता है ही और उत्पाद और निरोध केवल एक ही वस्तु की दो अवस्थाओं को दिखाते हैं अर्थात् प्रारम्भिक और अन्तिम को, जिनके बीच का विन्दु ही वास्तविक सत् वस्तु है, तब तो वह वस्तु तीन क्षणों के सम्बन्ध में आ गई अर्थात् प्रारम्भिक मध्यम और अन्तिम, तो फिर छोड़ो अपने क्षणभगवाद को। 'अथास्ति कश्चिद्विशेष इति मन्येतोत्पादनरोधशब्दाभ्या मध्यवर्तिनो वस्तुन आद्यन्ताख्ये- अवस्थे अभिलभ्येते इति। एवमप्याद्यन्तमध्यक्षणत्रयसम्बन्धित्वाद्वस्तुन क्षणिकत्वाम्युपगमहानि'। पुनः यदि उत्पत्ति और निरोध, दो बिल्कुल विभिन्न वस्तुएँ हो, जिस प्रकार कि घोड़ा और भैंस, तब तो वस्तु किसी भी प्रकार उत्पत्ति और निरोध के सम्बन्ध में ही नहीं आती, क्योंकि फिर तो इसे शाश्वत ही मानना पड़ेगा 'अथात्यन्तव्यतिरिक्तावेवोत्पादनरोधौ वस्तुन स्यातामश्वमहिपवत्, ततो वस्तु उत्पादनरोधाभ्यामससृष्टमिति वस्तुन. शाश्वतत्वप्रसंगः'^२। अन्त में यदि यह कहा जाय कि किसी वस्तु की उत्पत्ति और निरोध का तात्पर्य केवल उसके दिखाई देने या न दिखाई देने से है, तब भी तो देखना या न देखना तो देखने वाले के ही धर्म हैं, वस्तु के तो नहीं, अतः फिर वही वस्तुओं के शाश्वतवाद का प्रश्न उठ खड़ा होता है। अतः इस प्रकार भी क्षणिकवाद पर प्रतिष्ठित सीगत मत असगत ही ठहरता है। अतः क्षणभगवाद में किसी भी प्रकार पूर्व-पूर्व क्षण निरुद्ध हो जाने पर वह उत्तरोत्तर क्षण का कारण बन ही नहीं सकता। 'क्षणभगवादे पूर्वक्षणोनिरोधग्रस्तत्वान्नोत्तरस्य क्षणस्य हेतुर्भवति'। पुनः

(१) देखिए चतुर्थ प्रकरण के उत्तर भाग में सर्वास्तिवादियों के तत्त्वज्ञान का विवेचन।

(२) इसी प्रकार के तर्क को समझ कर आचार्य नागार्जुन ने 'अनिरोधमनूत्पादम्' परम तत्त्व के सम्बन्ध में कहा था। देखिए, चतुर्थ प्रकरण में शून्यवाद का विवेचन, तथा इसी पाचवें प्रकरण में गौडपाद के दर्शन पर विवेचन भी।

यदि बौद्ध यह कहे कि विना ही कारण के फल की उत्पत्ति हो जाती है, तो भी गलत है, क्योंकि इस प्रकार उन की स्वयं की प्रतिज्ञा ही टूटती है। 'प्रतिज्ञोपरोध स्यात्'। किस प्रकार ? बौद्ध लोग मानते हैं कि चार ही हेतुओं^१ के प्रत्यय से चित्त और चैत उत्पन्न होते हैं। अब यदि उनके नये सिद्धान्त से विना हेतु के ही फल की उत्पत्ति होने लगे, तब तो चाहे जो कोई चीज चाहे किसी भी चीज को उत्पन्न कर देगी, क्योंकि वहा कोई प्रतिबन्ध तो है ही नहीं। 'निर्हेतुकाया चोत्पत्तावप्रतिबन्धात् सर्वं सर्वत्रोत्पद्येत'। पुनः यदि यह कहा जाय कि पूर्व क्षण तब तक ठहरता है जब तक कि उत्तर क्षण उत्पन्न न हो जाय, तब भी तो हेतु और फल का साथ-साथ होना ही सिद्ध हो जाता है जो भी क्षणिकवाद के सिद्धान्त के विरुद्ध पड़ता है, अर्थात् सभी 'संस्कार' क्षणिक हैं, यह प्रतिज्ञा कटती है। 'क्षणिका' सर्वे संस्कारा इतीय प्रतिज्ञोपरुध्येत'। किन्तु क्षणिकवाद के इतने प्रत्याख्यान से ही आचार्य सन्तुष्ट नहीं हो जाते और न वे सर्वास्तिवादियों तक ही अपनी सीमा रखते हैं। उनके लिए सब बौद्ध समान हैं, अर्थात् सभी वैनाशिक हैं, केवल स्तरों का विभेद है। हम जानते हैं कि क्षणभगवाद प्रायः सभी उत्तर कालीन बौद्ध आचार्यों का समान सिद्धान्त है, यद्यपि दिङ्नाग और धर्मकीर्ति जैसे 'स्वातंत्रिक' विज्ञानवादियों ने इसका विशेष रूप से प्रख्यापन किया है। शकर के इन प्रत्याख्यानों को हम असंगत नहीं कह सकते, किन्तु जब वे 'वैनाशिकों' के नाम से, किन्तु सर्वास्तिवादियों के प्रसंग में, 'क्षणिकवाद' का खण्डन करते हैं, तो इससे हमें यही जान पड़ता है कि आचार्य को बौद्ध सम्प्रदायों का ठीक ज्ञान नहीं था। वैनाशिक (सर्वास्तिवादी) कहते हैं कि प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्या निरोध तथा आकाश^२ को छोड़कर शेष धर्म संस्कृत हैं^३, क्षणिक है और बुद्धि के द्वारा बोध्य है। उपर्युक्त तीन असंस्कृत धर्मों (अर्थात् प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्या निरोध तथा आकाश) के विषय में सर्वास्तिवादी कहते हैं कि ये पदार्थ 'अवस्तु' हैं,

(१) यथा आलम्बन प्रत्यय, समनन्तर प्रत्यय, अधिपति प्रत्यय, तथा सहकारि प्रत्यय।

(२) ये तीन सर्वास्तिवादियों के 'असंस्कृत' अथवा 'अनालम्ब' धर्म कहलाते हैं। देखिए चतुर्थ प्रकरण के उत्तरार्द्ध में सर्वास्तिवादी-दर्शन का विवेचन।

(३) जो सत्या में ७२ हैं। देखिए चतुर्थ प्रकरण में सर्वास्तिवादियों के दर्शन का विवेचन।

‘अभाव स्वरूप’ है तथा ‘निरुपाय्य’ है^१। भगवान् शंकर सूत्रकार का अनुगमन करते हुए प्रतिसंख्याननिरोध, अप्रतिसंख्याननिरोध तथा आकाश सम्बन्धी सर्वास्तिवादियों के सिद्धान्तों के खण्डन में प्रवृत्त होते हैं। उनका कहना है कि प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध सम्भव नहीं हैं। किन्तु इससे पहले हम आचार्य की प्रतिसंख्याननिरोध और ‘अप्रतिसंख्याननिरोध’ की परिभाषाओं को देख लें। उनके अनुसार सर्वास्तिवादियों का कथन है कि बुद्धि की निश्चित क्रिया के पूर्व के पदार्थों का विनाश ‘प्रतिसंख्याननिरोध’ कहलाता है ‘बुद्धिपूर्वकः किल विनाशो भावानां प्रतिसंख्याननिरोधो नाम भाष्यते’ और उसके विपरीत ‘अप्रतिसंख्याननिरोध’ ‘तद्विपरीतोऽप्रतिसंख्याननिरोध’। शंकर कहते हैं कि ‘प्रतिसंख्याननिरोध’ और ‘अप्रतिसंख्याननिरोध’ का बनना ही असम्भव है। क्यों ? ‘अविच्छेदात्’। अर्थात् इस तरह—ये दोनों निरोध या तो क्षणिक चित्त-धारा से सम्बन्धित होने चाहिए या फिर किसी एक भाव से ‘एतौ हि प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्याननिरोधौ सन्तानगोचरी वा स्थाता भावगोचरी वा ।’ अब शंकर का तर्क यह है कि उक्त दोनों ‘निरोध’ ‘सन्तानगोचर’^२ नहीं हो सकते अर्थात् विज्ञान या चित्त की सतत परिवर्तनशील धारा में उनका अविवास नहीं हो सकता। विज्ञान-सन्तति में तो निरन्तर ही हेतु और प्रत्यय के रूप में उस विज्ञान-सन्तति के विभिन्न अग अविच्छिन्न रूप से चला करने हैं, फिर विज्ञान-सन्तति का एकदम स्थिर होकर ठहर जाना किस प्रकार सम्भव है ? ‘सर्वेष्वपि सन्तानेषु सन्तानिनामविच्छिन्नेन हेतुफलभावेन सन्तानविच्छेदस्यासम्भवात्’। फिर यदि यह कहा जाय कि प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध दोनों ही विज्ञानसन्तति के अग स्वरूप भावों में रहते हैं, तो उनका भावगोचर होना भी तो हम सम्भव नहीं मान सकते। क्यों ? इसलिए कि यह कभी नहीं

(१) ग्रहा शंकर के ‘अभावस्वरूप’ पर आपत्ति की जा सकती है, सर्वास्तिवादी दृष्टि से, किन्तु उसे वे ‘वैनाशिक’ का वादा पहले ही पहना चुके हैं, जो उचित नहीं है। फिर ‘अभाव स्वरूप’ के साथ-ही-साथ ‘निरुपाय्य’ शब्द भी विन्य है, सर्वास्तिवाद के दृष्टिकोण से। ‘रूप’ के साथ सम्बन्ध मिलाने के लिए यानाकामी सोजन ने ‘निरुपाय्य’ पढ़ने का प्रस्ताव किया है जिसके युक्तियुक्त खण्डन के लिए देखिए बेलवलकर. ब्रह्मसूत्र नोट्स, पृष्ठ ८१

(२) सन्तानों नाम भावाना हेतुफलभावेन प्रवाहः । रत्नप्रभा ।

माना जा सकता कि किसी भी अवस्था में 'भाव' रूप पदार्थ विनाश के द्वारा अभिभूत कर दिये जायें और वे अपना कोई निशान तक भी बाकी न छोड़ें, क्योंकि सभी अवस्थाओं में यह देखा गया है कि जो एक 'सत्' वस्तु है, वह अपने अन्वयि-स्वरूप गुणों को बिना किसी रुकावट के रखती ही है, और ऐसा हम प्रत्यभिज्ञान के बल पर कह सकते हैं 'न हि भावाना निरन्वयो निह-पाख्यो विनाश सम्भवति सर्वास्वप्यवस्थासु प्रत्यभिज्ञानबलेनान्वयविच्छेद-दर्शनात्'। फिर यदि कुछ थोड़ी सी अवस्थाओं में यह प्रत्यभिज्ञान ठीक तरह से स्पष्ट न भी हो तब भी हमें अनुमान के आधार पर यह मानना ही पड़ेगा कि यहाँ भी अन्वयि-धर्मों के विच्छेद की अनुपस्थिति ही है 'अस्पष्टप्रत्यभि-ज्ञानास्वप्यवस्थासु क्वचिद्दृष्टेनान्वयविच्छेदेनान्यत्रापि तदनुमानात्'। अतः प्रतिपक्षी बौद्धों के द्वारा परिकल्पित दोनों निरोधों की उत्पत्ति नहीं बनती। 'तस्मात् परपरिकल्पितस्य निरोधद्वयस्यानुपपत्तिः'। निश्चय ही शकर को बौद्धों का क्षणभगवाद एक ऐसा सिद्धान्त मिल गया है जिसके द्वारा वे बौद्धों के अन्य सभी सिद्धान्तों को उखाड़ फेंकते हैं। अभी वे क्षणिकवाद के विषय को छोड़ेंगे नहीं। अविद्या आदि का निरोध भी क्षणभगवाद को स्वीकार कर सम्भव नहीं है और यदि स्वीकार करें तो भगवान् शकर कहते हैं कि दोनों ही प्रकार से दोष आ जायगा 'उभयथा च दोषात्' (ब्रह्मसूत्र० २।२।३)। किस प्रकार? बौद्ध कहते हैं कि अविद्या आदि का निरोध प्रतिसंख्या निरोध में ही सम्मिलित है, किन्तु शकर कहते हैं कि वह अविद्यादि निरोध दो ही हालतों में प्रवर्तित हो सकता है, या तो वह सम्यक् ज्ञान से उत्पन्न हो जिसमें यमनियमादि परिकरों की भावना भी सनिहित है अथवा फिर वह स्वतः ही उत्पन्न हो जाय। इन दो को छोड़ और कोई हालत नहीं है। इनमें से यदि पहली हालत को हम मानें तो शकर कहते हैं कि 'निर्हेतुक विनाशाम्युपगम' सिद्धान्त, जो बौद्धों को मान्य है (शकर के अनुसार!), वही असिद्ध होता है 'निर्हेतुकविनाशाम्युपगमहानिप्रसंग'। यहाँ पर यह 'निर्हेतुकविनाशाम्युपगम' सर्वास्तिवादियों के किस सिद्धान्त का सूचक है, यह ठीक समझ में नहीं आता। कदाचित् इससे यह मालूम पड़ता है कि शकर अपने प्रतिपक्षियों पर इस सिद्धान्त का आक्षेप करना चाहते हैं कि वस्तुएँ 'निर्हेतुक' अर्थात् बिना किसी कारण के विनाश को प्राप्त होती हैं। हम जानते हैं कि सर्वास्तिवादियों का या बौद्ध धर्म के अन्य किसी सम्प्रदाय का ऐसा अभिप्राय व भी नहीं रहा है। अतः यही कहना पड़ेगा कि शकर ने सर्वास्तिवादियों की

दृष्टि को उसके मूल रूप में नहीं समझा है। हम पहले कह चुके हैं कि शंकर ने सर्वास्तिवादियो को 'वैनाशिक' कह कर उनको भी शून्यवाद से उपरक्त करना चाहा है और इसी का परिणाम यह हुआ है कि 'निर्हेतुक विनाश' का प्रसंग उन्होंने सर्वास्तिवादियो के भी मथ्ये मढ दिया है। माध्यमिकों के 'मायया निर्मित यच्च हेतुभिर्यच्च निर्मितम्। आयाति तत् कुत कुत्र याति चेति निरुप्यताम्' तथा 'सतीदस्मिन् भवतीत्येतन्नैवोपपद्यते' जैसे विचारों में शंकर के 'निर्हेतुक विनाश' को कुछ अवकाश मिल सकता है, किन्तु फिर जब माध्यमिक भी 'न स्वतो नापि परत न द्वाभ्या नाप्यहेतुत'। कहते हुए निर्वचनीयता के ही आकाशकल्प वायुमण्डल में विहार करने लगते हैं तब तो 'निर्हेतुक विनाश' का आक्षेप उन पर भी करना अन्याय ही होगा, सर्वास्तिवादियो की तो बात ही क्या। सर्वास्तिवादियो ने तो प्रतीत्य समुत्पाद को उसके भावात्मक रूप में ही स्वीकार किया है (अन्यथा वे सर्वास्तित्ववादी ही किस बात के हैं, कम-से-कम उनके नाम के प्रति तो अन्याय नहीं होना चाहिए) और हेतु-प्रत्ययो से वे वस्तुओं को उत्पन्न और निरुद्ध मानते हैं और इसीलिए मानते हैं उन्हें क्षणिक भी। 'निर्हेतुक विनाश' तो वे कभी मान नहीं सकते क्योंकि क्षणभगवाद का अर्थ यही है कि प्रत्येक पूर्व-भूय क्षण एक उत्तरोत्तर क्षण का कारण होता जाता है और उसके उत्पन्न होने पर स्वयं निरुद्ध होना जाता है, अतः यह हेतु-प्रत्यय पर आवृत्त प्रवाह 'निर्हेतुक विनाश' नहीं कहा जा सकता। अतः किसी भी प्रकार देखें (यहां तक कि सर्वास्तिवाद को 'वैनाशिक' मत से उपरक्त करके भी हम देखें, जैसा कि ऐतिहासिक या तात्त्विक किसी रूप से हमें नहीं करना चाहिए, किन्तु जैसा कि शंकर ने किया है) 'निर्हेतुक विनाश' के सिद्धान्त का आक्षेप तो सामान्यता बौद्ध दर्शन पर और विशेषतया 'सर्वास्तिवाद' पर किन्नी भी प्रकार किया ही नहीं जा सकता, ऐसा हमारा विनम्र अभिप्राय है। और चाहे जिन बातों में उत्तरकालीन बौद्ध आचार्य अपने शास्ता से दूर चले गये हों (और वे बहुत बातों में दूर गए हैं) किन्तु एक बात का तो उन सब ने ही ध्यान रक्खा है। 'ये धम्मा हेतुप्यभवा तेम हेतु तवागतो आह। तेस च यो निरोधो। एवं वादी महासमणो'। बुद्ध-शानन की इन आधारभूत मान्यता का सब ने अनुगमन किया है। इसीलिए तो सबका अपलाप करने वाले भदन्त नागार्जुन को भी 'नाप्यहेतुत' (अ-हेतु ने नहीं) कहना पड़ा। (अन्यथा वे अपनी कारिकाओं में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के शास्ता की वन्दना न कर किन्नी 'अधिच्च समुत्पाद' के

आचार्य की वन्दना करने वाले होते ।) । तो फिर विवश होकर यही कहना पड़ता है कि आचार्य शकर ने यहा सर्वास्तिवाद के मूल सिद्धान्त को नहीं समझा है और उसे एक ऐसा गलत रूप प्रदान किया है जो उसका नहीं है । जापानी बौद्ध विद्वान् यामाकामी सोजन ने यहा शकर को एक गम्भीर गलत प्रस्तुतीकरण का अपराधी बताया है । ये कड़े शब्द हैं^१ । आचार्य श्रीपाद कृष्ण वेलवलकर ने यह कह कर कि सम्भवतः शकर अपने मस्तिष्क में किसी अज्ञात बौद्ध सिद्धान्त को रखकर ऐसा कहने में प्रवृत्त हुए हैं^२, शकर की स्थिति को सुधारने अथवा बिगाड़ने का प्रयत्न किया है जो हमारी समझ में उनका श्रद्धामात्र विजृम्भण ही है, जिसके अनुगामी हम नहीं बन सकते । हमारी दृष्टि तो इसी में अच्छी तरह प्रकटित होती है कि 'सर्वे सर्वं न जानाति सर्वज्ञो नास्ति कश्चन' । स्वयं भगवान् शकर भी इसे अश्रद्धा का प्रकाशन नहीं समझेंगे, ऐसा हमें विश्वास है । स्वयं 'सर्वज्ञ' महामुनि कपिल के विषय में शकर ने कहा था कि उनकी सिद्धि सापेक्ष थी^३ । शकर का ज्ञान भी सापेक्ष था । उसमें गलती हो जाना सम्भव था और ऐसा ही हुआ भी है । अस्तु, हम आगे बढ़ते हैं । दूसरा कारण, जिससे अविद्यादि के निरोध की सम्भवता असिद्ध हो जाती है शकर के मतानुसार यह है कि यदि सम्यक् ज्ञान को स्वयं उत्पन्न हुआ मानें तो मोक्ष-मार्ग के उपदेश की ही व्यर्थता उपपादित हो जाती है 'उत्तरस्मिन्स्तु मार्गोपदेशानर्थक्यप्रसङ्ग'^४ । इसलिए इन दोनों ही प्रकार

- (१) 'शकर is here guilty of a grave misrepresentation' सोजन 'सिस्टम्स् आव बुद्धिस्टिक थाट', पृष्ठ १६८
- (२) "We rather think that शकराचार्य is thinking of some Buddhist doctrine which holds that निर्वाण or cessation of क्लेश is something which every one is going to achieve one day or the other" ब्रह्मसूत्र, नोट्स, पृष्ठ ८४
- (३) देखिए ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।१ 'शक्यं कपिलादीनां सिद्धानामप्रतिहृत-ज्ञानत्वादिति चेत् ? न । सिद्धेरपि सापेक्षत्वात्' ।
- (४) आश्चर्य है कि आत्मसाक्षात्कार-स्वरूप मोक्ष को स्वयं 'अनुत्पाद्य', 'अविकार्य', 'अप्राप्य', 'असत्कार्य' मानने वाले (ब्रह्मसूत्र भाष्य १।१।४) और निश्चय ही ऐसा होने पर भी साधन-सम्पद् का उत्तक साथ कोई विरोध

से इस दर्शन की असमञ्जसता सिद्ध होती है 'एवमुभयथापि दोषप्रसंगादसमञ्ज-
समिद दर्शनम्'। अब सर्वास्तिवादियों के तृतीय अमस्कृत धर्म 'आकाश' पर आते
हैं। आकाश है सभी दिशाओं में आवरण का अभाव मात्र 'आवरणाभाव-
मात्रमाकाशिति'¹। यह स्थापना कि आकाश 'निर्ऋत्य' अर्थात् अवस्तु स्वरूप
है, ठीक नहीं 'आकाशे चायुक्तो निर्ऋत्यत्वाम्युपगम' ॥ कारण कि जिस
प्रकार 'प्रतिसत्यानिरोध' एव 'अप्रतिसत्यानिरोध' में उन्नी प्रकार आकाश
में भी समान रूप से 'वस्तुत्व प्रतीति' होती है 'प्रतिसत्याऽप्रतिसत्यानिरोध-
योरिव वस्तुत्वप्रतिपत्तेरविशेषात्'। शकर के लिए इतना ही कहना काफी
था, किन्तु श्रुति-प्रामाण्य देने के लोभ का वह यहाँ सवरण नहीं कर सके है।

न देखने वाले शकर भी किस प्रकार बौद्ध निर्वाण के भी उन्नी
प्रकार के स्वरूप प्राप्त होने पर उसने 'मार्गोपदेशानयक्य' के देखने वाले
हुए ! ऐसा करके तो वे निश्चय ही राजा मिलिन्द के द्वारा रखे हुए
उस पूर्वपक्ष को ही अपने पूर्ण रूप में रखने में समर्थ हुए हैं, जिसकी अभि-
ज्ञता नागसेन जैसे प्राचीन स्वविरवाद-परम्परा के आचार्य तक को थी।
अविरुद्ध होने पर भी विरुद्धत्व क्यों कल्पित किया जाता है, हे महा-
वेदान्तिन् ! देखिए भदन्त नागसेन आपसे ७०० वर्ष पूर्व आपके ही
मन्तव्य को स्पष्ट करते हैं 'निव्वान महाराज अकम्मजं अहेतुजं
अनुतुजं । मा भन्ते नागसेन जिनवचन मइखेहि, मा अजानित्वा
पइह व्याकरोहीति । । अनेक सतेहि पन भन्ते नागसेन कारणेहि
भगवता सायकानं निव्वानत्त सच्छिकिरियाय मग्गो अपसत्तो । अय
च पन त्वं एव वदेसि अहेतुजं निव्वानं ति । एवमेव सो
महाराज सक्का निव्वानत्त सच्छिकिरियाय मग्गो अवत्तातुं न सक्का
निव्वानत्त उप्पादाय हेतु दस्सेतु. .. असंखतं निव्वान, न केहिचि कत ।
निव्वान महाराज न दत्तत्वं उप्पन्न ति वा अनुप्पन ति वा, उप्पादनियं
नि वा, अनीन, ति वा, अनागतं ति वा, पच्चुप्पनं ति वा, चक्षुविज्जोय्यं
ति वा, तोतविज्जोय्यं ति वा ... काय-विज्जोय्य ति वा ।'
मिलिन्द पञ्चो, मेण्डक पञ्चो, पृष्ठ २६४-२६५—(दम्भई विद्वद्विद्यालय
का नम्करण); एक अन्य दृष्टि से बौद्ध परित्यक्ति के समर्थन के लिए
देखिए तोजन : 'सित्तम्त आँव दुद्धिस्सिक पाँट', पृष्ठ १६८

(१) मिलाइये, तत्राकाशमनावृत्ति । अभिधर्म कोश १।५

बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान के प्रसंग में यह प्रथम ही अवसर है जब कि शकर ने श्रुति को उद्धृत किया है और इसके बाद उन्होंने एक बार भी श्रुति का उद्धरण नहीं किया, जब तक कि बौद्ध दर्शन का प्रत्याख्यान समाप्त न कर दिया। यह मौन सुप्रयुक्त ही है। 'आकाश' के विषय में तो वह यह कहना नहीं भूले हैं कि 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' (आत्मन आकाश सम्भूत । (तैत्तिरीय २।१) अत आकाश का वस्तुत्व प्रसिद्ध है। किन्तु आत्मा के 'वस्तुत्व' में क्या प्रमाण ? जिस श्रुति का उद्धरण करते हो, उसका क्या प्रमाण ? हे वेदान्तिन् ! यह तो तुम्हारा सब ज्ञान 'श्रद्धावन्तो' में ही शोभा देता है 'श्रद्धावानेषु शोभते'। 'वयं तु युक्तिं प्रार्थयामहे'। हम तो युक्ति की ही आपसे प्रार्थना करते हैं और उसी की आप से आशा रखते हैं"। ऐसा यदि कोई बौद्ध तार्किक (जो सम्भवतः शकर के लिए 'कुतार्किक' ही होगा) शकर से कह बैठे, तो शकर उसकी सम्भावना भी बड़ी अच्छी तरह पहले से ही समझ लेते हैं और प्रतिवादिभयकर निर्मम 'युक्तिशरण' का रूप धारण कर कहते हैं 'विप्रतिपन्नान् प्रति तु शब्दगुणानुमेयत्व वक्तव्य, गन्धादीना गुणाना पृथिव्यादिवस्त्वाश्रयत्वदर्शनात्' अर्थात् श्रुति-प्रामाण्य में जिनकी श्रद्धा नहीं है, उनको जानना चाहिए कि जिस प्रकार गन्धादि गुणों की स्थिति और आश्रयत्व पृथिवी आदि वस्तुसत् पदार्थों में ही देखा जाता है, उसी प्रकार हम अनुमान कर सकते हैं कि शब्दगुण का आश्रय रूप आकाश भी वस्तुसत् ही होना चाहिए। फिर आचार्य शकर का तर्क यह है कि सर्वास्तिवादियों के मतानुसार आकाश 'आवरणाभाव मात्र' है, किन्तु यदि एक आवरण हमें कोई उपलब्ध हो जाय जैसा कि घटाकाश आदि में वह उपलब्ध होता है, तो हमें आकाश में विभाग मानने पड़ते हैं और विभाग एक वस्तुस्वरूप पदार्थ में ही सम्भव है, अत आकाश वस्तु स्वरूप है। इसको यो समझना चाहिए कि जैसे मान लें किसी कमरे में घड़े का अभाव है तो यदि कोई वहाँ एक घड़ा ले आए तो उस कमरे में घटाभाव दूर होता है। इस प्रकार जिस किसी वस्तु का अभाव है, उसको यदि कहीं से ले आया जाय, तो स्वभावतः ही उसका अभाव समाप्त होता है। अब आकाश आवरण का अभाव है, यदि आवरण को कोई कहीं से ले आवे तो निश्चय ही आकाश का भी अभाव होता है। अब मान लें किसी कमरे में अब तक घट नहीं था, किन्तु अभी कोई वहाँ घट ले आवे तो घटाभाव उस कमरे से दूर होता है, किन्तु सर्वत्र ही दूर नहीं होता। ऐसा क्यों ? इसीलिए कि आकाश भागों में विभाज्य है। भागों में विभाजित कोई वस्तुस्वरूप पदार्थ ही हो

सकता है, अभाव स्वरूप नहीं। शंकर ने एक चिडिया का उदाहरण दिया है। एक चिडिया उड़ती है। वह आकाश में उड़ती हुई चली जाती है। आकाश में जब वह उड़ती है तो कुछ तो आवरण वह करती ही है। किन्तु तुम कहते हो कि आकाश आवरण का अभाव है और यह चिडिया करती है आवरण की उपस्थिति। तो यदि एक दूसरी चिडिया आकाश में उड़ना चाहे तो उसे कहा उड़ाओगे, जब तक कि यह न मानो कि अभावों में भी उनके अनुयोगों के अनुसार विभेद होता है अर्थात् एक बृहत्तर आकाश में, जो अनावृत है, यदि एक दिशा भी आवृत हो जाती है तो उससे वह सारा आकाश ही आवृत नहीं हो जाता (जैसा कि उसके 'आवरणभाव मात्र' होने पर उसे मानना पड़ेगा) किन्तु उसमें अभावों की भी सीमाओं और विस्तारों (अनुयोगों) के अनुसार विभागीकरण मानने पड़ते हैं (तभी तो एक दूसरी चिडिया का उड़ना सम्भव हो सकता है) और जहाँ अभावों के भी विभेद की बात है, वहाँ तो वस्तुभूत ही आकाश को मानना पड़ेगा। नहीं जानते कि कहाँ तक शंकर के सूक्ष्म तर्कों को समझाने में हम समर्थ हुए हैं। मूल से ही कठिनाता का पता लगा सकते हैं 'अपि चावरणभावमात्रमाकाशमिच्छतामेकस्मिन्सुपर्णे पतत्यावरणस्य विद्यमानत्वात् सुपर्णान्तरस्योत्पित्ततोऽनकाशत्वप्रसंगः । येनावरणाभावो पतिष्यतीति चेत् । येनावरणाभावो विशेष्यते तत्तर्हि वस्तुभूतमेवाकाशस्यात् नावरणभावमात्रम्' । फिर शंकर स्वयं बौद्धों के क्षेत्र में ही घुसकर उन्हें स्मरण कराते हैं कि वे अपनी तर्कपरम्पराओं में अपने ही शास्त्रों के मार्ग से कितने पथभ्रष्ट होगये हैं। स्वयं उनके धार्मिक ग्रन्थ में (द्रष्टव्य अनिघर्म कोश व्याख्या, पृष्ठ १६) वायु को आकाश पर प्रतिष्ठित बताया गया है^१। यदि आकाश को वहाँ वस्तुभूत ही नहीं माना गया होता तो ऐसी कोई बात कैसे कही जा सकती थी? 'तदाकाशस्यावस्तुत्वे न समञ्जसं न्यात्'। अतः आकाश अवस्तु है, ऐसा कहना ठीक नहीं। 'तस्मादप्युक्तमाकाशस्यावस्तुत्वम्'। पुनः यदि सब से अन्त में यह कहा जाय कि उपर्युक्त तीनों 'अनवृत्त घर्मे'

- (१) शंकर का यह कहना न केवल सर्वास्तिवाद-परम्परा के लिए ही किन्तु स्वविरवाद-परम्परा के लिए भी ठीक है, मिलाइए 'भन्ते नागसेन तुम्हे भणय—अयं महापठवी उदके पतिद्विता, उदकं याते पतिद्वितं, वातो आकासे पतिद्वितोति।' मिलिन्द पञ्चो, विमतिच्छेदनपञ्चो, पृष्ठ ७१ (बन्धुई यूनीवर्सिटी का संस्करण)

बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान के प्रसंग में यह प्रथम ही अवसर है जब कि शकर ने श्रुति को उद्धृत किया है और इसके बाद उन्होंने एक बार भी श्रुति का उद्धरण नहीं किया, जब तक कि बौद्ध दर्शन का प्रत्याख्यान समाप्त न कर दिया। यह मौन सुप्रयुक्त ही है। 'आकाश' के विषय में तो वह यह कहना नहीं भूले है कि 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' (आत्मन आकाश सम्भूत । (तैत्तिरीय २।१) अत आकाश का वस्तुत्व प्रसिद्ध है। किन्तु आत्मा के 'वस्तुत्व' में क्या प्रमाण ? जिस श्रुति का उद्धरण करते हो, उसका क्या प्रमाण ? हे वेदान्तिन् । यह तो तुम्हारा सब ज्ञान 'श्रद्धावन्तो' में ही शोभा देता है 'श्रद्धाघानेषु शोभते' । 'वयं तु युक्ति प्रार्थयामहे' । हम तो युक्ति की ही आपसे प्रार्थना करते हैं और उसी की आप से आशा रखते हैं" । ऐसा यदि कोई बौद्ध तार्किक (जो सम्भवतः शकर के लिए 'कुतार्किक' ही होगा) शकर से कह बैठे, तो शकर उसकी सम्भावना भी बड़ी अच्छी तरह पहले से ही समझ लेते हैं और प्रतिवादिभयकर निर्मम 'युक्तिशरण' का रूप धारण कर कहते हैं 'विप्रतिपन्नान् प्रति तु शब्दगुणानुमेयत्व वक्तव्य, गन्धादीना गुणानां पृथिव्यादिवस्त्वाश्रयत्वदर्शनात्' अर्थात् श्रुति-प्रामाण्य में जिनकी श्रद्धा नहीं है, उनको जानना चाहिए कि जिस प्रकार गन्धादि गुणों की स्थिति और आश्रयत्व पृथिवी आदि वस्तुसत् पदार्थों में ही देखा जाता है, उसी प्रकार हम अनुमान कर सकते हैं कि शब्दगुण का आश्रय रूप आकाश भी वस्तुसत् ही होना चाहिए। फिर आचार्य शकर का तर्क यह है कि सर्वास्तिवादियों के मतानुसार आकाश 'आवरणभाव मात्र' है, किन्तु यदि एक आवरण हमें कोई उपलब्ध हो जाय जैसा कि घटाकाश आदि में वह उपलब्ध होता है, तो हमें आकाश में विभाग मानने पड़ते हैं और विभाग एक वस्तुस्वरूप पदार्थ में ही सम्भव है, अत आकाश वस्तु स्वरूप है। इसको यो समझना चाहिए कि जैसे मान ले किसी कमरे में घड़े का अभाव है तो यदि कोई वहाँ एक घड़ा ले आए तो उस कमरे में घटाभाव दूर होता है। इस प्रकार जिस किसी वस्तु का अभाव है, उसको यदि कहीं से ले आया जाय, तो स्वभावतः ही उसका अभाव समाप्त होता है। अब आकाश आवरण का अभाव है, यदि आवरण को कोई कहीं से ले आवे तो निश्चय ही आकाश का भी अभाव होता है। अब मान लें किसी कमरे में अब तक घट नहीं था, किन्तु अभी कोई वहाँ घट ले आवे तो घटाभाव उस कमरे से दूर होता है, किन्तु सर्वत्र ही दूर नहीं होता। ऐसा क्यों ? इसीलिए कि आकाश भागों में विभाज्य है। भागों में विभाजित कोई वस्तुस्वरूप पदार्थ ही हो

सकता है, अभाव स्वरूप नहीं। शंकर ने एक चिडिया का उदाहरण दिया है। एक चिडिया उड़ती है। वह आकाश में उड़ती हुई चली जाती है। आकाश में जब वह उड़ती है तो कुछ तो आवरण वह करती ही है। किन्तु तुम कहते हो कि आकाश आवरण का अभाव है और यह चिडिया करती है आवरण की उपस्थिति। तो यदि एक दूसरी चिडिया आकाश में उड़ना चाहे तो उसे कहा उड़ाओगे, जब तक कि यह न माने कि अभावों में भी उनके अनुयोगों के अनुसार विभेद होता है अर्थात् एक बृहत्तर आकाश में, जो अनावृत है, यदि एक दिशा भी आवृत हो जाती है तो उससे वह सारा आकाश ही आवृत नहीं हो जाता (जैसा कि उसके 'आवरणाभावमात्र' होने पर उसे मानना पड़ेगा) किन्तु उसमें अभावों की भी सीमाओं और विस्तारों (अनुरणों) के अनुसार विभागीकरण मानने पड़ते हैं (तभी तो एक दूसरी चिडिया का उड़ना सम्भव हो सकता है) और जहाँ अभावों के भी विभेद की बात है, वहाँ तो वस्तुभूत ही आकाश को मानना पड़ेगा। नहीं जानते कि कहाँ तक शंकर के सूक्ष्म तर्कों को समझाने में हम समर्थ हुए हैं। मूल से ही कठिनाता का पता लगा सकते हैं 'अपि चावरणाभावमात्रमाकाशमिच्छतामेकस्मिन्पुणं पतत्यावरणस्य विद्यमानत्वात् सुपुणान्तरस्योत्पित्ततोऽनकाशत्वप्रसङ्गः । यनावरणाभावतश्च पतिष्यतीति चेत् । येनावरणाभावो विशेष्यते तत्तर्हि वस्तुभूतमेवाकाशस्यात् नावरणाभावमात्रम्'। फिर शंकर स्वयं बौद्धों के क्षेत्र में ही घुसकर उन्हें स्मरण कराते हैं कि वे अपनी तर्कपरम्पराओं में अपने ही शास्त्रों के मार्गों से कितने पथभ्रष्ट होगये हैं। स्वयं उनके धार्मिक ग्रन्थ में (द्रष्टव्य अनिघर्म कोश व्याख्या, पृष्ठ १६) वायु को आकाश पर प्रतिष्ठित बताया गया है^१। यदि आकाश को वहाँ वस्तुभूत ही नहीं माना गया होता तो ऐनी कोई बात कैसे कही जा सकती थी? 'तदाकाशस्यावस्तुत्वे न समञ्जस स्यात्'। अतः आकाश अवस्तु है, ऐसा कहना ठीक नहीं। 'तस्मादप्युक्तमाकाशस्यावस्तुत्वम्'। पुनः यदि सब से अन्त में यह कहा जाय कि उपर्युक्त तीनों 'असंगृह्यत धर्म'

- (१) शंकर का यह कहना न केवल सर्ववर्तिवाद-परम्परा के लिए ही किन्तु स्वविरवाद-परम्परा के लिए भी ठीक है, मिलाइए 'भग्नं नागसेनं तुम्हे भणय—अयं महापठवी उदके पतिष्ठिता, उदके याते पतिष्ठित, वातो आकासे पतिष्ठितोति।' मिलिन्द पञ्चो, विमतिच्छेदनपञ्चो, पृष्ठ ७१ (चम्बई यूनीवर्सिटी का संस्करण)

को ही वे क्षणिक बताने के पक्षपाती हैं। इस विषय में उनके विभिन्न आचार्यों के मत हमने 'अभिधर्म कोश' के अनुसार वहाँ उद्धृत किए हैं। निश्चय ही सर्वास्तिवादियों ने तो भगवान् बुद्ध के वचनों के उदाहरण देकर इस बात की स्थापना की है कि वस्तुओं के तीन मार्ग (अध्वान) होने ही चाहिए, अर्थात्, अतीत, वर्तमान और अनागत^१। इसमें सन्देह नहीं कि वे भी अन्य बौद्ध दार्शनिकों की तरह क्षणिकवादी हैं, किन्तु उनके क्षणिकवाद का केवल तात्पर्य यही है कि कारण कभी विनष्ट नहीं होता किन्तु केवल अपना नाम परिवर्तित कर देता है जब वह कार्य रूप में परिणत होता है और अवस्थान्तर होने से एक परिवर्तित स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। मिट्टी अपनी अवस्था को छोड़कर घड़ा बन जाती है और इस अवस्था में केवल 'नाम' मिट्टी 'नाम' घड़ा हो जाता है, मिट्टी का तो क्षणिकत्व उपपन्न नहीं होता^२। जापानी पंडित यामाकामी सोजन का कथन है कि शकर ने जिस सिद्धान्त को उन पर आरोपित किया है वह उन्हें (सर्वास्तिवादियों को) मालूम था और उस से उन्होंने पहले ही अपने दर्शन की रक्षा कर ली थी। यह सम्भव हो सकता है कि शकर की सूचना का स्रोत एक ऐसा सर्वास्तिवादियों का सम्प्रदाय रहा हो (जिसको सर्वास्तिवादियों ने अपना कभी स्वीकार नहीं किया) जिसके आधार पर वस्तुओं की क्षणिकता के सिद्धान्त का आरोप वे सर्वास्तिवादियों पर कर सकें। यह शकर की स्थिति का एक स्पष्टीकरण हो सकता है। फिर क्षणिकवाद तो बौद्धों के सभी सम्प्रदायों का एक सामान्य सिद्धान्त है, अतः उसके प्रत्याख्यान में जब कोई (ब्रह्मसूत्रकार या शकर) प्रवृत्त होता है, तो वह अपने को निश्चय ही सर्वास्तिवादियों तक ही सीमित नहीं रख सकता। यही सम्भवतः शकर के 'वैनाशिक' शब्द के इस प्रसंग में प्रयोग का रहस्य है और इसी से उनके 'क्षणिकवाद' के व्याख्यान और प्रत्याख्यान की सगति भी लग जाती है। डा० श्रीपाद कृष्ण वेलवलकर ने कहा है कि शकर तो सर्वप्रथम ब्रह्मसूत्रों का भाष्य ही कर रहे हैं और ब्रह्मसूत्रों की रचना के समय उपर्युक्त सर्वास्तिवादियों के

(१) सर्वास्तिवादियों के द्वारा एतद्विषयक बुद्ध-वचनों के उदाहरणों के लिए देखिए चौथे प्रकरण का उत्तरार्द्ध।

(२) निवृद्धे चेत् फलं हेतौ हेतोः संक्रमणं भवेत् । पूर्वजातस्य हेतोश्च पुनर्जन्म प्रसज्यते । सोजन : सिस्टम्स आफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ १४०, पद सकेत १ में उद्धृत।

सिद्धान्त (कि एक व्यक्ति या वस्तु की अवस्थाएँ ही परिवर्तित होती हैं जब कि उनका अस्तित्व शाश्वत रहता है) का प्रादुर्भाव ही नहीं हुआ था, अतः शंकर, जिनको ब्रह्मसूत्रकार के मन्तव्य का ही सर्वप्रथम अनुवर्तन करना था, उस मार्ग से विभिन्न नहीं जा सकते थे^१ । यदि ऐसी बात है तो ठीक है । परन्तु निश्चित ऐतिहासिक प्रमाण के अभाव में ऐसा कहना साहसिक ही है । किन्तु यदि इसी स्थिति को हम स्वीकार कर लें तो फिर ब्रह्मसूत्रों में निर्दिष्ट और शंकराचार्य के द्वारा व्याख्यात सर्वास्तिवादी प्रत्याख्यानों का हमें ऐतिहासिक रूप से बौद्ध सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय पर ही आरोप करने का क्या अधिकार है ? ऐसा करके क्या हम उसके वास्तविक स्वरूप के विषय में भ्रान्ति ही नहीं फैलाते ? या तो ब्रह्मसूत्र वास्तविक ऐतिहासिक बौद्ध दार्शनिक सम्प्रदायों के सिद्धान्तों को ठीक प्रस्तुत नहीं करते या फिर शंकर को बौद्ध दर्शन के मौलिक विचारों से अनभिज्ञ होना ही चाहिए । हम दोनों ही ओर तर्कों को अपने पक्ष में नहीं ले जा सकते । ये सब प्रश्न विचारणीय हैं । अब हम शंकर के द्वारा बौद्धों के इस सिद्धान्त पर किए हुए प्रत्याख्यान पर आते हैं कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है । शंकर का कथन है कि जगत् का कोई स्थिर कारण न मानने के कारण वैनाशिक लोग 'असत्' से 'सत्' की उत्पत्ति दिखाते हैं । वैनाशिक कहते हैं कि जो बीज विनष्ट हो गया उसी से अकुर की उत्पत्ति होती है, इसी प्रकार विनष्ट दूध से दधि की तथा विनष्ट मिट्टी से घड़े की उत्पत्ति वे कहते हैं । शंकर कहते हैं कि यदि 'कूटस्थ' कारण से ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है तब तो फिर कोई विशेष ही नहीं रहता और

-
- (१) सोजन के मत की अनुपयुक्तता और अपूर्णता दिखाते हुए वे लिखते हैं—
 "He (सोजन) conveniently ignores that Shankar is merely expounding the ब्रह्मसूत्रs.....It must, therefore, be assumed that the doctrine that 'the place of a thing or person changes every moment while its substratum is eternal and permanent' is a later development within the school and not the original doctrine as known to the author of the ब्रह्मसूत्रs" ब्रह्मसूत्र भाष्य—नोट्स, पृष्ठ ८७; सोजन का मत अधिक बूढ़ बुनियादों पर स्थित है ।

प्रत्येक वस्तु से प्रत्येक वस्तु उत्पन्न हो जानी चाहिए । 'कूटस्थाच्चेत् कारणात् कार्य-मुत्पद्येताविशेषात्सर्वं सर्वत उत्पद्येत' । किन्तु यह होता नहीं । लोक में ऐसा कहीं देखा जाता नहीं, अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि अभाव से 'भाव उत्पन्न होता तब तो फिर शशविषाण आदि से भी अकुर उत्पन्न होने लगते । किस प्रकार ? हम मानते हैं कि विशेष कारणों से ही विशेष कार्यों की उत्पत्ति होती है । अब जब बीज दग्ध होता है तो उसका अभाव होता है और इस अभाव तथा शश-विषाण के अभाव में कोई विशेषता नहीं है, अतः जब कोई विशेषता ही नहीं है और असत् से सत् की उत्पत्ति मानने के कारण तुम विशेष कारणों से विशेष कार्यों की उत्पत्ति भी नहीं मानने को मजबूर हो, तब तो फिर 'असत्' बीज को कोई भी वस्तु उत्पन्न कर देनी चाहिए । बीज अकुर ही उत्पन्न क्यों करे ? दूध दही ही उत्पन्न क्यों करे ? मिट्टी घड़ा ही उत्पन्न क्यों करे ? जब मिट्टी नष्ट होकर घड़ा बन रही है तो वहा घड़े का भी पहले तो अभाव ही है और ऐसे ही अभाव है शश-विषाण का भी । अतः दोनों अभाव समान हैं, तो फिर शश-विषाण उत्पन्न न होकर घड़े की ही उत्पत्ति क्यों होती है ? फिर यदि तुम यह मानने लगो कि अभाव का भी कोई विशेष होता है, जिस प्रकार कि नीलापन कमल में, तब तो फिर यह अभाव को ही भाव देना हो गया, कमल आदि के समान 'विशेषत्वादेवाभावस्य भावत्वमुत्पलादिवत्प्रसज्येत' । प्रत्येक वस्तु 'सत्' रूप में ही अवस्थित है और उसी रूप में दिखाई भी देती है, किन्तु यदि असत् से वह उत्पन्न हुई होती तब तो उसकी प्रतीति 'असत्' के रूप में ही होनी चाहिए थी, किन्तु ऐसी नहीं होती, अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति सम्भव नहीं । अपने-अपने रूप में प्रत्येक वस्तु यहा भावमय ही तो दिखाई देती है, किन्तु यदि अभाव से वह उत्पन्न हुई होती तो उसे अभावान्वित रूप में ही दिखाई देना चाहिए था, किन्तु ऐसा दिखाई कब देता है ? अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति मानना युक्तियुक्त नहीं है । 'असत्' शशविषाणादि से सत् की उत्पत्ति कहीं नहीं देखी गई, सुवर्णादि सत् पदार्थों से ही सत् की उत्पत्ति देखी जाती है, अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति मानना ठीक सिद्धान्त नहीं है । 'असद्भ्यः शशविषाणादिभ्यः सदुत्पत्त्यदर्शनात्सद्भ्यश्च सुवर्णादिभ्यः सदुत्पत्तिदर्शनादनुपपन्नोऽयमभावाद्भावोत्पत्त्यभ्युपगमः' । फिर शकर सर्वास्तित्ववादियों की परस्परविरुद्धता पर भी आक्षेप करते हुए कहते हैं कि ये बौद्ध एक तरफ तो परमाणुवादी हैं अर्थात् यह मानते हैं कि चतुर्विध कारणवाद से चित्त और चैत उत्पन्न होते हैं और परमाणुओं

से समुदाय उत्पन्न होता है तो फिर उसी के साथ ये इस प्रकार कैसे मान सकते हैं कि अभाव से भाव उत्पन्न होता है। इन वैनाशिकों ने तो लोक को ही व्याकुल कर रखा है। 'वैनाशिकै सर्वो लोक आकुलीक्रियते'^१। विनोद-मिश्रित व्यंग के रूप में हमें शंकर के इस कथन को लेना चाहिए। इससे यह भी प्रकट होता है कि बौद्ध धर्म उस समय जीवित रूप में विद्यमान था। अभाव से भाव की उत्पत्ति होने के विरुद्ध एक और कारण दे कर भगवान् शंकर सर्वास्तिवादियों के प्रकरण को समाप्त करते हैं। यह कारण इस प्रकार है— यदि अभाव से भाव की उत्पत्ति हो जाती तो उदासीन रूप से अकर्मण्य होकर बैठने वाले आदमियों को भी इष्टमिद्धि होनी चाहिए थी क्योंकि अभाव तो सर्वत्र ही सुलभ है। चुपचाप बिना काम किए बैठे रहना किसे अच्छा नहीं लगता। कुम्हार को क्या जरूरत है कि चाक चलाए, वर्तन (भाव) तो वैसे ही अभाव से बन जायेंगे, बौद्धों ने जो सिखाया है ! इसलिए अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यही पर सर्वास्तिवादियों का खण्डन समाप्त होता है। हमने विस्तार से सर्वास्तिवाद के विरुद्ध शंकर ने जितने तर्क दिए हैं उनका निरूपण कर दिया है। संक्षेप में फिर से उन्हें यहाँ रख देना अनावश्यक न होगा।

शंकर के द्वारा सर्वास्तिवाद का खण्डन

- (१) अणुहेतुक भूत-भौतिक सघात तथा स्कन्वहेतुक पञ्चस्कन्धी सघात, यह दोनों प्रकार का समुदाय असम्भव है, क्योंकि कोई स्थिर, चेतन भोक्ता या शानन-कर्ता नहीं है।
- (२) 'प्रतीत्यसमुत्पाद' उत्पत्ति मात्र की व्याख्या कर सकता है, सघात की सगति नहीं लगा सकता, भोक्ता के अभाव होने के कारण।
- (३) क्षणिकवाद के मानने पर प्रतीत्यसमुत्पाद उत्पत्ति की भी सगति नहीं लगा सकता। क्षणिकवाद अनेक प्रकार से असिद्ध सिद्धान्त है।
- (४) प्रतिसत्त्वा निरोध और अप्रतिसत्त्वा निरोध असम्भव है, क्योंकि वे न 'मन्तान गोचर' हैं, न 'भावगोचर'।

(१) शंकर की खोज स्वाभाविक है। हरिवर्मा का 'सत्यसिद्धि शास्त्र' (अथ संस्कृत में अप्राप्त) सर्वधर्मशून्यता का निरूपण करता है, और अन्य सर्वास्तिवादी परमाणुवादी हैं। आज भी यह सवाल है कि हरिवर्मा को सर्वास्तिवादियों में रखा जाय या शून्यवादियों में। वे एक भी नहीं हैं और उभय हैं। ऐसी विचित्रता है।

- (५) अविद्यादि का निरोध भी असम्भव है। क्योंकि सम्यक् ज्ञान से उत्पन्न होने पर 'निर्हेतुक विनाश' तथा स्वयमेव उत्पन्न होने पर मार्गोपदेश की अनर्थकता निष्पन्न होती है।
- (६) आकाश का निरूपाख्यत्व सम्भव नहीं है, क्योंकि आकाश वस्तुभूत है। एक ही साथ आकाश निरूपाख्य, अवस्तु और नित्य नहीं हो सकता, क्योंकि अवस्तु का नित्यत्व या अनित्यत्व नहीं हुआ करता।
- (७) मानसिक अनुभव (अनुस्मृति) के तथ्य के विरुद्ध जाने के कारण क्षणिकवाद अत्यन्त गलत सिद्धान्त है। क्षणिकवाद में कोई उपपत्ति नहीं है।
- (८) असत् से सत् की सत्पत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि (१) स्थिर-स्वभाव पदार्थों में ही परिवर्तन सम्भव है (२) भाव से ही सब कुछ सुलभ है, अभाव से नहीं।

अब हम शंकर के विज्ञानवाद सम्बन्धी प्रत्याख्यानो पर आते हैं, जो ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।२८-३२ में मिलते हैं। उपर्युक्त सूत्रों पर भाष्य करते हुए आचार्य शंकर ने छह पूर्वपक्ष उठाए हैं जिनका शंकर और बौद्ध विज्ञानवाद उत्तर उन्होंने दिया है तथा चार स्वतन्त्र तर्क दिए हैं। इस प्रकार कुल दस तर्क भगवान् शंकर ने बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध उपर्युक्त सूत्रों के भाष्य में दिए हैं, जिनका अब हमें क्रमशः विश्लेषण करना है।

(१) विज्ञानवादी बौद्ध कहता है कि विज्ञान से व्यतिरिक्त बाह्य अर्थ नहीं है। 'न विज्ञानव्यतिरिक्तो बाह्योऽर्थोऽस्तीति'। शंकर इसका प्रत्याख्यान करते हुए कहते हैं कि बाह्य अर्थ का अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसकी उपलब्धि हमें होती है 'उपलब्धे'। बाह्य पदार्थ हमें अपने भीतर स्थित विचारों के अनुरूप ही दिखाई पड़ते हैं और हम यह अनुभव करते हैं कि यह घड़ा है, यह स्तम्भ है, आदि। जो वस्तु उपलब्धमान है उसका अभाव नहीं हो सकता। खाना खाते हुए भी कोई कहे कि मैं खाना नहीं खा रहा हूँ, इसी प्रकार यदि इन्द्रिय-सन्निकर्ष से बाह्य पदार्थों को देखता हुआ भी कोई कहे कि 'मैं नहीं देखता हूँ' तो क्या उसका मुह पकड़ा जाता है? वास्तव में बात तो यही रहेगी कि जिसकी उपलब्धि होती है, वह अभाव नहीं हो सकता। 'नाभाव उपलब्धे'। किन्तु विज्ञानवादी आकर कह सकता है 'मैं' कब यह कहता हूँ कि मैं वस्तु को नहीं देखता। मैं तो केवल यही कहता हूँ कि उपलब्धि से व्यतिरिक्त 'मैं' कुछ उपलब्ध नहीं करता'। वच्चे को जैसे फटकारते हुए आचार्य

शकर विज्ञानवादी के कान पकड़ते हुए, कुछ उसके प्रति मुसकराते हुए (मेरे जैसे ही तो बोल रहा है !) कहते हैं 'अच्छा वच्चे !' कहे जाओ, तुम्हारे मुह पर लगाम तो है ही नहीं' 'वादमेव अवीपि निरकुशत्वात्ते तुण्डस्य' । उसके तर्कों को लेते हुए उत्तर देते हैं कि सभी मनुष्य इसी प्रकार की उपलब्धि करते हैं कि स्तम्भ आदि वाह्य पदार्थ विषय रूप से स्थित हैं । कोई इस प्रकार अनुभव नहीं करता कि वाह्य पदार्थ ही स्वयं उपलब्धि हैं । सभी मनुष्य वाह्य पदार्थों को उपलब्धि के विषय रूप में देखते हैं, इसमें प्रमाण यह है कि जो वाह्य पदार्थों की सत्ता स्वीकार नहीं करते वे भी उसकी सत्ता को स्वीकार करने वाले ही ठहरते हैं । किस प्रकार ? तुम कहते हो कि भीतर अवस्थित ज्ञेय ही बाहर स्थित जैसा भासता है । 'अन्तर्ज्ञेय रूप तद्वहिवत् अवभासत इति' । किन्तु इस कथन में ही तो तुम वाह्य पदार्थों की सत्ता स्वीकार करते हो । 'बाहर जैसा' ('वहिवद्') तुम क्यों कहते हो ? जब बाहर किसी चीज को मानते हो तभी तो ऐसा कहते हो कि मेरा भीतर स्थित विचार बाहर पदार्थ के जैसे भासता है । विष्णुमित्र वन्ध्या पुत्र की तरह भासता है ऐसा तो कोई नहीं कहता । वन्ध्यापुत्र कही हो तब तो कोई कहे ? अतः जब तुम 'बाहर जैसा' कहते हो तो निश्चय ही इसका यही अर्थ होता है कि लोक की अनुभूति के सदृश ही तुम भी वाह्य पदार्थों की उपलब्धि करते हो । इसलिए उपलब्धि होने के कारण वाह्य पदार्थ का अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता । 'न खल्वभावो वाह्यस्पायस्याध्यवसितु शक्यते' ।

(२) विज्ञानवादी तर्क-मूत्र को पकड़ता हुआ फिर कहता है कि अच्छा यदि तुम यह कहते हो कि वाह्य पदार्थ हैं तो फिर यह तो सोचो कि या तो ये परमाणु होने चाहिए या उनके समूह । किन्तु वाह्य पदार्थों यथा स्तम्भादि को घोषित करने वाले विचार तो परमाणुओं का द्योतन नहीं करा सकते, क्योंकि जब हमें स्तम्भादि वाह्य वस्तुओं की उपलब्धि होती है तो इस उपलब्धि को हम परमाणुओं की उपलब्धि पर तो आक्षिप्त नहीं कर सकते और न स्तम्भादि परमाणुओं के समूह ही समझे जा सकते हैं, क्योंकि परमाणुओं से उनका धन्यत्व अथवा अनन्यत्व ही निश्चित रूप में निर्णीत नहीं किया जा सकता । भगवान् शकर इसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि सम्भव और असम्भव को प्रमाण-प्रवृत्ति और अप्रवृत्ति पूर्वक मानना, न कि प्रमाण-प्रवृत्ति और अप्रवृत्ति को सम्भवासम्भवपूर्वक मानना, ठीक अध्यवसाय नहीं है । जो कुछ प्रत्यक्षादि प्रमाणों में से किसी के द्वारा भी उपलब्ध नहीं होता उसी के बारे में

कह सकते हैं कि वह नहीं है, किन्तु यहा तो सभी प्रमाणों से वाह्य पदार्थ उपलब्ध होते हैं, अतः वे हैं ही ।

(३) यहा पहले विज्ञानवादियों के दो तर्क हैं, वाह्यार्थ-निषेध के लिए (१) 'एव जात्यादीन् अपि प्रत्याचक्षीत' अर्थात् पहले तर्क अर्थात् अपने द्वारा परमाणुवाद सम्बन्धी प्रत्याख्यान करने के बाद ही विज्ञानवादी कहते हैं—इसी प्रकार 'जाति' भी नहीं माननी चाहिए । (२) जब हम वस्तुओं को देखते हैं तो हमें 'घट-ज्ञान', 'पट-ज्ञान' ऐसा ज्ञान होता है । चूँकि हर एक विषय के प्रति ऐसा ज्ञान होता है, अतः हमें ज्ञान में ही कुछ विशेष मानना पड़ता है, इसलिए अवश्यम्भावी रूप से यह मानना पड़ता है कि हमारे विज्ञान वस्तुओं के स्वरूप को धारण कर लेते हैं और जब एक बार यह स्वीकार कर लिया कि ज्ञान की विषय से सरूपता है (विषयसारूप्य ज्ञानस्य) तो बाह्य पदार्थों को मानने की कल्पना ही व्यर्थ हो जाती है । भगवान् शकर इन तर्कों का इस प्रकार उत्तर देते हैं (१) ज्ञान के विषय-सारूप्य होने से विषय का नाश नहीं माना जा सकता और इसका कारण यह है कि यदि विषय न हो तो विषय-सारूप्य भी नहीं होता, और विषय उपलब्ध का विषय है । (२) घटज्ञान और पटज्ञान में यह घट और पट रूप विशेषणों में ही भेद है, विशेष्य रूप ज्ञान में नहीं । इसलिए पदार्थ और ज्ञान में भेद है ।

(४) विज्ञानवादी कहता है कि सहोपलम्भ नियम से^१ विषय और विज्ञान में अभेद है । इसलिए पदार्थ का अभाव है । शकर का उत्तर है कि जिस प्रकार पूर्वोक्त घट-ज्ञान और पट-ज्ञान में घट-पट रूप विशेषणों में ही भेद है (देखिए ऊपर तीसरा तर्क) उसी प्रकार यहा भी सहोपलम्भ-नियम विज्ञान और विषय में केवल उपाय और उपेय भाव ही दिखाता है, उन दोनों के अभेद को दिखाने वाला तो वह कभी नहीं है ।

(५) विज्ञानवादी बड़ा महत्त्वपूर्ण तर्क रखते हैं 'स्वप्नादिवच्चेद द्रष्टव्यम्' । अर्थात् जिस प्रकार स्वप्न-माया-मरीचि-उदक—गन्धर्वनगरो के प्रत्यय या विचार हैं जो बिना ही वाह्य अर्थ के रूप में उपस्थित हुए ग्राह्य और ग्राहक आकार वाले होते हैं, उसी प्रकार जागरित अवस्था में भी गोचर होने वाले स्तम्भादि प्रत्ययों वाले होने चाहिए क्योंकि प्रत्ययत्व से तो दोनों ही व्यभिचरित

(१) द्रष्टव्य चतुर्थ प्रकरण में विज्ञानवाद का विवेचन । 'सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियो' ।

नहीं होते 'प्रत्ययत्वाविशेषात्' । 'वैधर्म्यच्च न स्वप्नादिवत्' २।२।२९ इस समग्र सूत्र के भाष्य में भगवान् शंकर ने विज्ञानवादियों की उपर्युक्त मान्यता का खण्डन किया है । भगवान् शंकर कहते हैं कि स्वप्नादि प्रत्ययों के समान जागरित अवस्था के प्रत्यय नहीं हो सकते । इसका कारण यह है कि दोनों में वैधर्म्य है, अर्थात् दोनों के धर्म भिन्न-भिन्न हैं । किस प्रकार ? दो प्रकारों से । (१) स्वप्न में उपलब्ध वस्तु बाधित हो जाती है जब मनुष्य जगता है । वह देखता है कि स्वप्न में जो चीजों देखी थी, वे अब नहीं रही, किन्तु जागरित अवस्था में उपलब्ध वस्तुएँ यथा स्तम्भादि कभी बाधित नहीं होते किसी भी अवस्था में 'कस्याचिदप्यवस्थाया' । अतः प्रथम तो कारण यह है जिससे स्वप्न के पदार्थ जागरित अवस्था के पदार्थों से वैधर्म्य रखते हैं (२) दूसरी बात यह है कि स्वप्न-दर्शन स्मृति का विषय है और जागरित दर्शन में उपलब्धि होती है । स्मृति और उपलब्धि में क्या अन्तर है, इसे हम अपने अनुभव से ही जानते हैं । इसलिए अनुभव का खण्डन कर कुतर्क नहीं करना चाहिए । 'न स्वानुभवाप-लाप प्रज्ञामानिभिर्युक्त कर्तुम्' । इन दो कारणों को देते हुए भगवान् शंकर यह भी कहते हैं कि जब अनुभव के आधार पर विज्ञानवादी जागरित प्रत्ययों की निरालम्बता नहीं दिखा पाते तो वे स्वप्न-प्रत्ययों के साथ उनके साधर्म्य को दिखाकर ऐसा करने का प्रयत्न करते हैं जो इसी बात से पहले ही असिद्ध हो जाता है कि उपर्युक्त दो कारणों से स्वप्न और जागरित प्रत्ययों में वैधर्म्य है । जो जिसका स्वयं का धर्म नहीं है वह दूसरे के साधर्म्य से उसमें कैसे हो सकता है ? 'न च यो यस्य स्वतो धर्मो न सम्भवति सोऽन्यस्य साधर्म्यात् तस्य सम्भ-विष्यति' । इसलिए स्वप्न और जागरित का वैधर्म्य ही है ।

(६) विज्ञानवादी कहते हैं कि 'वासना-वैचित्र्य' के कारण ही प्रत्ययों की विचित्रता होती है और इसके लिए वाह्य पदार्थों की स्थिति आवश्यक नहीं । शंकर कहते हैं कि पदार्थों की उपलब्धि स्वरूप ही नाना प्रकार की वासनाएँ हुआ करती हैं । यदि पदार्थ ही उपलब्ध न हो तो विचित्र प्रकार की वासनाएँ कहाँ से आ जाएँगी ? वासना का अर्थ है सत्कार-विशेष 'वासना नाम सत्कारविशेषा' । सत्कार बिना आश्रयों के नहीं हो सकते 'सत्कारादच नाश्रयमन्तरेणावकल्पन्ते' । तुम्हारी वासना का कोई आश्रय ही नहीं है । 'न च तव वासनाश्रयः कश्चिदस्ति' । अतः बिना पदार्थों के वासना भी सम्भव नहीं है ।

यहाँ तक विज्ञानवादियों की तरफ से पूर्वपक्ष उठाकर उनके मतों का

भगवान् शकर ने प्रत्याख्यान किया है। अब स्वतंत्र रूप से चार तर्क उन्होंने और विज्ञानवाद के विरुद्ध दिए हैं, जिनको भी हम संक्षेप में देख लें।

(७) दो विज्ञान, जो पूर्व और उत्तर काल में उत्पन्न होते हैं और अपना ही अनुभव कर उपक्षीण हो जाते हैं, तो उनमें एक दूसरे के प्रति ग्राह्य-ग्राहक भाव नहीं बन सकता।

(८) यदि यह मान लिया जाय कि विज्ञान ही उपलब्धि का विषय है, विज्ञान के स्वरूप से व्यतिरिक्त किसी ग्राहक के द्वारा, तब तो फिर उस ग्राहक (द्रष्टा) को भी किसी तीसरे का ग्राह्य बनना चाहिए और यह अनवस्था बढ़ती ही जायगी। किन्तु यह साक्षी (अर्थात् ग्राहक या द्रष्टा) तो अपने में ही प्रतिष्ठित होता है और इस सिद्धान्त का प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता 'स्वयसिद्धस्य च साक्षिणोऽप्रत्याख्येयत्वात्'।

(९) शकर ने विज्ञानवादियों के इस सिद्धान्त का यहाँ खण्डन किया है कि विज्ञान दीपक की ज्योति के समान अपने-ही-आप चमकता है और किसी दूसरी वस्तु को उसे जलाने या प्रकाश देने की जरूरत नहीं है। शकर अपने तर्क देते हुए इस निष्कर्ष पर आते हैं कि विज्ञान भी दीपक की तरह ही किसी अन्य की उपलब्धि का विषय होना चाहिए। 'प्रदीपवद्विज्ञानस्यापि व्यतिरिक्तावगम्य-त्वमस्यामि प्रसाधितम्'।

(१०) विज्ञान में क्षणिकत्व का दोष दिखाकर यहाँ (क्षणिकत्वाच्च २।२।३१) भगवान् शकर ने कहा है कि वह वासनाओं का अधिकरण नहीं हो सकता और स्थिर रूप 'आलय-विज्ञान' का मान नहीं सकते। इसलिए क्षण-भगवाद के कारण विज्ञानवाद भी गिर जाता है।

इस प्रकार हमने बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध प्रयुक्त शकर के तर्कों की एक संक्षिप्त विवृति दी। 'सर्वास्तिवाद' और 'विज्ञानवाद' का शकर खण्डन कर चुके। अब उन्हें शून्यवाद पर आना चाहिए, किन्तु उसके खण्डन में आचार्य ने आदर नहीं दिखाया। जब उन्होंने सर्वास्तिवादी और विज्ञानवादी दोनों ही 'वैनाशिक पक्ष' कर दिए, तो फिर अलग से उन्हें शून्यवाद का प्रत्याख्यान करने की क्या जरूरत रही, और फिर कदाचित् शून्यमूत्र भी इसके लिए अधिक अवकाश नहीं देते क्योंकि जो कुछ उन्हें कहना है उसकी पूर्णाहुति वे कर देते हैं केवल इन्हीं एक सूत्र में 'सर्वथानुपपत्तेश्च' (२।२।३२)। शकर कहते हैं कि यह वैनाशिको का सिद्धान्त जैसे-जैसे परीक्षा का विषय बनाया जाता है, वैसे ही वैसे वह बालू के कुए की तरह विदीर्ण होता चला जाता

है। शंकर ने उसमें कोई उपपत्ति नहीं देखी। यह तो सब आचार्य ने ठीक कहा है। किन्तु अन्त में जाकर वे एक ऐसी बात कह जाते हैं जिसे उनके प्रवल समर्थक भी ठीक गले नहीं उतार पाते^१ और जो एक निष्पक्ष समीक्षक को भी जापानी विद्वान् यामाकामी सोजन के उन मत से सहमत होने को विवश करती है जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि शंकर को मौलिक स्रोतों के आधार पर बौद्ध दर्शन के अध्ययन का अवसर कदाचित् नहीं मिला था^२। बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान को समाप्त करते हुए शंकर कहते हैं 'अपि च बाह्यार्थ-विज्ञान-शून्यवाद-अयमितरेतरविरुद्धमुपदिशता सुगतं स्पष्टीकृतमात्मनोऽसम्बद्धप्रलापित्वं, प्रद्वेषो वा प्रजानु, विरुद्धार्थ-प्रतिपत्त्या विमुह्येयुरिमा प्रजा इति। सर्वयाज्यनादरीणोऽयं सुगतसमयं ध्येयस्कार्मरित्यभिप्रायः'। इसमें प्रधानतः चार बातें भगवान् शंकर ने उपस्थित की हैं (१) बुद्ध ने असम्बद्ध प्रलाप किया है, क्योंकि उनके द्वारा उपदिष्ट बाह्यार्थवाद, विज्ञानवाद और शून्यवाद सिद्धान्तों में परस्पर विरोध है (२) प्रजाओं के प्रति बुद्धने विद्वेष दिखाया है (३) प्रजाओं का उन्होंने विमोहन किया है तथा (४) बौद्ध धर्म कल्याण का मार्ग नहीं है। हम बुद्ध और शंकर दोनों की ही प्रतिष्ठा की रक्षा के पक्षपाती हैं। बुद्ध तो 'सम्यक् सम्बुद्ध' हैं ही, शंकर में भी 'बुद्धत्व' है, किन्तु यहाँ 'आचार्यत्व' के आवेग में यह सब लिखे गए हैं जो बुद्ध के जीवन और उपदेशों के प्रकाश में नहीं किन्तु आठवीं शताब्दी में 'सुगतसमय' के नाम से प्रसिद्ध हीन तान्त्रिकों की प्रवृत्तियों के प्रकाश में हमारे द्वारा व्याख्यात होना चाहिए। फिर भी आचार्य शंकर की मूल बुद्ध-धर्म विषयक अभिज्ञा के अभाव को छोड़कर और कोई हेतु उनके इस प्रकार लिखने का नहीं मिलता। उनकी अवज्ञा में उनका स्वयं का अज्ञान या अल्प ज्ञान ही कारण है और उनकी चार बातों में एक भी बात युक्तिमग्न मालूम नहीं पड़ती। शंकर को यह मालूम न था कि भगवान् बुद्ध के मूल उपदेश क्या थे और किस प्रकार उत्तरकालीन बौद्ध दार्शनिक नम्प्रदायों का विकास हुआ। अतः उन्होंने उत्तरकालीन दार्शनिक सिद्धान्तों का बुद्ध पर आरोप कर अपनी अनभिज्ञता का परिचय दिया। उन्हें देखना चाहिये या कि 'इतरेतर विरुद्ध' सिद्धान्त क्या वैदिक साहित्य में नहीं है? फिर समन्वय-

(१) देखिए डा० वेलेबेलकर के भी विचार, ब्राह्मसूत्र भाष्य, नोट्स, पृष्ठ १००

(२) देखिए सोजन : सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ १६

विधान तो दोनों जगह ही किया जा सकता है। आदि-कल्याणकारी, मध्य-कल्याणकारी और अन्त-कल्याणकारी मार्ग का उपदेश करने वाले भगवान् शाक्यमुनि भला किस प्रकार प्रजाओं के प्रति द्वेष करने वाले, उसको विमोह में डालने या उसका अकल्याण करने वाले हैं, यह कुछ समझ में नहीं आता। ऐसा लगता है कि अभेदवादी शंकर भी सम-विषय से बरी नहीं थे और अरक्षित क्षणों में वे गाली भी दे सकते थे, जो प्राकृत पुरुष के लिये भी योग्य नहीं है। बुद्ध-जीवन की उच्च मनोभूमि से तो इसकी कोई तुलना ही नहीं।

इस प्रकार आचार्य शंकर के द्वारा बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान को हमने देखा। एक प्रकार से तो निश्चय ही हमने एतद्विषयक ब्रह्मसूत्र-शंकरभाष्य का एक सक्षिप्त विवरण ही उपस्थित किया।

क्या शंकर प्रच्छन्न बौद्ध हैं ? यह एक विशेष उद्देश्य से ही किया गया। क्या उनका निर्गुण, निर्विशेष शंकर की महान् तार्किक शक्ति के साथ ही ब्रह्म 'शून्य' का ही दूसरा नाम साथ हमने इसका भी कुछ अनुमान लगा ही है ? अथवा क्या स्वयं शंकर लिया है कि बौद्ध दर्शन के प्रति उनकी वेदान्त शाश्वतवादी औपनि- सामान्यतः क्या प्रवृत्ति हो सकती थी। षट् आत्मवाद का आवरण ओढ़े शंकर के उपर्युक्त प्रत्याख्यानो को देखकर हुए विशुद्ध बौद्ध विज्ञानवाद कोई भी स्पष्ट और मीधे सादे विचारों का ही नव संस्करण है ? इन बातों की संक्षिप्त समीक्षा की विचार-प्रणाली की समता किसी भी प्रकार बौद्ध विचार-प्रणाली से दिखाई जा सकती है। किन्तु भारतीय दर्शन का यह एक विरोधाभास है कि बौद्ध दर्शन की पद-पद पर असमञ्जसता दिखाने वाले शंकर भी अपने विरोधियों (जो सम्भवतः बौद्धों से भी अधिक शंकर के विरोधी हैं)—के द्वारा 'प्रच्छन्न बौद्ध' अर्थात् 'छिपे हुए बौद्ध' तक कहलाए गए हैं।

यह एक बड़े आश्चर्य की बात है (उपर्युक्त प्रत्याख्यानो के प्रकाश में विशेषतः) कि शंकर को बौद्धों की पक्ति में विठलाने का प्रस्ताव करने वाले एक दो आचार्य नहीं, किन्तु अनेक आचार्य हैं। किन्तु उनके विचारों को उनका ठीक मूल्य देने के पहले हमें उनके कुछ प्रतिनिधि स्वल्प उद्गारों से परिचित होना चाहिए। सब से पहले शंकर के सबसे बड़े कुछ वैष्णव और अन्य आचार्य शंकर को 'प्रच्छन्न बौद्ध' बताते हैं

प्रतिपक्षी आचार्य रामानुज हैं । आचार्य शंकर ने वैदिक धर्म के उद्धार करने का व्रत लिया था (और निश्चय ही उनकी तपस्विता और तेजस्विता ने एक अद्भुत धर्म-संस्कार किया भी था) किन्तु रामानुज उन्हें वेद-पूजा का तो महत्त्व देने को तैयार हैं ही नहीं (शंकर के 'आगम' विषयक विचार को लेकर देखिए उनके प्रति उनकी तिरस्कारमयी उक्ति—दूसरे प्रकरण में 'नास्तिक' और 'आस्तिक' मतों के विवेचन में उद्धृत) उल्टे उन्हें बौद्धों की पक्ति में बिठलाने का प्रस्ताव करते हैं । पहले उनकी ओजस्विनी संस्कृत-वाणी को ही उद्धृत करते हैं । श्रीभाष्य २।२।२७ में ये वैष्णव आचार्य कहते हैं 'एवरूपेण सकर्मकेण ज्ञायात्वर्थेन सर्वलोकसाक्षिकमपरोक्षमवभासमानेनैव ज्ञानमात्रमेव परमार्थ इति साधयन्त' सर्वलोकोपहासकरण भवन्ति वेदवादच्छद्मप्रच्छन्नबौद्ध निराकरणे निपुणतर प्रपञ्चितम्' इत्यादि । इस समालोचना में दो बातें स्पष्ट हैं । समालोचक शंकर के ज्ञानवाद को अच्छा कहीं समझता या कम-से-कम उसे अपूर्ण समझता है और दूसरी बात यह कि वह (उसी के अनुपम शब्द-चयन में) उन्हें 'वेदवादच्छद्मप्रच्छन्न बौद्ध' समझता है । इसका अर्थ यह है कि शंकर का वेदवाद तो कपट है, वास्तव में वे छिपे बौद्ध हैं । यादव प्रकाश भी अपनी धारा-वाहिक शैली में एक ही श्लोक में बहुत सी बातें कह जाते हैं—वेदोऽनृतो बुद्ध-कृतागमोऽनृतः प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चानृतम् । बोद्धाऽनृतो बुद्धि फले तयाऽनृते यूय च बोद्धाश्च समानसद ॥ रामानुज और यादव प्रकाश (११वीं शताब्दी) दोनों वैष्णव आचार्य हैं और शंकर के 'प्रच्छन्न बौद्ध' होने के विषय में उनके विचार दे दिए गए हैं । निश्चय ही उन दोनों के वचनों में शंकर की कुछ निन्दा अपेक्षित है । अब हम नवीं शताब्दी के एक और दार्शनिक के विचार देखते हैं । भास्कर 'भेदाभेद सिद्धान्त' के प्रचारक हैं और भास्कर भाष्य का स्वरूप साम्प्रदायिक नहीं है । भास्कर का भी खयाल है कि मायावाद माहायानिक बौद्धों से ही ली हुई चीज है 'माहायानिकबौद्धगायित माया-वादम्' (भास्कर भाष्य १।४।४५) । जिस प्रकार शंकर ने बुद्ध के लिए कहा है कि 'ये प्रजाएँ विमोहित हो' 'विमुह्येयुरिमा प्रजा' इनीलिए बुद्ध ने उपदेश दिया है, उसी प्रकार भास्कर ने भी मायावादियों पर आरोप लगाया है कि वे स्वयं लोक को विमोहित करने हैं और जिन प्रकार ब्रह्मनूय-चार ने बौद्धों को निराकृत किया है उसी न्याय से मायावादी वेदान्ती भी निरस्त हो जाते हैं । मायावाद उनका स्वकल्पित निद्धान्त है अथवा बौद्धों से इसे उन्होंने लिया है । वह वैदिक निद्धान्त नहीं है । देखिए उन्हीं के शब्दों का

नाभावसान' अर्थात् यह हमारा प्रतिषेध ब्रह्म में ही अवसान होने वाला है, अभाव में नहीं (ब्रह्मसूत्र भाष्य ३।२।२२) । इसी प्रकार छान्दोग्य-भाष्य ६।२।१ में भी, यथा 'सदभावमात्र तत्त्व परिकल्पयन्ति बौद्धा । न तु सत्-प्रति-द्वन्द्ववस्त्वन्तरमिच्छन्ति ।' अर्थात् भगवान् शंकर कहते हैं कि सत् के अभाव मात्र तत्त्व का बौद्ध लोग परिकल्पन करते हैं, किन्तु वे सत् की प्रतिद्वन्द्वी किसी दूसरी वस्तु को नहीं चाहते अर्थात् उसकी स्थापना नहीं करते । इसके विपरीत शंकर अपनी प्रतिष्ठा 'ब्रह्म' पर मानकर उसमें केवल रूप-प्रपञ्च का ही निषेध करते हैं 'तस्मात् ब्रह्मण रूपप्रपञ्च प्रतिषेधति परिशिनष्टि ब्रह्मेत्यवगन्तव्यम्' । (ब्रह्मसूत्र भाष्य ३।२।२२) । हम पहले देख ही चुके हैं कि उन्होंने शून्यवाद के निराकरण के प्रसंग में शून्यवाद के प्रति कितनी घृणा के भाव प्रकट किए हैं 'न ह्यय सर्वप्रमाणसिद्धो लोकव्यवहार अन्यत्तत्त्वमनधिगम्य शक्यतेऽपह्नोतुम्' । (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।३१) । माण्डूक्य कारिका पर भाष्य करते हुए भी आचार्य शंकर ने कई बार बुद्ध के प्रति निर्देशों को किस प्रकार अन्यथा व्याख्यात कर दिया है, यह हम 'माण्डूक्य-कारिका' के विमर्श को उपस्थित करते समय देख चुके हैं । इस तथ्य से भी यह स्पष्ट है कि शंकर बौद्ध दर्शन से व्यतिरिक्त अपने मत को दिखाना चाहते हैं । माण्डूक्यकारिका-भाष्य में शंकर अद्वैतवाद और शून्यवाद का विभेद दिखाते हुए कहते हैं कि अद्वैतवाद में शून्यवाद का प्रसंग उपस्थित नहीं हो सकता क्योंकि अद्वैतवाद वस्तुत्व पर प्रतिष्ठित है 'तथा च सति अद्वैतस्य वस्तुत्वे प्रमाणाभावात् शून्यवादप्रसंगः द्वैतस्य चाभावात् । न । रज्जुसर्पादिकल्पनाया निरास्पदत्वानुपपत्तिरित्युक्तमेतत् (२।३२) । अधिक उद्धरण देने की जरूरत नहीं है । बौद्ध दर्शन का जो प्रत्याख्यान हम शंकर भाष्य के आधार पर देख चुके हैं, वही केवल एक मात्र शंकर के इस दृष्टिकोण को दिखाने के लिए पर्याप्त है कि वे अपने दर्शन को उस प्रकार बौद्ध दर्शन से सम्बन्धित दिखाए जाने का समर्थन नहीं कर सकते जिस प्रकार कि वैष्णव आचार्यों ने उसे दिखाने का प्रस्ताव किया है । हम कह सकते हैं कि शंकर उसमें अपनी निन्दा अनुभव करते हैं । किन्तु यह प्रश्न अत्यन्त महत्वपूर्ण है । अतः न केवल शंकर के ही किन्तु उनके विचार-सम्प्रदाय के कुछ अन्य विचारकों के भी साक्ष्य को सुनना चाहिए कि वे शंकर पर लगाए गए इल्जामों के बारे में क्या कहते हैं ।

(१) तथा मिलाइए वहीं, 'कल्पित रूप प्रत्याख्यानेन ब्रह्मस्वरूपावेदनामिति निर्णयते ।

तो सब से पहले सर्व दर्शनरागमल्ल 'प्रदुर्दर्शनीकल्लम' वाचस्पति मित्र की ही बात लें। इनका सब से बड़ा भाव्य यही है कि शंकर ने वाह्य जगत् का व्यवसाय नहीं किया है किन्तु उसे एक अतीत सत्य की अवस्था में ही मित्या बताया है। किसी का किसी पर आरोप होने के लिए किसी तत्व की स्थिति होनी आवश्यक है। निप्रपञ्च परमाणु सत्य ब्रह्म ही जगत् की प्रतिष्ठा में अवस्थित है। 'अग्नि चारोसितं निवेवनीयम्। आरोपश्च तन्वाविष्टानां दृष्टः, यथा शुक्तिवादिषु रज्ज्वादेः। न चेदस्ति किञ्चिद् तत्त्वं कस्य कस्मिन् आरोपः तस्मान् निप्रपञ्च परमाणुसत् ब्रह्म अनिवार्य प्रपञ्चात्मनाऽप्यन्यते। तच्च तत्त्वं व्यवस्थान् अनाविच्छेदेन सांख्यवहारिणश्च प्रमेयाणामां वाच्येनोपपद्यते इति युक्तमुत्तरम्।' (नामजो २-२-३१)।

यदि वाचस्पति मित्र के उक्तुक्त उद्धरण में हम बौद्ध दर्शन के प्रति जोड़े संकेत नहीं पाते, किन्तु हमने जिस दृष्टि से उसे उद्धृत किया है वह यह है कि शंकर के जगन्मित्यात्व की प्रतिष्ठा में परमाणुसत् ब्रह्म को देखते हैं। वाचस्पति मित्र। हमने शंकर के विज्ञानवाद के सन्दर्भ में देखा है कि वे जिस प्रकार वाह्यार्थ को उपलब्धि में परिवर्तित कर देने के विरुद्ध हैं। एक ओर भाव्य देने हुए वाचस्पति मित्र कहते हैं कि ब्रह्मवादी नीलादि की आकार वाली वस्तु को नहीं मानता, किन्तु नीला से अनिवर्तनीय को मानता है, अतः माहायानिक मत में उसका अनुपवेश नहीं हो सकता 'न हि ब्रह्मवादिना निराद्याकारां विनिमन्युपगच्छन्ति किन्तु अनिवर्तनीयं नीलादिनि' (नामजो २।२।२८)। इसी के अनुकूल मत 'न्यायमकरन्द' के रचयिता आनन्दबोध भट्टाचार्य उपस्थित करते हैं जब कि वे वाचस्पति मित्र के प्रायः समान ही शब्दों में कहते हैं 'न हि वयं नीलाद्याकारां विनिमन्युपगच्छामः येन माहायानिचक्षुःशानुपवेशः। किन्तु अनाद्यविद्याविहीनोऽद्वैतमतीकनिर्मासमाकारं प्रपञ्चमाचक्ष्महे।' इस प्रकार शंकर सम्प्रदाय की परम्परा में बहुत बाद में आने वाले उन आचार्य ने भी वह दिखाने का प्रयत्न किया है कि उनके दर्शन-सम्प्रदाय का माहायानिक मन में प्रवेश नहीं होता। ब्रह्मवादियों के यहाँ ब्रह्म की सत्ता प्रतिष्ठा है जिस पर जगत् अवस्थित है तथा ब्रह्म से व्यतिरिक्त ही सब का अन्तर्गत इष्ट है। वाह्य जगत् का वे अन्तर्गत नहीं करते, क्योंकि ऐसा करने से तो वह 'विज्ञानाकार' होकर अवस्थित हो जायगा और तब तो फिर माहायानिकों के पक्ष में ही अनुपवेश करना दुर्निवार हो जायगा। इसलिए 'न्याय मकरन्द' की यह उक्ति 'न कलू दम म्यउपगच्छामानं प्रपञ्चानाचक्ष्महे येनानामाश्रयो न स्यात्' इति..... अतिनासमानाचारस्य

बहिरलपे विज्ञानाकार एवायमाश्रित स्यात् । तथा च माहायानिकपक्षानुप्रवेशो दुर्निवार स्यात् । . ततश्च बाह्यार्थस्यापलापो नास्तीति निर्णय ।

विद्योदयादनन्तर ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य असत्त्वलक्षणमपलपनमिष्टमेवेति ।

इतना ही नहीं, 'न्यायमकरन्द' ने शंकर की इस बात की भी गवाही दी है कि हमारे यहाँ अभाव आत्यन्तिक नहीं है किन्तु ब्रह्मपर्यवसान ही है अथवा यो कहिए कि कही-ही-कही है 'न हि निषेधवाक्येषु कस्यचिद् आत्यन्तिको निषेध । किन्तु किञ्चित् क्वचिदिति' । 'पञ्चपादिका' के मनीषी चिन्तक (पद्मपाद, सनन्दन) ने भी इस बात पर जोर दिया है कि वेदान्त में प्रतिष्ठित 'असत्' के स्वरूप से बौद्ध 'असत्' में महान् विभेद है । उनका कहना है कि अद्यस्त वस्तु भी असत् नहीं हुआ करती, क्योंकि यदि वह वैसी हो तो फिर वह प्रतिभास ही नहीं कर सकती । और माहायानिक मानते हैं कि सब असत् ही है । 'नाप्यव्यस्तमसदेव, तथात्वे प्रतिभासायोगात् । ननु सर्वमेवेदमसदिति भवतो मतम् ।'

'पञ्चपादिका' पर 'विवरण' लिखने वाले आचार्य प्रकाशात्मन् का भी इस विषय में साक्ष्य सुन लीजिए । वे कहते हैं कि वेदान्तवाद को सुगत-विज्ञानवाद के समान कहना एक 'दुर्जन-रमणीय' वाणी है । 'दुर्जनरमणीया वाच जल्पति सुगतविज्ञानवादसमानोऽयं वेदान्तवाद इति' । (पञ्चपादिका-विवरण) । किन्तु शंकर दर्शन का सौगत मत से क्या सम्बन्ध है, इसका सब से अच्छा निरूपण तो प्रायः दो के द्वारा ही किया हुआ दिखाई पड़ता है । अर्थात् सर्वज्ञात्ममुनि (९००) के द्वारा तथा श्रीहर्ष (११९०) के द्वारा । इनमें भी सर्वज्ञात्ममुनि का किया हुआ निरूपण अत्यन्त विशद है और साथ ही काव्यमय भी । पहले ही अपने 'संक्षेप शारीरक' में आचार्य सर्वज्ञात्ममुनि इस प्रकार समस्या का अवतरण करते हैं—

'आपका यह दर्शन शाक्यभिक्षु-दर्शन के समान दिखाई पड़ता है । अगर बाह्य वस्तु मिथ्या है तो फिर ये दोनों दर्शन क्यों नहीं आपस में समान हैं ? 'ननु शाक्यभिक्षुसमयेन समं प्रतिभात्ययं च भवत समय । यदि बाह्यवस्तु वितथं नु कथं समयाविभौ न सदृशौ भवत' ॥ २।२५ । फिर आगे यह भी कहते हैं कि यदि 'बोध्य' को छोड़ 'बोध' को ही तुम परमार्थ का शरीर बताते हो, तब तो मालूम पड़ता है कि यह सब अपना मत तुमने बुद्ध मुनि से ही लिया हुआ है—

यदि बोध एव परमार्थवपु न तु बोध्यमित्यभिमत भवति । ननु चाश्रित भवति बुद्धमुने मतमेव कृत्स्नमिह मस्करिभि २।२६

तो फिर तुम वैदिक मुनि कैसे हो ? तुम तो भदन्त मुनि (बुद्ध) के समान हो !

उपयन भदन्त मुनिना सदृश कथमेव वैदिकमुनिर्भवति २।२७ । इन सब पूर्वपक्षो का समाधान करते हुए सर्वज्ञात्ममुनि कहते हैं कि 'मिथ्यात्व' तो अद्वैत वेदान्त में है, किन्तु 'असत्त्व' नहीं है और फिर बौद्ध दर्शन क्षणिकवाद पर प्रतिष्ठित है और वेदान्त दर्शन स्थिरत्व पर, अतः दोनों में लेश मात्र भी साम्य नहीं है । इसी तथ्य को उनका यह निम्नलिखित विचित्र श्लोक स्पष्ट करता है—

परमात्मसंश्रयतयोजनितं प्रविभक्तमेव तु परस्परतः ।

स्थिरत्वमभ्युपेतमिह न समये ननु मातृमानविषय-प्रभृति ॥

संक्षेप शारीरक २।२८

श्री हर्ष अपने 'खण्डन-खण्ड-खाद्य' (प्रथम परिच्छेद) में कहते हैं कि सौगत मतवादियों और ब्रह्मवादियों में यही मुख्य विभेद है कि जब कि सौगत मत सब को अनिर्वचनीय कहता है तो ब्रह्मवादी विज्ञान से व्यतिरिक्त इस विश्व को सत्त्व और असत्त्व से अनिर्वचनीय कहते हैं—'एव च सति सौगतब्रह्मवादिनो. को विशेष इति चेदय विशेष यदादिम सर्वमेवानिर्वचनीय वर्णयति . विज्ञानव्यतिरिक्त पुनरिदं विश्व सत्त्वासत्त्वाम्यामनिर्वचनीय ब्रह्मवादिन सगिरन्ते' ।

इस प्रकार हमने ऊपर दो समानान्तर और परस्परविरुद्ध मतों को देखा है, जो स्वयं शकर के सम्प्रदाय तथा अन्य सम्प्रदायों के आचार्यों के द्वारा शाकर दर्शन के सौगत दर्शन के साथ सम्बन्ध को लेकर प्रकटित किए गये हैं । यह प्रश्न इतना गूढ़ और विस्तृत विवेचन की अपेक्षा रखता है कि बिना शाकर मत की गूढ़तम सूक्ष्मताओं का विवेचन किये इसका निर्णय नहीं किया सकता, और फिर उतना ही जरूरी है उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन को उसके ठीक रूप में समझना भी । यदि बौद्ध दर्शन के उसी स्वरूप को हम ठीक समझते हैं अथवा यों कहिए कि यदि बौद्ध दर्शन की अन्तिम बात वही है जैसी कि वह शकर और उनके अनुयायियों के द्वारा ब्रह्मसूत्र-भाष्य और उसकी टीकाओं में प्रदर्शित की गई है, तब तो फिर बौद्ध दर्शन के साथ शाकर दर्शन के सम्बन्ध के अधिक विवेचन करने का अवसर ही नहीं रहता क्योंकि फिर तो शकर ने जो बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान किए हैं उन्हीं से हमें निर्णय दे देना चाहिए । अथवा शाकर दर्शन के ही एक दो और व्याख्याकारों के साक्ष्य को देखकर इसे समाप्त कर देना चाहिए । किन्तु ऐसा हम नहीं कर सकते । हमें वैष्णव आचार्यों के मतों को उनका पूरा मूल्य देना होगा और साथ ही यह भी देखना होगा कि बौद्ध दर्शन के जिस रूप का खण्डन शकर ने किया है क्या वही उसका

मौलिक रूप है अथवा जिसे वे अपना मत समझ कर स्थापित कर रहे हैं क्या वही पूर्वकालीन बौद्ध मत भी है, जिसका उन्हें ज्ञान नहीं था। हम शांकर दर्शन के मूल भूत सिद्धान्तों में से एक-एक को लेकर दोनों दर्शनों के इस विषयक दृष्टिकोण को उपस्थित करेंगे।

‘आत्मैकत्व विज्ञान’ शांकर दर्शन की मूल प्रतिष्ठा है और वह आधारित है उपनिषदों के गम्भीर प्रज्ञानों में जहाँ से शंकर ने उसे लिया है। ‘ज्ञानस्य ह्येषा परा काष्ठा यदात्मैकत्वविज्ञानम्’ (ज्ञान की यह परम मायावाद काष्ठा है, यह जो कि आत्मा की एकता का ज्ञान) यह एक शंकर का वाक्य उनके समग्र दर्शन की पूरी व्याख्या कर देता है।

‘आत्मैकत्व विज्ञान’ से ही सम्बन्धित समस्या है ‘माया’ की, जो हमें व्यथित करने के लिए उपस्थित है। स्वरूपतः वह कुछ नहीं है, किन्तु उसने आकुलीकृत कर दिया है दुनिया के श्रेष्ठतम मतिष्कों को भी। जब शंकर नहीं समझ सके (या कहिए पूर्व मनीषी भी) तो उन्होंने माया को निकाला, किन्तु जब हम माया को भी नहीं समझ पावें तो क्या निकालें ? इस लेखक का विचार है कि वैष्णव आचार्य शंकर के मायावाद को समझ नहीं सके। इसके पचाने के लिए बड़े बल की जरूरत है। जब वैष्णव आचार्य शंकर के मायावाद को नहीं पचा सके तो उन्होंने शंकर की निन्दा करनी शुरू कर दी। निश्चय ही शंकर का साहस अपार है। जब हम भास्कर जैसे भेदाभेदवादी को भी ‘माहायानिकबौद्धगथित मायावादम्’ कहते हुए देखते हैं तो हमें आश्चर्य होने लगता है कि क्या सचमुच शंकर मायावाद के लिये बौद्धों के ऋणी है। निश्चय ही इस प्रकार के प्रस्ताव को देखकर हम मायावाद के प्राचीन इतिहास की ओर देखते हैं, अर्थात् उपनिषदों में उसको स्वरूप को देखने की ओर प्रवृत्त होते हैं। किन्तु यहाँ भी एक बड़ा विवाद है। जो आचार्य शंकर के ‘मायावाद’ को ‘माहायानिक बौद्धगथित’ कह चुके, वे उपनिषदों में भी उसकी प्रतिष्ठा कैसे होने देंगे ? और फिर वैज्ञानिक ढंग से अध्ययन करने वाले विद्वानों के भी तो मत इस विषय में कहा मिलते हैं ? डायसन और थीवो के इस विषयक मतों में कब समानता है। अतः इस

(१) जब कि उनके पास इस प्रकार की पौराणिक भावनाएँ भी तो उपस्थित हैं:-
मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्न बौद्धमेव च । पद्मपुराण १।१४

.... .
वेदार्थवन् महाशास्त्रं । मायावादमवैदिकम् । पद्मपुराण

सम्बन्ध में बड़ी सावधानी से चलने की आवश्यकता है । निर्गुण ब्रह्म जगत् का कारण है, किन्तु उस निर्गुण, निर्विशेष तत्त्व में से यह गुणमय, प्रपञ्चमय जगत् किस प्रकार उत्पन्न हो गया और उत्पन्न होने पर भी वह ब्रह्म निर्विकारी कैसे बना रहा, इसी समस्या के हल के लिए 'माया' का आश्रय शकर ने लिया है । माया के कारण ही निर्गुण और अखण्ड ब्रह्म नामरूपात्मक जगत् के रूप में परिवर्तित-सा प्रतीत होता है । भेद सभी कल्पित है । एक ही ब्रह्म की सत्ता खण्ड-खण्ड होकर हमें दीखती है । और वह माया के कारण । माया न सत् है और न असत् । वह अनिर्वचनीय है । माया में दो शक्तियाँ हैं, आवरण और विक्षेप । आवरण शक्ति के कारण माया आत्मा के वास्तविक स्वरूप को ढेक लेती है और दूसरी शक्ति के आधार पर वह जगत् के पदार्थों की सृष्टि करती है (अनिर्वचनीय रूप से) । इसी तथ्य को 'सक्षेप शारीरक' में इस प्रकार समझाया गया है—

आच्छाद्य विक्षिपति सस्फुरदात्म रूपम्

जीवेश्वरत्वजगदाकृतिभिर्मूषेव ।

अज्ञानमावरणविभ्रमशक्तियोगात्

आत्मत्वमात्रविषयाश्रयता बलेन^१ ॥ १।२०

इतना सक्षिप्त रूप से माया के विषय में कह कर अब हम इस विचार पर आते हैं कि विज्ञानवादी बौद्धों ने भी इसे प्रयुक्त किया है और प्रपञ्च विषय को ही लेकर, यथा शकर और उनकी परम्परा के आचार्यों ने । अद्वैत वेदान्त में भी माया का सम्बन्ध ज्ञेय या विषय से रहता है जब कि अविद्या का ज्ञाता या

(१) मिलाइए 'अस्याज्ञानस्यावरणविक्षेपनामकमस्ति शक्तिद्वयम् । आवरणशक्तिस्तावत् अल्पोऽपि मेघोऽनेकयोजनायतमादित्यमण्डलमवलोकयितृनयनपथविधायकतया यथाच्छादयतीव तथाज्ञान परिच्छिन्नमप्यात्मानमपरिच्छिन्नमतसारिणमवलोकयितृ बुद्धिपिधायकतयाच्छादयतीव तादृशं सामर्थ्यम् । तदुक्तम्, घनच्छन्नदृष्टिर्धनच्छन्नमर्कं यथा मन्यते निष्प्रभं चाति मूढ, तथा वद्भवति यो मूढ दृष्टे स नित्योपलब्धिः स्वरूपोऽहमात्मा । विक्षेपशक्तिस्तु यथा रज्ज्वज्ञान स्वावृत रज्ज्वो स्वशक्त्या सर्पादिकमुद्भावयति एवमज्ञानमपि स्वावृत्तात्मनि विक्षेप-शक्ति आकाशादिप्रपञ्चनुद्भावयति तादृशं सामर्थ्यं, तदुक्तम्—विक्षेपशक्ति-लिङ्गादि ग्रहाण्डान्तं जगत्सृजेत् । वेदान्तसार (सदानन्द-कृत) ।

विषयी से, यद्यपि शकर ने तो इतना विभेद नहीं भी रक्खा है और कही कहीं क्या बहुत जगह 'अविद्याकल्पितरूपभेदाभ्युपगमात्' आदि कह कर माया और अविद्या के शब्दों के प्रयोग में बाहर और भीतर का विभेद नहीं रक्खा है। हमें भी मूल बात ही पकड़नी चाहिए। 'लकावतारसूत्र' में शून्यवादियों और विज्ञानवादियों के एक विवाद का वर्णन है, जो मायावाद के प्रश्न को लेकर है। विज्ञानवादी कहता है सर्वशून्यवादी को सम्बोधित कर—'सर्वं जगत् मायात्मकतया स्वभावशून्यमुपगत माध्यमिकवादिभि तदा मायास्वभावसंवृतिग्राहिणी बुद्धिरपि भवता नास्ति बाह्यवत्। तथा च माया केनोपलभ्यते ग्राहकवस्तु सज् ज्ञानमन्तरेण। यस्य तु विज्ञानमेव परमार्थसत् ग्राह्यरूपतया भ्रान्त तथा प्रतिभासते न तस्याय दोष'। अर्थात् बाह्यार्थशून्यवादी सर्वशून्यवादी पर यह आक्षेप करता है कि माध्यमिक सब जगत् को मायात्मक और स्वभाव-शून्य कहते हैं, किन्तु जिस प्रकार वे बाह्य पदार्थों का अपलाप करते हैं उसी प्रकार वे बुद्धि की भी तो सत्ता स्वीकार नहीं करते जो भी उनके लिए माया स्वरूप ही है, तो फिर जब ग्राहक वस्तु रूप सत् बुद्धि है ही नहीं, तो फिर वे माया का ग्रहण ही किससे करते हैं? किन्तु वे, जो परमार्थ ज्ञान विज्ञान को ही मानते हैं, जो सत् है, उनके लिए तो ग्राह्य रूप जगत् भ्रान्ति के सदृश ही भासता है जो ठीक है। इस पर आपत्ति करते हुए माध्यमिक कहते हैं कि जब माया ही नहीं है, तब भ्रान्ति ही किसके द्वारा ग्रहण की जा सकती है?—'यदा न भ्रान्तिरप्यस्ति माया केनोपलभ्यते'। जब तुम हाथी इत्यादि बाह्य पदार्थों को ही नहीं मानते और विज्ञानमात्र की ही सत्यता स्वीकार करते हो तो बाहर का तो पदार्थ तुम्हारे लिए कही है ही नहीं, तो फिर भास क्या करता है? 'यदा मायैव ते नास्ति तदा किमुपलभ्यते'। दृश्य तो तुम्हारे यहाँ (विज्ञान-वादियों के यहाँ) है ही नहीं, विज्ञान ही तुम्हारे लिए ग्राह्य है और विज्ञान ही ग्राहक। वेद से व्यतिरिक्त सभी वेद्य माया है, तो किसकी किससे प्रतीति तुम करते हो? चित्त तो चित्त को नहीं देख सकता और चित्त भी जब माया है, तब कौन किसको ग्रहण करेगा? 'चित्तमेव यदा माया तदा किं केन गृह्यते। उक्तञ्च लोकनाथेन चित्तं चित्तं न पश्यति' ॥ इस प्रकार उपर्युक्त उद्धरण में हम देखते हैं कि मायावाद शकर से भी ५००-६०० वर्ष पूर्व प्रचलित था और विज्ञानवाद और शून्यवाद दोनों ही उसे अपने-अपने ढंगों से स्वीकार करते थे। चूँकि श्रौत परम्परा के प्रसिद्ध आचार्यों ने भी शकर के मायावाद को 'अवैदिक' बताया है, अतः यदि हम बौद्ध आचार्यों के ऋण को

का मायावाद पूर्ववर्ती बौद्ध मायावाद से कुछ विभिन्न स्वरूप का है। परन्तु ज्ञात या अज्ञात रूप से उसका स्रोत तो वही है। वैष्णव आचार्यों ने उसकी इतनी भर्त्सना की है, उसे अवैदिक बताया है और विज्ञानभिक्षु जैसे आचार्य ने उसे 'अप्रामाणिक' माना है, उसका भी रहस्य यही है।

जगत् के दृष्ट-नष्ट-स्वरूप होने के कारण शंकर ने उसे वितथ, नास्तित्व-रूप अथवा मायामय नहीं बताया, किन्तु उसके विचित्र होने के कारण उसे मायामय बताया है और उसके आधारस्वरूप परम जगन्निमज्ज्यात्व का स्वरूप सत्य की अपेक्षा में उसे बताया है मिथ्या।

'नामरूपाभ्यामस्पृष्टं यदित्येतत् तद् ब्रह्म, नाम रूपविलक्षणं नाम रूपाभ्यामस्पृष्टं एव लक्षणं ब्रह्म' (छान्दोग्य-भाष्य ८।१।१) 'नाम रूप से अस्पृष्ट जो है वह ब्रह्म है, नाम रूप से विलक्षण, नाम-रूप से अस्पृष्ट, इस लक्षण वाला ब्रह्म'। शंकर का यह गम्भीर निनाद बौद्ध प्रज्ञानों में अलक्षित है—'अविद्या-कल्पितेन दोषेण पारमार्थिक वस्तु न दूष्यति न च मिथ्याज्ञान परमार्थवस्तु दूषयितुं समर्थ' (गीता भाष्य १३।२) अर्थात् 'अविद्या-कल्पित दोष पारमार्थिक वस्तु को दूषित नहीं कर सकते, न मिथ्याज्ञान दूषित कर सकता है परमार्थ वस्तु को।' आत्म ज्योति कार्य और कारण से अतीत होने पर भी कार्य और कारण को अवभासित करने वाली है 'कार्यकारणातीत तथापि कार्यकारणावभासक—आत्मज्योति' (बृहदारण्यक भाष्य ४।३।१०)। यह जगत् स्वविषय रूप (अपने क्षेत्र में) सत्य ही है। 'स्व विषये सर्वं सत्यमेव' (छान्दोग्य-भाष्य ८।५।४) किन्तु 'अणु महद्वा यदस्ति लोके वस्तु तदात्मना विनिर्मुक्तमसत् सम्पद्यते' (कठ-भाष्य २।२०) अर्थात् अणु या महान् जो कोई वस्तु है, यदि आत्मा से विरहित करके उसे देखें, तो वह 'असत्' ही है।

अध्यास को भी लें तो मृगतृष्णिका आदि भी बिना किसी आधार के नहीं होते 'न हि मृगतृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति'। रज्जु में यदि सर्प की भ्रान्ति करनी है, तो सर्प पहले होना (सत्) ही चाहिये। अव्यास 'रज्ज्वात्मना अवबोधात् प्राक् सर्प सन्नेव भवति' (बृहदारण्यक-भाष्य १।६)। असत् शशविषाण की कही उत्पत्ति नहीं देखी गई। 'असत् शशविषाणादे समुत्पत्यदर्शनात्' (तैत्तिरीय भाष्य २।६)। इस प्रकार शंकर ने अनेक तर्कों से दिखाया है कि नामरूपात्मक जगत् अविद्या से प्रत्युपस्थापित है, अविद्याकल्पित है, किन्तु (और यह 'किन्तु' अत्यन्त

महत्वपूर्ण है यदि हमें बौद्ध दर्शन के साथ शकर के विचार को उसके ठीक रूप में मिलाना है) 'नामरूपपक्षस्थैव विद्याविद्ये' अर्थात् विद्या, और अविद्या केवल नामरूप-पक्ष के ही हैं) । 'न हि परमार्थतो निर्विकल्पे ब्रह्मणि कश्चिद्विकल्प उपपद्यते' (तैत्तिरीय भाष्य २।८) । परमार्थ रूप निर्विकल्प ब्रह्म में कोई विकल्प उत्पन्न नहीं होता । इतने से सम्भवतः हमने दोनों दर्शनों के मायावाद और जगन्मिथ्यात्व सम्बन्धी सिद्धान्तों पर कुछ प्रकाश डाला है । गौडपाद के दर्शन को विवेचित करते समय हम पहले कुछ और उद्धरण माहायानिक आचार्यों के मायावाद सम्बन्धी सिद्धान्तों के देख चुके हैं, अब उन्हें भी मिलाकर देखने से यह विषय कुछ और स्पष्ट हो जायगा, ऐसा हमारा विश्वास है ।

सत्य-द्वय के सिद्धान्त के विषय में शकर पर बौद्ध आचार्यों के ऋण के सम्बन्ध में दो मत नहीं हो सकते । कुमारिल ने 'सत्य-द्वय-कल्पना' का बड़ा तीव्र प्रत्याख्यान किया है और उसी के

व्यवहार और परमार्थ अथवा आचार पर 'सर्वं ज्ञानजातं यथार्थम्' इस संवृति और परमार्थ सत्य प्रकार कह कर आचार्य रामानुज ने किया है । जो तर्क कुमारिल ने बौद्धों के खिलाफ

उठाए हैं वही तर्क रामानुज ने शकर के विरुद्ध प्रयुक्त किए हैं । इसलिए कुमारिल और रामानुज के तर्क देख लेने पर इस सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं रह जाता कि इस सत्य द्वय के सिद्धान्त के सम्बन्ध में शकर बौद्धों के ऋणी हैं । भगवान् शकर ने व्यवहार और परमार्थ सत्यों का बड़ा व्यापक प्रयोग किया है और उन सबकी समता हम प्रायः माध्यमिकों में पाते हैं । यहाँ हम केवल शकर के इस विषय सम्बन्धी कुछ उदाहरण देते हैं और उन्हें चौथे प्रकरण में निर्दिष्ट एवं विस्तार से उद्धृत माहायानिकों के इस विषय सम्बन्धी विचारों से तथा इसी प्रसंग में गौडपाद के दर्शन से भी मिलान करने से यह बात बड़ी आसानी से समझ में आती है कि दोनों में अथवा यो कहिये कि तीनों में (अर्थात् शकर, गौडपाद और माहायानिक आचार्यों में) इस विषय में कितनी गहरी समानताएँ हैं । शकर के सामने यदि कोई भी विरोधी श्रुति आती है जो उनके अद्वैत से मेल नहीं खाती तो वे झट कह देते हैं कि यह तो व्यवहार-अवस्था के लिए है और 'मूत्रकारोऽपि परमार्थाभिप्रायेण तदनन्यत्वमित्याह' (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।१४) । इस प्रकार के अनेक उदाहरण शकर के भाष्यों में भरे पड़े हैं^१, विशेषतः उपनिषदों के भाष्यों में । किन्तु इस सत्य-द्वय के सिद्धान्त को शकर

(१) विशेषतः देखिए बृहदारण्यक भाष्य ३।५।१

ने श्रुतियो या ब्रह्मसूत्रो के भाष्यो तक ही सीमित नहीं रक्खा है, उसे उन्होंने ब्रह्म और जगत् के विभेद को सूचित करने के लिए भी प्रयुक्त किया है 'सत्यमुक्त सत्यत्व विकारणा—तत्तु न परमार्थापेक्षया । किं तर्हि ? इन्द्रियविषयापेक्षया उक्त ।' (छान्दोग्य भाष्य ७।१७) । पुन 'सत्य च व्यवहारविषय न परमार्थ सत्य । एकमेव हि परमार्थ सत्य ब्रह्म ।' (तैत्तिरीय भाष्य २।६)

माहायानिको ने सवृत्ति को अविद्या कहा था और उसे आवरण करने वाली बताया था 'अभूत ज्ञापयर्थं भूतजावृत्य वर्तते । अविद्या जायमानेव कामला-तकवृत्तिवत्' । देखिए किस प्रकार वह वेदान्तियों के 'अज्ञान' के दोनों काम अर्थात् 'आवरण' और 'विक्षेप' निकाल देती है । शकर भी तो कहते हैं 'अविद्यया अन्यत् वस्त्वन्तरमिव पश्यति' (प्रश्न-भाष्य ४।५) । इसी प्रकार शकर ने अनेक स्थलो पर प्रकट किया है व्यवहार की अवस्था से मनुष्य जब उठता है तो परमार्थ अवस्था में उसको व्यवहार नहीं रहता, अर्थात् फिर ब्रह्म ही ब्रह्म अनुभव होता है, प्रपञ्च नहीं रहता । (इससे व्यतिरिक्त) माहायानिको ने इस तथ्य को तो नहीं, किन्तु इसके कुछ सदृश भाव को ही इस प्रकार प्रकट किया है—

सम्यक् मृषा दर्शन लब्ध भाव रूपद्वय विस्मृति सर्वभावा ।

सम्यक् दृशा यो विषयः स तत्त्वं मृषा दृशा सवृत्तिसत्यमुक्तम् ॥

(दोषिचर्यादितार)

इसी सत्य-द्वय के विभाग से स्वभावतः हम असत्य से सत्य-प्राप्ति विषयक सिद्धान्त पर आते हैं । व्यावहारिक सत्य एक प्रकार से असत्य का ही नाम है । उस व्यावहारिक सत्य से पारमार्थिक सत्य की असत्य के माध्यम प्राप्ति होती है, ऐसी भावना शकर के दर्शन में वर्तमान से सत्य की प्राप्ति है । बौद्धों में भी विलकुल यह इसी प्रकार से है ।

'असत्ये वर्तमनि स्थित्वा ततः सत्यं समीहते' । यह भावना दोनों जगह वर्तमान है । आचार्य शकर ने अपने इस मत का दिग्दर्शन ब्रह्मसूत्र के द्वितीय अध्याय और प्रथम पाद के आरम्भणाविकरण में किया है और रामानुज ने इसका प्रत्याख्यान श्रीभाष्य के जिज्ञासाधिकरण में किया है २ ।

(१) शकर सिद्धान्त में अविद्या की निवृत्ति के लिए देखिए बृहदारण्यक भाष्य ४।३।२०, तैत्ति० २।८-९, ५।१।१; बृहदारण्यक ० ४।४।२०, ५।१।१; छान्दोग्य ० ८।१।२।१; बृहदारण्यक ० ४।४।६; ४।३।२३,, देखिए कोकिलेश्वर शास्त्री अद्वैत फिलासफी, पृष्ठ २३२, पदसंकेत भी

(२) कुमारिल ने भी ऐसे ही किया है बौद्धों के सिद्धान्त को लेकर 'सवृत्त्या

माहायानिको के कार्य-कारणभाव के अपलाप करने के विषय में हम चतुर्थ प्रकरण में ही कह आए हैं । उनके कार्य-कारण कार्य-कारणभाव का भाव के अपलाप की विशेषता यह है कि वह अपलाप निःस्वभाव में पर्यवसित होता है ।

‘भावाना नि स्वभावाना न सत्ता विद्यते यतः ।

सतीदमस्मिन् भवतीत्येतन्नैवोपपद्यते ॥’

शकर की स्थिति इससे भिन्न है । यहा नि स्वभाव नहीं, किन्तु सभी स्वभावों को देने वाला है, सभी कारणवादों को कारणता प्रदान करने वाला है ‘कार्यकारणातीत तथापि कार्य-करणावभासक—आत्मज्योति (बृहदारण्यक-भाष्य ४।३।१०)

‘कूटस्थात् . कारणात् कार्यमुत्पद्यते ’ (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।२६)

‘न हि वस्तुवृत्तेन विकारो नाम कश्चिदस्ति । परमार्थतः कारणात् व्यतिरेकेण अभावः कार्यस्य’ (ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।१।४) । यही शकर और बौद्ध आचार्यों का इस विषय में विभेद है ।

जो बात कारणवाद के स्वरूप में है वही बात प्रमाण-विचार के सम्बन्ध में भी है । प्रमाण-प्रमेय व्यवहार कुछ माध्यमिको ने नहीं छोड़ा है, सब को ही

शून्य या नि स्वभाव बना कर उड़ा दिया है ‘प्रमाणमप्रमाण प्रमाण-विचार चेत् ननु तत्प्रमित मूषा । तत्त्वतः शून्यता तस्मात् भावाना नोपलभ्यते’ ॥ बोधिचर्यावितार । निश्चय ही वाह्यार्थ

निषेधवाद का खण्डन करने वाले शकर की ऐसी स्थिति नहीं हो सकती, किन्तु परमार्थ अवस्था की अपेक्षा में ‘अविद्यावद्विषय’ तो उन्होंने भी उसे बताया है । उनका तर्क अध्यासवाद पर प्रतिष्ठित है और उसे इस प्रकार हमें समझना चाहिए । ‘देह और इन्द्रियो में जब तक ‘मैं’ और ‘मेरा’ का अभिमान नहीं है, तब तक प्रमाता होने की भावना का उदय नहीं हो सकता, अतः प्रमाण-प्रवृत्ति भी सम्भव नहीं हो सकती । इन्द्रियो का बिना उपादान किए प्रत्याक्षादि व्यवहार सम्भव नहीं हो सकता और बिना अधिष्ठान के इन्द्रियो का व्यवहार नहीं हो सकता । और जब तक देह में ‘आत्म’ भाव का अध्यास नहीं किया जाय, तब तक देह कुछ नहीं कर सकती । यदि यह सब कुछ न हो तो असंग

यत्त्वरूपं हि तद् बाह्यमात्रनिबन्धनम् । हेतुत्व परमार्थस्य प्रतिपत्तु न शक्नुयात् ॥ निरालम्बवादः ।

आत्मा का प्रमातृत्व भी नहीं बन सकता । और जब प्रमातृत्व नहीं है, तब प्रमाण-प्रवृत्ति भी नहीं हो सकती । अतः अविद्यावद्विषय ही है सब प्रत्यक्षादि प्रमाण और शास्त्र' ।^१ शंकर के तर्कों में एक प्रशान्तवाहिता है, एक अनुद्विग्नता । बौद्ध विचारको में एक वेग है, एक तीव्र प्रतिक्रिया, भीषण तेज । अब हम बौद्ध और शंकर दर्शन के एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय पर आते हैं, अर्थात् शून्य, ब्रह्म और अनिर्वचनीय के सम्बन्ध पर ।

जैसा कि हम पूर्व निर्दिष्ट कर चुके हैं, अधिकतर पूर्वोद्धृत आचार्यों के मत इसी समस्या की ओर निर्देश करते हैं । शंकर के ब्रह्म और श्रीहर्ष के अनिर्वचनीय को हम अच्छी तरह से जानते हैं, अतः शून्य, निर्गुण और उनके विषय में हमारे मन में कुछ अधिक विकल्प नहीं अनिर्वचनीय पर उठते क्योंकि वे सब सगत हैं । हम 'शून्य' के विषय में उपसंहाररूप से चतुर्थ प्रकरण में भी विचार कर चुके हैं और वहाँ कुछ कथन हमने विशेषतः माध्यमिकों के इस अनुनय को ठीक रूप में ही स्वीकार करने का प्रस्ताव किया है कि यदि

हमें माध्यमिकों के साथ न्याय करना है तो निश्चय ही उन मनस्त्वियों के गम्भीर चिन्तनों में तथाकथित 'अभाव' की कल्पना हमें नहीं करनी चाहिए । 'अभाव न विकल्पयेत्' । शायद इतने से ही यह समझ लिया जायगा कि यह लेखक कहा जा रहा है । भगवान् शंकर ने जो यह कहा है कि हमारा प्रतिषेध तो ब्रह्मावसान है और सौगत मत का अभावावसान, (ब्रह्मावसानोऽयं प्रतिषेध न अभावावसान) वह उन भगवान् ने आशिक रूप में ही ठीक कहा है । ब्रह्मावादियों के लिए तो यह कहना ठीक है कि ब्रह्म-पर्यन्त उनका प्रतिषेध है, किन्तु 'वैनाशिकों' को तो गलत ही समझा गया है । हमारा विनम्र अभिप्राय है कि यदि शब्दों के पीछे लड़ना न ही है तो एक अर्थ में 'ब्रह्मावसान' प्रतिषेध शून्यवादियों का भी है । यह एक अत्यन्त साहसिक वचन है, किन्तु देखिए—

(१) देहेन्द्रियादिषु अहमभाभिमानरहितस्य प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यनुपपत्ते । नहीन्द्रियाण्यनुपादाय प्रत्यक्षादिव्यवहारः सम्भवति । न चाधिष्ठानमन्तरेणेन्द्रियाणां व्यवहारः सम्भवति । न चानध्यस्तात्मभावेन देहेन कश्चिद्व्याक्रियते । न चैतस्मिन् सर्वस्मिन्नसति असगस्यात्मनः प्रमातृत्वमुपपद्यते । न च प्रमातृत्वमन्तरेण प्रमाणप्रवृत्तिरस्ति । तस्मादविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च । ब्रह्मसूत्र-शंकरभाष्य का उपोद्घात ।

तथागतो यत्स्वभावस्तत्स्वभावमिदं जगत् ।

तथागतो नि स्वभावो नि स्वभावमिदं जगत् ॥

यदि नास्ति स्वभावश्च परभावः कथं भवेत् ।

स्वभावपरभावाम्यामुते कः स तथागतः ॥

क्या इन चार पक्तियों में समग्र वेदान्त दर्शन उपस्थित नहीं हो जाता ? क्या इन चार पक्तियों के ही प्रकाश में समग्र वेदान्त दर्शन व्याख्यात नहीं किया जा सकता ? 'ब्रह्म' क्या है ? एक नाम ही तो है जिसके द्वारा परम सत्यता का निर्देश करते हो ? 'आत्मा' भी क्या वैसे ही नहीं है ? 'तथागत' क्या है ? 'श्री' भी कह सकते हो, 'नारायण' भी कह सकते हो, 'राधा' भी कह सकते हो, 'कृष्ण' भी कह सकते हो और सबका कर सकते हो वेदान्त में समन्वय । 'तथागत' ने क्या बिगाड़ा है ? अब तो शून्य उनमें समा गया । 'शून्य' नहीं अब 'तथागत' है । और तथागत, तथागत

'तथागतो यत्स्वभावस्तत्स्वभावमिदं जगत्'

तथागत जिस स्वरूप वाले हैं उसी स्वरूप वाला यह जगत् है । तथागत से यह जगत् और जगत् में तथागत है । तो क्या तथागत शून्य नहीं है ? क्या पाप करते हो ? तथागत और शून्य ?

शून्यमिति न वक्तव्यं अशून्यमिति वा भवेत्

उभयं नोभय चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते ।

तथागत को शून्य कह कर मत पुकारो, अशून्य भी उन्हें मत कहो, उभय न कहो, अनुभय मत कहो । उनको दिया हुआ नाम केवल प्रज्ञप्ति के लिए है । 'वाचारम्भण विकारो नामवेयम्' । 'स्कन्ध' और 'नैरात्म्य वाद' कहा चले गए, जो अब ब्रह्मवादियों की तरफ बढ़ते हुए चले आ रहे हो, भदन्तो ! उनका क्षेत्र चला गया, व्यवहार में, सवृत्ति के गर्भ में वे छिप गए । अब तो 'तथागत' के साथ ही तादात्म्य है ।

स्कन्धो न नान्य स्कन्धेभ्यो नास्मिन् स्कन्धा न तेषु स ।

तथागतः स्कन्धवान्न कतमोऽत्र तथागतः ॥

'तथागत' स्कन्ध नहीं है, स्कन्धों से अन्य भी नहीं है । तथागत में स्कन्ध स्थित नहीं है, स्कन्धों में तथागत स्थित नहीं है । तो फिर यह तो कोई कुक्षेत्र की भूमि से बोलता दिखाई पड़ता है 'मयि सर्वमिदं प्रोक्तं... न चाह

(१) देखिए पीछे योगवासिष्ठ का दर्शन ।

तेष्ववस्थित' । नही, कुरुक्षेत्र की भूमि से ही नहीं, याज्ञवल्क्य की यज्ञशाला से भी आवाज आ रही है 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' । अब यह शब्द 'क ब्रह्म' के रूप में नहीं, किन्तु 'क' तथागत' के रूप में आ रहा है ।

यदि नास्ति स्वभावश्च परभाव कथं भवेत् ।

स्वभावपरभावाम्यामृते कः स तथागतः ॥

तथागत में 'स्व' का, अपने का, भाव नहीं, पर का भाव तो होगा कहा से ? 'स्वभाव' और परभाव के बिना अब प्रश्न यही है कि वह तथागत 'क' है । 'क' स तथागत' । उसी देव को हविषा ले जाओ । इस प्रकार नागार्जुन ने स्पष्ट दिखला दिया है—

सर्वं च युज्यते तस्य शून्यता य यस्युज्यते ।

सर्वं न युज्यते तस्य शून्यता यस्य न युज्यते ॥

'शून्यता' का और 'सर्व' का कैसा योग । कैसा समन्वय । और सभी कारिकाओं के रचयिता महामनीषी नागार्जुन ही । 'सर्व' की भी सिद्धि उसी के लिए, जिस के लिये शून्यता की सिद्धि है । जिसको शून्यता' का योग नहीं है, उसको 'सर्व' भी क्या युक्त होगा ? 'शून्यता' और 'सर्व' एक ही चीज़ हैं । 'अभाव न विकल्पयेत्' । इस स्थिति में देखिए कि क्या 'ब्रह्मसिद्धि' कार की यह उक्ति सावकाश होती है या नहीं

लव्यरूपे क्वचित् कञ्चित् तादृगेव निषिध्यते ।

विधानमन्तरेणातो न निषेधस्य सम्भवः ॥

माध्यमिको ने भी परम तत्त्व को 'निरमिलाप्य', 'अवाच्य', 'अक्षर' और अनिर्वचनीय ही निर्णीत किया है । यह निश्चित है कि नागार्जुन के शून्य का अर्थ असत् नहीं है बल्कि वह सदसदनिर्वचनीय तत्त्व है । अतः शून्य और ब्रह्म में कोई अन्तर नहीं है और केवल शून्य को बौद्ध आचार्यों के अमिप्राय से विभिन्न रूप में समझते हुए अद्वैत वेदान्ती उससे अपने ब्रह्म की विभिन्नता दिखाते रहे । श्री हर्ष का यह कहना कि बौद्ध दर्शन विज्ञान को भी मिथ्या बताता है जब कि वेदान्त विशुद्ध विज्ञान से अतिरिक्त सब को मिथ्या बताता है, ठीक नहीं है क्योंकि असग और वसुवन्व जैसे विज्ञानवादियों ने विज्ञप्तिमात्रता को मिथ्या नहीं बताया है । असग ने महायान सूत्रालंकार में तथ्यता-स्वरूप परमार्थ का लक्षण का लक्षण किया है 'न सन्न चासन्न तथा न चान्यथा न जायते व्येति न चावहीयते । न वर्तते नापि विशुद्ध्यते पुनर्विशुद्ध्यते तत् परमार्थ लक्षणम्' ॥ क्या इस परमार्थ के लक्षण और वेदान्त के निर्गुण ब्रह्म के लक्षण में एक अक्षर का भी

अन्तर है ? ऐसा लगता है कि असग और वसुवन्धु के ग्रन्थ शकर को प्राप्त नहीं थे और केवल धर्मकीर्ति और दिङ्नाग जैसे प्रतिक्रियावादी बौद्ध आचार्यों के क्षणिकवाद को ही शकर ने बौद्ध दर्शन का सर्वस्व मान लिया है, जिसका उन्होंने निरसन किया है। अश्वघोष की तथता तो विलकुल वेदान्त के ब्रह्म के समान है, यह बताने की यहा आवश्यकता नहीं। अतः कुछ वेदान्ती आचार्यों के विरोध के होते हुए भी ब्रह्म और शून्य एक हैं, अनिवर्चनीय हैं, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं और इसी प्रकार का निश्चित साक्ष्य 'योग वासिष्ठ' का था, यह हम पहले देख चुके हैं। यह एक आश्चर्य का विषय है कि विज्ञानवाद के स्वप्न और माया की उपमाओं के विरुद्ध एक वस्तुवादी का रूप धारण करते हुए शकर ने उनका तो विरोध किया था, किन्तु स्वयं अपने मायावाद की स्थापना के लिये उन्हीं उपमाओं का उपयोग उन्होंने किया था। वस्तुतः, जैसा यामाकामी सोजन ने हमें बताया है, विज्ञानवाद का जन्म तर्क से हुआ ही नहीं था^१, उसका जन्म और विकास योग की साधना से सम्बद्ध था, इसीलिये उसने 'योगाचार' की सज्ञा भी पाई थी। बौद्ध और वेदान्त दर्शन अपने सम्पूर्ण विकास की परम्परा में इसी समस्या में उलझे रहे कि विज्ञान नित्य है या अनित्य। बौद्ध दर्शन का अधिकतर भुकाव अनित्यता की ओर था और उसका कहना था कि वेदान्तियों का अल्प मात्र दोष परम तत्त्व को नित्य मानना है। दूसरी ओर विमुक्तात्म मुनि और सदानन्द यति जैसे अद्वैतवादी कहते रहे कि यदि बौद्ध विज्ञान को नित्य मान ले, यदि उनका शून्य सदसद्विलक्षण हो जाय, यदि शून्य असत् न रहे, तो उनका बौद्धों से कोई झगडा नहीं है, बौद्ध दर्शन वेदान्त में प्रवेश कर जायगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि हजारों वर्षों की दार्शनिक चिन्ता के बाद भी भारतीय मनीषा नित्यता-अनित्यतावाद के उस अतिवाद में ही पड़ी रही जिससे वचने के लिये तथागत ने उपदेश दिया था। राष्ट्र के सर्वोत्तम मस्तिष्कों का हजारों वर्ष का श्रम और उनका लौटकर तथागत के मान पर ही आजाना, यही बौद्ध और वेदान्त दर्शनों के समग्र इतिहास का निष्कर्ष है। ब्रह्म को शून्यत्व की ओर ले जाने के कारण, आत्मा को शाश्वत विज्ञान का रूप देने के कारण, शकर प्रच्छन्न या प्रकट बौद्ध थे, उसी प्रकार जैसे कि तथता और विज्ञप्तिमात्रता को ब्रह्मत्व के पास लाने के कारण अश्वघोष, अमग और वसुवन्धु थे प्रच्छन्न या प्रकट ब्रह्मवादी। वैष्णव आचार्यों ने अवज्ञापूर्वक आचार्य शकर को 'प्रच्छन्न बौद्ध' कहा था, किन्तु आज विचारकों के जगत् में बौद्ध धर्म अपनी महिमा को

(१) देखिए उनका ग्रन्थ 'निस्सिन्स ऑफ बुद्धिस्टिक पॉट', पृष्ठ २१३

पुन प्राप्त कर रहा है और बौद्ध होना, विशेषत एक वेदान्ती के लिये, विशेष गौरव की बात है। यह उसके ज्ञान की सच्चाई की गवाही है, वेदान्त के निश्चयो का स्वाभाविक विकास है। शकर वेदान्त के निष्कर्ष इसी तथ्य की ओर सकेत करते हैं, ऐसा बौद्ध शास्त्रो के साथ उनका मिलान करने से स्पष्ट हो जाता है। अत हम चाहें तो, वैष्णव आचार्यों से विभिन्न अर्थ में, शकर को प्रच्छन्न या प्रकट बौद्ध कह सकते हैं। और यह उनके प्रति निन्दा का नहीं, बल्कि गौरव का ही सूचक है।

शकर को छोड़ कर जो चार शेष वेदान्त के आचार्य बचते हैं, वे तो सीधे बौद्धों के साथ कभी सम्पर्क में नहीं आए, क्योंकि उनके समय तक बौद्धों की परम्परा भारत में रही ही नहीं थी। इन वैष्णव आचार्यों ने तो शकर पर ही आक्रमण कर बौद्धों पर भी आक्रमण की अपनी सन्तुष्टि मान ली है। जिस भक्ति रस का परिपाक भारत में इन मनीषियों के प्रज्ञानों के परिणामस्वरूप हुआ उसका विवेचन हम आगे करेंगे। चूँकि हमारा उद्देश्य यहाँ स्वतन्त्र रूप से भारतीय दर्शनों का विवेचन नहीं किन्तु उनको बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में देखना ही हमारा यहाँ काम है और चूँकि इन आचार्यों के भाष्यों में बौद्ध दर्शन के प्रति कोई नई बात कही हम नहीं पाते, अत वे हमारे विचार के विषय नहीं हैं। किन्तु फिर भी 'यस्य पृथिवी शरीरम्' कहने वाले दर्शन के साथ हमारे द्वारा पहले उद्धृत 'तथागतो यत्स्वभाव' तत्स्वभावमिद जगत्' जैसे वाक्य मिलाने योग्य हैं। और फिर हे वैष्णव आचार्यों ! आप भी तो सभी मनीषी वेदान्ती हो। अनेक स्तोत्रो को पाठ करने वाले, साथ ही गम्भीर विचारक मनीषियो ! आपकी सेवा में एक बौद्ध 'आलमन्दार' उपस्थित करना यहाँ अनावश्यक न होगा जिसमें आप वैष्णव दर्शन की सर्वोत्तम भावनाएँ सर्वोत्तम रूप में प्रदर्शित देखेंगे, केवल इस भेद के साथ कि आलम्बन यहाँ बृद्ध है, स्वयं आपके पुराणों के मन्तव्यानुसार भगवत्स्वरूप है। लीजिये आलमन्दार स्तोत्र का यह बौद्ध संस्करण !

‘अनुकम्पक सत्त्वेषु सयोगविगमाशय ।

अविद्योगाशय सौख्याहिताशय नमोऽस्तु ते ॥

सर्वविरण निर्मुक्त सर्वलोकाभिभू मुने ।

ज्ञानेन ज्ञेयं व्याप्त ते नुक्तचित्त नमोऽस्तु ते ॥

अशेषं सर्वसत्त्वान सर्वक्लेश विनाशक ।

क्लेश प्रहारक फिलिष्टसानुक्रोश नमोऽस्तु ते ॥

अनाभोग निरासंग अव्याघाता समाहित ।
 सदैव सर्वप्रशन्नानां विसर्जक नमोऽस्तु ते ॥
 आश्रयेऽद्याश्रिते देश्ये वाक्ये ज्ञाने च देशिके ।
 अद्याहृतमते नित्य सुदेशिक नमोऽस्तु ते ॥
 उपेत्य वचनैस्तेषां चरित्त आगतौ गतौ ।
 नि.सारे चैव सत्त्वानां स्वववाद नमोऽस्तु ते ॥
 सत्पौरुष्य प्रपद्यन्ते त्वा दृष्ट्वा सर्वदेहिनि ।
 दृष्टमात्रात्प्रसादस्य विधायक नमोऽस्तु ते ॥
 आदान स्थान संत्याग निर्माण परिणामने ।
 समाधिज्ञानवशितामनुप्राप्त नमोऽस्तु ते ॥
 उपाये शरणे शुद्धौ सत्त्वानां विप्रवादिने ।
 नहायाने च नियोगे मारभञ्ज नमोऽस्तु ते ॥
 ज्ञान प्रहाण निर्याण विघ्नकारक देशिक ।
 स्वपरार्येऽन्यतीर्ष्याना निरावृत्त्य नमोऽस्तु ते ॥
 विगूह्य वक्ता पर्यस्तु द्वय सकलेष वर्जित ।
 निरारक्ष असमोष गुणकर्ष नमोऽस्तु ते ॥
 चारे विहारे सर्वत्र नास्त्यसर्वज्ञ चेष्टितम् ।
 सर्वदा तव सर्वज्ञ भूतार्थिक नमोऽस्तु ते ॥
 सर्वसत्त्वार्थ कृत्येषु काल त्व नाति वर्तसे ।
 अवन्ध्यकृत्य सततमसंमोष नमोऽस्तु ते ॥
 सर्वलोकमहोरात्रं षट्कृत्व प्रत्यवेक्षसे ।
 महाकरणया युक्त हुताशय नमोऽस्तु ते ॥
 चारेणाधिगमेनापि ज्ञानेनापि च कर्मणा ।
 सर्व श्रावक प्रत्येक बुद्धोत्तम नमोऽस्तु ते ॥
 त्रिभिः कार्यमंहादोधिं सर्वाकारमुपागत ।
 सर्वज्ञ नर्त्त सत्त्वानां काञ्क्षाच्छिद् नमोऽस्तु ते ॥
 निरवग्रह निर्दोष निष्कालुष्यानवस्थित ।
 आनिदृश्य सर्वधर्मेषु निष्प्रपञ्च नमोऽस्तु ते ॥
 निष्पन्नपरमार्थोऽसि सदनूनि विनि सृत ।
 सर्वमत्वाग्रता प्राप्त सर्वसत्त्वविमोचक ॥

भक्ति-धारा के अत्यन्त प्रभावशाली भक्त-साधक हैं। उनका भक्तिवाद न केवल रामानुज और रामानन्द की भक्ति-परम्परा पर ही आधारित है, बल्कि वह सम्पूर्ण श्रुति-स्मृति-प्रतिपादित भक्ति-धर्म है, 'नानापुराणनिगमागमसम्मत' भक्ति मत है। 'श्रुति सम्मत हरि भगति पथ' का प्रचार तुलसीदास ने किया है, जो वर्णाश्रम-धर्म की आधार-भूमि पर आधारित है। कृष्णभक्ति शाखा बल्लभाचार्य के मत पर आधारित थी। अतः कुल मिलाकर हम सगुण धारा को श्रौत परम्परा की भक्ति-साधना की प्रतिनिधि मान सकते हैं। निर्गुण धारा की बात दूसरी है। उसका सम्बन्ध श्रमण परम्परा से अधिक है वनिस्वत श्रौत परम्परा से। ब्राह्मण्य और श्रामण्य की परम्परा के भेद को हम क्रमशः तुलसीदास और कबीर के व्यक्तित्व में अच्छी प्रकार समझ सकते हैं, जो क्रमशः इन परम्पराओं के मध्ययुगीन रूपों के प्रतीक हैं। तुलसी और कबीर में जो अन्तर है वही श्रौत परम्परा और श्रमण-परम्परा में है। तुलसीदास और कबीर में से हम किसे अधिक पसन्द करते हैं, इससे हमारे मन की यह परीक्षा हो सकती है कि उसका झुकाव वैदिक और बौद्ध विचार-धाराओं में से किसकी ओर अधिक है। अस्तु, कबीर और सामान्यतः भक्ति की निर्गुण धारा के ऊपर बौद्ध धर्म के प्रभाव की बात पर हम बाद में आयेंगे। अभी हम भौगोलिक दृष्टि से मध्ययुगीन भक्ति-आन्दोलन पर कुछ और विचार कर लें। जैसा हम पहले दिखा चुके हैं, उत्तरी भारत में सगुण मत और निर्गुण-वादी भक्ति-धारा, दक्षिण में वेदान्त भावित वैष्णव धर्म और बंगाल में प्रेम-रूपा भक्ति या 'श्यागारिक रहस्यवाद', इन तीन मुख्य रूपों में यह भारतव्यापी भक्ति-आन्दोलन चला। यह एक अत्यन्त प्रसिद्ध बात है कि भक्ति का उदय दक्षिण में हुआ। चारों वैष्णव सम्प्रदायों के आचार्य प्रायः दक्षिण निवासी थे और उनके पूर्व भी भक्ति की परम्परा वहाँ प्रचलित थी। 'भक्ति द्राविड ऊपजी'। यह उक्ति ऐतिहासिक प्रकाश में सर्वथा व्याख्यात की जा सकती है। ऐसा लगता है कि दक्षिण से भक्ति पूर्वी भारत में गई और फिर वहाँ से उत्तरी भारत में उसका विकास हुआ। हम पहले दिखा चुके हैं कि ठीक यही क्रम महायान बौद्ध धर्म के विकास का था^१, जो बौद्ध धर्म में प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व उत्पन्न प्रथम भक्ति-आन्दोलन था। मध्ययुगीन भक्ति-आन्दोलन को हम 'ठीक ही श्रुति-स्मृति, पुराण, भागवत, गीता और रामानुज, रामानन्द, बल्लभाचार्य

आदि आचार्यों की परम्परा से संयुक्त करते हैं, परन्तु एक दूसरा महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक पक्ष भी है उसे प्राचीन भारतीय साधना से जोड़ने का और वह है महायान बौद्ध धर्म के साथ उसका सम्बन्ध ।

बौद्ध धर्म की भस्म पर मध्ययुगीन भक्ति-साधना का आरोहण हुआ । सातवीं और आठवीं शताब्दियों में जब कि पौराणिक धर्म का पुनर्गठन हो रहा था और वर्ण-धर्म के रूप में जाति-भेद की

बौद्ध धर्म की भस्म पर नीव पुनः दृढ़ की जा रही थी, महायान के विरति मध्ययुगीन भक्ति-साधना और विवेक सम्बन्धी तत्त्वों को शैवों ने और मान-का आरोहण हुआ वीथ और भक्ति-सम्बन्धी तत्त्वों को वैष्णवों ने

महायानी बौद्ध साधकों से ग्रहण किया । इस प्रकार इन दोनों साधनाओं ने बौद्ध धर्म को आत्मसात् कर लिया । पुराणों के योगी शिव और महायान बौद्ध धर्म के ध्यानी बुद्ध में नाम-मात्र को भी अन्तर नहीं है । यह सम्मिश्रण या ममन्वय नेपाल में सब से अधिक हुआ, जहाँ बौद्ध और शैव साधनाएँ दोनों साथ-साथ चल रही थी । नेपाल की इस युग की अनेक मूर्तियाँ ऐसी हैं जिनके सम्बन्ध में हम पूरी तरह निर्णय नहीं कर सकते कि वे शिव की हैं या बुद्ध की । इसी एकात्मता के कारण बौद्ध मठ और विहार आसानी से शैव मत के गिरि सम्प्रदाय के साधुओं के हाथ में आ गये, जिनका बौद्ध श्रमणों से नाम-मात्र का भेद था । इसी प्रकार बोध-गया का मन्दिर शैव सम्प्रदाय के हाथ में चला गया । वही उपासक, वही उपास्य । महायान का शैव और वैष्णव रूपान्तर एक अत्यन्त अदृश्य ढग से हो गया । बारहवीं शताब्दी के जयदेव ने पुराणों के आधार पर भगवान् बुद्ध की विष्णु के आठवें अवतार के रूप में स्तुति की, बाद के वैष्णव कवियों (विशेषतः तुलसीदास) ने भी उनको इसी रूप में स्वीकार किया । पता भी नहीं चला कि इतना बड़ा बौद्ध श्रमण-सत्त्व कहा चला गया । वस्तुतः वह गया कही नहीं, मध्ययुगीन भक्ति-साधना में अन्तर्हित हो गया । बुद्ध विष्णु रूप में समा गये । जगन्नाथ, बल-राम और सुभद्रा की रथ-यात्रा क्या थी, वह दोनों ओर बोधिसत्त्वों से घिरे हुए बुद्ध की रथ-यात्रा का वैष्णव रूपान्तरही थी, जिसे चीनी यात्री फाह्यान ने पाँचवीं शताब्दी में देखा था^१ । हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार सातवीं शताब्दी के बौद्ध भक्त-कवि शान्तिदेव ने दुर्लभ प्राणियों के

(१) देखिये यमुनाथ सरकार. इण्डिया यूनिवर्सिटी एजेंज, पृष्ठ ३२-३३

साथ तादात्म्य की भावना की अभिव्यक्ति की थी जो महायानी साधना की आधार-भूमि है। उसी के आधार पर वैष्णव धर्म की दरिद्र-नारायण की कल्पना का विकास हुआ। हम पहले बोधिसत्व-सिद्धान्त के विकास के सम्बन्ध में दिखा चुके हैं कि महायान ने ऐतिहासिक बुद्ध के व्यक्तित्व को उनका निर्माण-काय कहा था, जिसे वे नाना लोक-धातुओं के सत्त्वों के कल्याणार्थ धारण करते हैं। भगवान् विष्णु के अवतार लेने में माया का आश्रय लेकर यह लोक-कल्याण की बात ही वैष्णव साधना में कही गई है। मायावाद और अवतारवाद के सिद्धान्त पहले बौद्ध साधना में प्रकट हुए हैं, यह आश्चर्यकर लगते हुए भी एक ऐतिहासिक तथ्य है। तथागत जो स्वयं निःस्वभाव (निर्गुण) और धर्मता स्वरूप हैं, लोक के कल्याण के लिये माया-निर्मित रूप को, गौतम बुद्ध आदि अनेक बोधिसत्त्वों के रूप में, धारण करते हैं। इस प्रकार एक तथागत धर्म-शून्य (ब्रह्म-निर्गुण-निराकार) हैं और एक उनके मायाश्रित रूप, रूप-काय (सगुण) गौतम बुद्ध। यह विभेद वैष्णव भक्ति के निर्गुण-सगुण रूपों के आविर्भाव से शताब्दियों पूर्व महायान ने कर दिया था। जिस प्रकार राम एक ओर 'एक, अनीह, अरूप, अनामा, अज, सच्चिदानन्द परधामा, अगुण, अखण्ड, अनन्त, अनादी', हैं, परमार्थ-रूप, अविगत, अलख, अनादि और अनूप हैं, और दूसरी ओर दाशरथि भी, कौशल्या की गोद में खेलने वाले भी, रावण को मारने वाले भी, लोक-मर्यादा की स्थापना करने वाले भी। वही बात इस वर्गीकरण के शताब्दियों पूर्व तथागत के सम्बन्ध में कह दी गई थी। जैसे कबीर ने कहा था 'हम उस राम को नहीं मानते थे जो दशरथ के घर उत्पन्न हुआ था, जिसने धनुष् को तोड़कर सीता से विवाह किया था, जिसने रावण को सताया था, आदि।' उनकी प्रसिद्ध उक्ति है भी 'दशरथ-सुत तिहुँ लोक बखाना। राम-नाम का मरम है आना।' विलकुल यही बात महायानी आचार्यों ने कही थी कि हम उस बुद्ध को नहीं मानते जिसने शुद्धोदन के घर जन्म लिया था, जिसने तपस्या की थी, जिसने ज्ञान प्राप्त किया था, जिसने उपदेश दिया था। हमारे बुद्ध तो वे हैं जिनका कभी इस लोक में आना ही नहीं हुआ, जिन्होंने कभी कोई उपदेश ही नहीं दिया। जो आये और जिन्होंने उपदेश दिया, वे तो हमारे बुद्ध के माया-निर्मित रूप हैं। वस्तुतः बुद्ध तो धर्म-शून्य हैं, सत्यता-स्वरूप हैं, निःस्वभाव हैं, और इस लोक में जो दिखाई पड़ता है वह उनकी छाया-मात्र है। जगत् तथागत का प्रतिबिम्ब मात्र है। इस प्रकार हम देखते हैं कि भक्ति की निर्गुण और सगुण दोनों कल्पनाएँ अपने पूर्ण समन्वय

के साथ तथागत के व्यक्तित्व में अभिव्यक्ति प्राप्त कर चुकी थी और राम और कृष्ण के अवतारवाद को लेकर इस प्रकार के समन्वय का मार्ग वाद में चलकर मध्ययुगीन भक्ति-साधना में विकसित और समृद्ध हुआ।

हम ऊपर कह चुके हैं कि जगन्नाथ की रथ-यात्रा का उत्सव भगवान् बुद्ध की रथ-यात्रा के उत्सव के आधार पर विकसित किया गया। ऐसे अन्य अनेक उदाहरण हैं जिनके आधार पर हम देख सकते हैं कि एक अद्भुत ढंग से महायानी साधना का वैष्णव रूपान्तर मध्य-युग में हुआ। इतिहास के मनीषी विद्वान् डा० यदुनाथ सरकार ने हमें बताया है कि मध्ययुग के एक उडिया कवि ने जगन्नाथ भगवान् की स्तुति में 'दारु ब्रह्म' नामक एक कविता लिखी है। उसमें उसने जगन्नाथ भगवान् की बुद्ध-रूप में स्तुति की है। इस कविता में कवि ने भगवान् जगन्नाथ को यह कहते दिखाया है, "मैं बुद्धावतार हूँ। मैं कलि-युग के जीवों का उद्धार करूँगा।" वस्तुतः यह एक ऐतिहासिक तथ्य है कि जगन्नाथ भगवान् की मूर्ति पहले बुद्ध-मूर्ति ही थी। यही बात बदरिकाश्रम की मूर्ति के सम्बन्ध में भी कही जाती है। सारनाथ के समीप शिव की एक प्राचीन मूर्ति 'शिव सधेश्वर' (मध के स्वामी शिव) के नाम से प्रसिद्ध है। यह भी बौद्ध धर्म के शैव धर्म के रूप में अन्तर्भावित हो जाने की कहानी को गुप्त रूप से कहती है। दिल्ली के समीप एक गाँव में बुद्ध की मूर्ति 'बुद्धो माता' के नाम से पूजी जाती है। तान्त्रिक धर्म के माध्यम से भी बौद्ध धर्म बड़ी आसानी से हिन्दु-धर्म में समाविष्ट हो गया। यह कार्य विशेषतः पूर्वी बंगाल और असम में सम्पन्न हुआ। इस पर हम अलग प्रकाश डालेंगे। यहाँ यह कह देना आवश्यक होगा कि तान्त्रिक बौद्ध धर्म के देवी-देवताओं को पूरी तरह हिन्दु धर्म के तान्त्रिक साधकों ने अपना लिया, अथवा दोनों में कुछ भेद भी था, हमारी दृष्टि से तो यह कहना भी असंगत होगा। बौद्ध तान्त्रिक धर्म की तारा और शैवों की शक्ति में कोई अन्तर नहीं है। जब भक्ति-धर्म का आविर्भाव हो रहा था, तान्त्रिक धर्मों की साधना का यह सम्मिश्रण बंगाल और असम में चल रहा था, जिमने अपना प्रभाव सम्पूर्ण भक्ति-आन्दोलन पर छोड़ा है।

जहाँ तक निर्गुणवादी सन्तों की धारा का प्रश्न है, वह उत्तरकालीन बौद्ध साधना से अत्यधिक प्रभावित थी, इस सम्बन्ध में आज इतिहासकारों के दो मत नहीं हैं। डा० हरप्रसाद शास्त्री ने नेपाली बौद्ध धर्म के सम्बन्ध में महत्त्व-

(१) देखिये यदुनाथ सरकार : इण्डिया थू दि एजेंज, पृष्ठ ३३ का पद-संकेत।

पूर्ण गवेषणाएँ की थी और उनके फलितार्थों का निर्गुण सम्प्रदाय के सन्तों की साधना के उद्गम-सम्बन्धी सिद्धान्तों पर बड़ा प्रभाव पड़ा है। लामा तारानाथ के इस कथन में सन्देह करने का कोई कारण नहीं है कि योगी गोरखनाथ-पहले बौद्ध थे और बाद में शैव हो गये थे। ऊपर जिन तथ्यों के विवरण हम दे चुके हैं उनकी पूरी सगति में यह बात है। परन्तु फिर भी खुद कुछ विद्वानों ने लामा तारानाथ की सूचना को सही नहीं माना है। कुछ भी हो, इसमें सन्देह नहीं किया जा सकता कि नायनथी सम्प्रदाय, जिसके संस्थापक मत्स्येन्द्रनाथ थे जो गोरखनाथ के गुरु थे, अपनी उपासना-पद्धति में भग्न बौद्ध धर्म के प्रभाव के साक्ष्य को लिये हुए हैं। कबीर नाथपंथियों के विरुद्ध थे, परन्तु अपने हठयोग की भाषा के प्रयोग के लिये इसी साधना के लिये ऋणी हैं और उसके माध्यम से बौद्ध तान्त्रिक साधना के भी, जिसका स्वयं उन्हें पता नहीं था। बंगाल के न्यारा और सहजिया सम्प्रदाय, जो वैष्णव समझे जाते हैं, उत्तरकालीन बौद्धों के ठीक वंशज हैं, ऐसा स्वर्गीय डा० हरप्रसाद शास्त्री का निश्चित मत है। पाल वंशीय राजा जिन्होंने बंगाल में आठवी, नवी और दसवीं शताब्दियों में शासन किया, बौद्ध धर्म के अनुयायी थे और बंगाल (जिला बर्दवान) में सन् १४३६ में प्रतिलिपि की हुई 'बोधिचर्यावतार' की पाण्डुलिपि का मिलना इस बात का साक्ष्य देता है वहाँ इस धर्म के कुछ अनुयायी उस समय तक विद्यमान थे, जैसे कि आज भी हैं। चैतन्य महाप्रभु ने अपनी दक्षिण-यात्रा के समय सन् १५११ में एक बौद्ध नैयायिक को परास्त किया था, अतः भक्ति-युग में भी बौद्ध धर्म यद्यपि भारत में लुप्त-प्राय हो गया था, परन्तु उसका सर्वथा तिरोभाव नहीं हुआ था।^१ बौद्ध धर्म के एक प्रभावशाली स्वतंत्र साधना-मार्ग के रूप में विद्यमान न रहते भी मध्ययुगीन भक्ति-आन्दोलन में उसने जो हाथ बटाया है, वह अल्प महत्त्व का नहीं है। वैसे तो स्वयं भक्ति के सम्पूर्ण आन्दोलन में महायान छिपा पड़ा है, यह हम कह चुके हैं, किन्तु स्वतंत्र रूप से उसने जो दान दिया है वह भी अल्प या तुच्छ नहीं है। भक्ति-साधना की पूर्वभूमि तैयार करने वाले शान्तिदेव की भक्ति-भावना के सम्बन्ध ने हम महायान का निर्देश करते समय कह चुके हैं। उन्हें हमने वस्तुतः तुलसीदास का बौद्ध रूप ही कहा है। एक दूसरे बौद्ध कवि जिन्होंने भक्ति-साधना का उपयोग तथागत की आराधना

(१) देखिये यदुनाथ सरकार - इण्डिया थ्रू दि एजेंज, पृष्ठ ३९

(२) देखिये वहाँ पृष्ठ ३६

के रूप में किया है वह है तेरहवीं शताब्दी के मध्य-भाग के रामचन्द्र कवि-भारती, जिन्होंने बुद्ध की वन्दना-स्वरूप सी संस्कृत छन्द लिखे हैं जिनका नाम है 'भक्ति-शतकम्' । रामचन्द्र कवि-भारती एक बंगाली ब्राह्मण थे जिनकी बौद्ध धर्म में दीक्षा लका में हुई थी । भक्ति के उन युग में जब चारों ओर राम धीरे-धीरे कृष्ण की विरुद्धावली गाई जा रही थी, एक भारतीय ब्राह्मण ने बौद्ध धर्म में दीक्षित होकर भक्ति के उस समय महज-उपलब्ध साध्यम के द्वारा तथागत की भी कुछ अर्चना कर दी, यह हमारी संस्कृति और उसके सर्वाश्लेषी रूप के लिये कुछ कम गौरव की वस्तु नहीं है । 'भक्ति-शतकम्' कोई कम महत्त्व वाली शुष्क नैतिक रचना नहीं है । उसमें वही आत्म-नल्लोभता, निरभिमानीता, और आराध्य के प्रति एकनिष्ठता मिलती है, जो शान्तिदेव और तुलसीदास जैसे साधक-कवियों की विशेषता है ।

भारत में उस समय बौद्ध धर्म के विद्यमान न होने से वह इस समन्वय में अधिक रचनाएँ हमें न दे सका । परन्तु अन्य देशों में जहाँ वह अपने जीवन्त रूप में उस समय विद्यमान था उसने नाना उपासना-पद्धतियों के अपने समन्वय-कार्य को आगे बढ़ाया और जिस प्रकार तुलसीदास ने सगुण-निर्गुण, ज्ञान-भक्ति, शैव-वैष्णव आदि के भेदों को मिटाकर साधना के अविरोध मार्ग को प्रकाशित किया, उन्नीस प्रकार बौद्ध धर्म ने भी यह कार्य अन्य देशों में किया । नेपाल का उदाहरण हम दे ही चुके हैं, जहाँ शैव और बौद्ध धर्म का समन्वय किया गया । तिब्बत और चीन ने विशेषतः बौद्ध धर्म को तान्त्रिक रूप दिया । चीन और जापान में ध्यान बौद्ध धर्म का विकास हुआ जो उन देशों की प्रकृति के साथ महायान का समन्वय-साधन ही था । वस्तुतः दक्षिण-पूर्वी एशिया के देशों में भक्ति और महायान का कल्याणकारी समन्वय-विधान सब से अधिक देखने योग्य है । हम देख चुके हैं कि किस प्रकार हिन्द-चीन में समन्त नामक भिक्षु के द्वारा एक मन्दिर समुत्पन्न रूप से बुद्ध और शिव के शिष्य समर्पित किया गया था और उसका समर्पण-वाक्य था 'जिनशकरो' । हिन्द-चीन के बारहवीं शताब्दी के एक अभिलेख में बोधि-द्रुम की स्तुति इन मन्त्र-वर्ण शब्दों में की गई है, 'हे महाभाग ननातन वृद्ध ! ब्रह्म तेरी जड़ है, शिव

- (१) यह प्रसन्नता की बात है कि पूज्य भदन्त आनन्द कौसल्यायन जी ने इस भक्ति-रस-पूरित रचना का हिन्दी अनुवाद किया है, जिसे मूल-सहित महाबोधि सभा, सारनाथ ने प्रकाशित किया है ।

कठिन है । कबीर का ज्ञान अथाह है । सचमुच हम कह सकते हैं 'कोरी को कोउ मरमु न जाना' । कबीर ने अनेक साधनाओं को स्वीकार किया है और वे स्वयं उन सब से ऊपर हैं । चूँकि कबीर इस हद तक मौलिक हैं, इसीलिये वस्तुतः बुद्ध और बौद्ध धर्म के साथ उनके सम्बन्ध का भी प्रश्न उठता है ।

कबीर ने अपने जीवन का लक्ष्य बताते हुए कहा है, 'हम समर्थ का परवाना लाये हैं और हस को उबारने आये हैं' । 'समर्थ का परवाना लाये हस उबारन आये' । समर्थ के परवाने लाने की बात यदि हम छोड़ दें तो मानव-आत्मा की विमुक्ति का सन्देश लाने वालों में कबीर बुद्ध के साथी हैं । भक्त नामादास ने कबीर के जीवन-कार्य का मूल्यांकन करते हुए सुन्दर शब्दों में कहा है, "कबीर ने वर्णाश्रम धर्म और षड्दर्शनों की मर्यादा नहीं रखी । उसके वचनों में पक्षपात नहीं था । उसने सब के हित की बात कही । उसने जगत् को अभिभूत कर किसी के मुख को देखकर बात नहीं कही ।"

कबीर कानि राखी नहीं वर्णाश्रम षट् दर्शनी ।

पक्षपात नहिं वचन सबन के हित की भाषी ।

आरुढ़ दसा ह्वै जगत् पर मुख देखी, नाहिन भनी ।

उपर्युक्त शब्द भगवान् बुद्ध पर कबीर से भी अधिक लागू हैं, यह वताने की आवश्यकता नहीं । कबीर और बुद्ध के युग के व्यवधान को देखते हुए और समाज में बुद्ध (क्षत्रिय राजकुमार) और कबीर (जुलाहे) की स्थिति को भी ध्यान में रखते हुए जाति-भेद का जो प्रतिवाद भगवान् बुद्ध ने किया था और चातुर्वर्ण्य शुद्धि का जो सन्देश उन्होंने सुनाया था, उसकी महत्ता का पूरा अनुमान हम नहीं लगा सकते । बुद्ध भुक्तभोगी नहीं थे, फिर भी उन कारुणिक शास्ता ने ब्राह्मणों के जातिगत अभिमान के लिये उन्हें फटकारते हुए कहा था कि ब्राह्मणों की स्त्रिया भी अन्य स्त्रियों के समान ऋतुमती और गर्भवती होती हैं, जनन करती हैं, दूध पिलाती हैं और जैसे अन्य पुरुष स्त्रियों के गर्भ से उत्पन्न होते हैं वैसे ही ब्राह्मण होते हैं, फिर वे कैसे दावा करते हैं कि वे ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुए हैं, वे ही श्रेष्ठ हैं, अन्य नहीं ? । शास्ता के इसी उपदेश को लेते हुए वज्रयानी सिद्ध सरहपा (सरोरुहपाद) ने कहा था, "ब्राह्मण ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुए थे । जब हुए होंगे तब हुए होंगे । इस समय तो वे भी वैसे ही पेट में पैदा होते हैं जैसे दूसरे लोग ' अपमान को चोट खाये हुए कबीर ने इसे इस प्रकार रखा था

(१) देखिये अत्सलायण-सुत्तन्त (मज्झिम २।५।३)

“तुम कैसे ब्राह्मण और हम कैसे शूद्र ?

क्या हममें लोहू है और तुन में दूध ?”

“तुम कत बाह्यन हम कत मूद ?

हम कत लोहू तुन कत दूध ?”

मानव की आधारभूत एकता की याद दिलाकर वे कहते हैं

‘एकै बूंद, एक मल-भूतर ।

एक चाम इक गूदा ।

एक जोति ते सब उत्पन्ना ।

को बाह्यन को सूदा ॥

विलकुल बुद्ध और सरोरुहपाद के तर्क का अनुसरण करते हुए कहते हैं :

जो तुम बाह्यन बमनी जाये,

अबर राह ते काहे न आये ?

कारो पिपरी दूहउ गार्ई,

तिनकर दूध देहु विलगार्ई ।

एकै त्वचा रुधिर पुनि एकै विप्र सूद्र कं माही

अन्यत्र भी,

नादे-विन्दे रुधिर के संगै,

घट ही मेंह घट सपचै,

अष्ट कमल दोउ पदुमी आया,

छूत कहा तै उपजी ?

जाति-भेद के सम्बन्ध में कबीर और बुद्ध के विचारों में इतना साम्य है कि कहीं-कहीं शब्द विलकुल अनायास और स्वाभाविक रूप से एक हो गये हैं । कबीर माह्व ने कहा है ‘जाति न पछो मावु की पूछि लीजिये ज्ञान’ । यह इन बुद्ध वचन के विलकुल समान है, ‘जाति मा पुच्छि, चरण च पुच्छि’ । इसका अर्थ है ‘जाति मत पछो, आचरण पूछो’ । कर्म ने मनुष्य ऊँचा या नीचा होता है, जाति या वर्ण ने नहीं, यह बुद्ध के समान कबीर का भी आधारभूत संदेश था । बुद्ध ने ब्राह्मण के लक्षणों के सम्बन्ध में जो कहा था वही कबीर ने ‘सो ब्राह्मण जो ब्रह्म विचारै’ के रूप में कहा है ।

कबीर के समतावाद और जाति-भेद-विरोध को हम श्रौत-परम्परा में लिया हुआ न मानकर बौद्ध परम्परा में लिया हुआ मानने हैं, इसका एक आधारभूत कारण है । श्रौत-परम्परा के नाथों ने केवल व्यक्तिगत नाथना

में समदृष्टि के महत्त्व को स्वीकार किया है, उसका। अम्यास भी किया है, परन्तु समाज-व्यवस्था में वे समर्चर्या के पक्षपाती कभी नहीं रहे। स्वयं गीता का दर्शन चातुर्वर्ण्य की आधारभूमि पर प्रतिष्ठित है। 'पण्डिता समदर्शिन' की व्याख्या वहाँ चातुर्वर्ण्य की बाधक नहीं है। इस प्रकार अभेद की पूर्ण निष्ठा श्रुति परम्परा में कभी नहीं आ सकी। वहाँ अधिक-से-अधिक समदृष्टि ही रही, समर्चर्या कभी नहीं, जो श्रमणता का दूसरा नाम है। तुलसीदास तो परम कारुणिक थे, सब जगत् को रामसीयमय जानकर प्रणाम करते थे, परन्तु समाज-व्यवस्था का प्रश्न आने पर, सामाजिक नीति की मर्यादा का उल्लंघन उन्हें पसन्द न था। इसीलिये वे कह सके थे 'पूजिय विप्र सकल गुणहीना। नाहि शूद्र गुण गणहि प्रवीना'। तुलसीदास तो फिर भी स्मार्त वैष्णव थे, महाराष्ट्र-सन्त ज्ञानेश्वर को ही ले लीजिये। वे तो आत्मज्ञानियो में श्रेष्ठ थे, सब प्राणियों में समत्व की भावना करने वाले थे और उन्हीं का यह कहना है, 'मान लो कि किमी शूद्र के यहाँ अच्छे-अच्छे पकवान तैयार हुए हैं। अब चाहे कोई ब्राह्मण कितना ही दुर्बल क्यों न हो, फिर तुम्हीं बतलाओ कि क्या कभी उस ब्राह्मण को वे पकवान खाने चाहिये?'। इससे हम भली प्रकार समझ सकते हैं कि वेदान्तियो और भक्तों की समर्चर्या का क्या स्वरूप है और कबीर की भावनाओं का उससे क्या भेद है। बुद्ध और सरोरुहपाद के उद्धरणों को दे देने के बाद निष्कर्ष निकालने की आवश्यकता नहीं रहती कि कबीर के इन सम्बन्धी विचारों का स्रोत क्या है।

सहजयानी सिद्धों की मान्यताओं में गुरु विश्वास पर जोर देना, गुरु को भगवान् से भी बड़ा मानना भी एक विशेष बात थी। कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर ने इसे पूरी तरह स्वीकार किया है। उनका प्रयुक्त 'सतगुरु' शब्द उस समय वज्रयानी सिद्धों और नाथपंथी साधुओं में समान रूप से व्यवहृत होता था। कबीर ने भगवान् का सर्वोत्तम नाम 'सत नाम' या 'सत्तनाम' कहा है उपनिषदों में सत्य के द्वारा ईश्वर का वर्णन तो किया गया है और गीता में भी^२। श्री परशुराम चतुर्वेदी ने 'उत्तरी भारत की सन्त परम्परा' में 'सन्त' शब्द पर विचार करते हुए इन उद्धरणों में से कुछ को दिया है^३। वस्तुतः सत्य

(१) गीता ३।३५ की व्याख्या में, ज्ञानेश्वरी, पृष्ठ ७५ (रामचन्द्र वर्मा का

अनुवाद)

(२) देखिये पीछे पृष्ठ १४-१५

(३) देखिये उत्तरी भारत की सन्त परम्परा, पृष्ठ ३-८

का ब्रह्म या ईश्वर के साथ एकाकार तो श्रौत परम्परा के साहित्य में अनेक बार किया गया है, परन्तु स्पष्टतः 'सत्यनाम' शब्द ईश्वर या ब्रह्म के लिये व्यवहृत प्राचीन साहित्य में नहीं किया गया है। हम जानते हैं कि अगुत्तर-निकाय में बुद्ध को 'सच्चनाम' (सत्यनाम—सत्तनाम) कहा गया है^१। हमारा दृढ़ विश्वास है कि सन्त-साधना का 'सत्तनाम' पालि 'सच्चनाम' ही है, जो तथागत का एक नाम है। इसी प्रकार कवीर द्वारा वाहुल्य से प्रयुक्त 'सुरति-निरति' शब्दों की अनेक व्याख्याएँ आचार्य क्षितिमोहन सेन, आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी एवं अन्य सन्त साहित्य के अधिकारी विद्वानों के द्वारा की गई हैं। इस सम्बन्ध में हमारा विनम्र निवेदन यह है कि कवीर की 'मुरति' को बौद्ध साधना को 'स्मृति' से मिलाना चाहिये। 'स्मृति' का निरूपण करते समय इस सम्बन्ध में हम पहले भी कुछ कह चुके हैं। कवीर की 'निरति' तो वस्तुतः 'विरति' ही है। इस सम्बन्ध में अधिक विवेचन यहाँ सम्भव नहीं है।

कवीर की उलटवासियों पर सिद्ध ढेण्डणपाद की उलटवासियों की पूरी भूलक है, इसका संकेत हम पहले कर चुके हैं। यहाँ कुछ उदाहरण देना आवश्यक होगा

ढेण्डणपाद की उलटवासिया

कवीर की उलटवासिया

वदल बिआएल गविया बाभ

बैल बियाना गैया बाभ

निते निते बिआला सिंह पम जूभे

नित-नित स्यार सिंह सों जूभे

इस प्रकार अन्य अनेक उलटवासियों की समता दिखाई जा सकती है। वस्तुतः सहजयानी बौद्ध इस प्रकार की उलटवासियों का प्रयोग अधिकता से किया करते थे और कवीर ने इन्हें उन्हीं की परम्परा से सुनकर स्वयं पूर्वक प्रयोग किया था। सहजयान के सहज-मत का परिष्कार भी कवीर ने किया था। कवीर साहब कहते थे 'सहज समाधि भली' और सहज में उनका सात्पर्य था सहज में ही इन्द्रियो पर वशित्व प्राप्त कर लेना। उनका कहना था—

सहज सहज सब कोइ कहै सहज न बूझै कोइ ।

सहजै जिन विषया तजो सहज कहीजै सोइ ॥

सरोरुहपाद और कवीर की वाणियों में अनेक नाम्य हैं। एक उदाहरण पर्याप्त होगा।

(१) अगुत्तर-निकाय, जिल्द तीसरी, पृष्ठ ३४६; जिल्द चौथी, पृष्ठ २८९
(पालि टैपसट् सोसायटी का संस्करण ।)

सरोरुहपाद—जहि मन पवन न सचरह रवि शशि नाइ पवेश ।

तहि बट चित्त विशाम कर, सरुहे कहिय उवेश ॥

कबीर—जिहि वन सीह न सचरै, पखि उडै नहि जाय ।

रैनि दिवस का गम-नहीं, तहँ कबीर रहा लौ लाइ ॥

कबीर ने 'शून्य' शब्द का बहुल प्रयोग किया है, उन्होंने शून्य में समाधि लगाई है। 'गगन-गुफा' से उठने वाला 'असमानी सबद' शून्य ही है। सहस्रार चक्र को उन्होंने शून्यचक्र से मिलाया है। ऐसा लगता है कि कबीर ने अलख निरजन और शून्य तत्त्व को मिला दिया है। इस प्रकार कबीर ने निर्गुण-वादी वेदान्त और शून्यवादी बौद्धमत का हमें समन्वय ही दिया है जब कि उन्होंने कहा है, 'कह कबीर जहँ बसहु निरजन तहँ किछु आह कि सून्य'। ब्रह्मवाद और शून्यवाद की परिणति अनिर्वचनीयता में ही है, यह इस पद की स्पष्ट ध्वनि है।

हठयोग के वर्णन में कबीर ने शरीर में सूर्य, चन्द्र, गंगा, यमुना, सरस्वती की स्थापना की है। सूर्य जब चन्द्र से मिल जाता है, तब अमृत की प्राप्ति होती है। इस प्रकार की सब भाषा और हठयोग सम्बन्धी सब विचार उन्होंने बौद्ध योगियों से लिये हैं। इसी प्रकार कबीर अपने अनेक रहस्यवादी प्रतीकों के लिये भी अपने पूर्ववर्ती बौद्ध सिद्धों के ऋणी हैं। इस विषय का अधिक निरूपण करना हमारे लिये अनावश्यक होगा क्योंकि हिन्दी साहित्य के अनेक विद्वान् इसका निरूपण कर चुके हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि कबीर के उपदेशों में अनेक बातें ऐसी हैं जिनकी अद्भुत समता बुद्ध के विचारों से हैं और कबीर के विचारों और उनकी अभिव्यक्ति के स्वरूपों की इसी प्रकार अनेकों बातें ऐसी हैं जो उन्होंने बौद्ध धर्म के अन्तिम अवशिष्ट स्वरूप चौरासी बौद्ध सिद्धों और नाथपथियों से ली हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि नाथपथियों के अनेक गुरु बौद्ध चौरामी सिद्धों में से ही थे।

अब हम उत्तरी भारत के मगुण भक्तों, पूर्वी भारत के प्रेमरूपा भक्ति के उपानकों और महाराष्ट्र सन्तों की ओर मुड़ते हैं। तुलसीदास ने भक्ति का स्वरूप रखते हुए कहा है 'श्रुति सम्मत हरि भगति पथ सयुत विरति विवेक'। 'सयुत विरति विवेक' में उन्होंने साधु-मत या सन्त-साधना को अवकाश दिया है, श्री डा० बलदेवप्रसाद मिश्र के इस मत से हम सहमत हैं^१। इतना जोड़ देना आवश्यक होगा कि विरति और विवेक ही बुद्ध और बौद्ध धर्म के मुख्य

(१) देखिये उनके 'तुलसी-दर्शन' में तुलसीदास के भक्ति-मार्ग का विवेचन।

सन्देश है, और श्रमण-धर्म का अनुवाद ही साधुमत है। तुलसीदास की भक्ति-नैतिक अधिष्ठान है, इसलिये वह बौद्ध साधना को मान्य है। तुलसीदास जैसे वेद-भक्त कवि ने देवताओं की निन्दा की है, इन्द्र को ईर्ष्यालु बताया है, उसकी उपमा कुत्ते से दी है। बौद्ध धर्म के अदृश्य किन्तु निश्चित प्रभाव का इसे साक्ष्य माना जा सकता है। महाराष्ट्र के भक्त कवियों की यह एक विशेषता है कि कृष्ण के माधुर्यमय जीवन को लेकर भी उन्होंने समाज-नीति का बहुत अधिक ध्यान रखा है और उनके वर्णन ऐकान्तिक भावना में इतने दूर नहीं चले गये हैं जितने सूर के या अन्य कृष्णोपासक कवियों के। भक्ति अन्ततः एक राग ही है। सरदास ने अन्त समय कहा था 'खजन नैन रूप रस माते'। भगवान् बुद्ध का कोई उपासक इस प्रकार की बात उनके सम्बन्ध में नहीं कह सकेगा, यद्यपि बुद्ध में भी अनन्त मौन्दर्य है। भक्ति में रूप की आसक्ति कुछ न कुछ चाहिये, बौद्ध साधना पूर्णतः अनासक्तिवाद है। बुद्ध के रूप-काय में हम रस-मत्त नहीं हो सकते, जैसे कि कृष्ण या राम के पद-पंकजों में। जब हम तात्त्विक दृष्टि से बौद्ध विचार और भक्ति-दर्शन का कुछ तुलनात्मक अध्ययन करेंगे।

मूल बुद्ध-दर्शन और भक्ति साधना-तत्त्व का पारस्परिक विचार करते समय सब से पहले यही प्रश्न उपस्थित होता है कि कौन मुख्य है, प्रतिपद् या प्रपत्ति ? वास्तव में इस सप्रश्न के हल में बुद्ध 'प्रतिपद्' (मार्ग) पर बुद्ध के विचार और भक्ति की भावना के जोर देते हैं, जब कि भक्ति पारस्परिक सम्बन्ध का सारा तत्त्व निहित 'प्रपत्ति' (शरणागति) से है। सामान्यतः ऐसा कहा जा सकता है अधिक आश्वासन ग्रहण कि बुद्ध-दर्शन में भक्ति का अभाव है।

करती है भक्ति का प्रधान तत्त्व है शरणागति, पूर्ण आत्म-विस्मृति और अपने उपास्य देव में

अनन्य निष्ठा। भक्ति दर्शन का उदय चाहे किसी भी रूप में और किसी भी देश में हो, यह भावना निश्चय ही वहाँ सब से अधिक बलवती मिलेगी। अनन्य भाव से उपास्य देव के प्रति शरणागति होनी ही चाहिए। इसी को 'प्रपत्ति' कहा जाता है वैष्णव दर्शन में। क्या दक्षिण के वेदान्ती भक्त, क्या ब्रह्मदेश के 'प्रेमा' भक्ति में टूटे हुए वैष्णव साधक, क्या निर्गुण में नमाधि लगाने वाले उत्तर भारत के मन्त अथवा क्या 'राम चरण रत्न मत्त' सगुणोपासक भक्त, सभी अनन्य भाव से प्रभु की भक्ति का उपदेश देते हैं और उसे एकमात्र शान्ति का उपाय समझते हैं। इतना

व्यापक यह तत्व है कि इसके उदाहरण न तो वैष्णव-दर्शनो में से ही और न भक्त-कवियों में से ही यहाँ देने की आवश्यकता है। सभी एक आवाज़ से अपनी निर्बलता और दीनता को प्रख्यापित करते हुए जैसे तुलसीदास को अपना प्रतिनिधि बनाकर प्रभु से पुकारते हैं 'विष पियूष सम करहु अग्नि हिम तारि सकहु विनु बेरे। तुम सम और दयालु कृपानिधि पुनि न पाइहो हेरे'। भगवान् की कृपा के बिना भक्त का कोई दूसरा सहारा नहीं है। परन्तु बुद्ध का विचार तो सर्वथा मनुष्य के वीर्य और 'प्रधान' (प्रयत्न) पर ही आश्रित है और उसमें तो मनुष्य का थकित हृदय सिवाय अपने साधन के और शास्ता के उदाहरण के और किसी बात में आश्वासन नहीं ले सकता। गवरि के सोलह शिष्यों में से उपसीव नामक ब्राह्मण ने जब भगवान् से पूछा था 'हे शक्र ! मैं अकेले महान् ओष (ससार-प्रवाह) को निराश्रित हो पार करने की हिम्मत नहीं रखता। हे समन्त चक्षु ! आलम्बन बतलाओ जिसका आश्रय ले मैं इस ओष (भव) को तरूँ'। तो भगवान् का केवल यही उत्तर था 'आकिंचन्य को देख, स्मृतिमान् हो, 'कुछ नहीं है' को आलम्बन बना कर ओष पार करो। कामो को छोड़, कथाओं से विरत हो, रात दिन तृष्णा-क्षय को देखो'^१। भक्ति-भावनामय प्राणियों को यहाँ आश्वासन की गुजायश नहीं है। फिर जब भिक्षु भगवान् से प्रव्रज्या पाता है, तो उसके योगक्षेम का भार वहाँ बुद्ध 'अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुच' कह कर अथवा 'तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युससारसागरात्' ऐसा उद्धोष कर या फिर 'तुलसीदास मेरो' ऐसा ही कह कर नहीं लेते, किन्तु उन कारुणिक शास्ता का कुछ क्रम ही और है 'आ भिक्षु ! यह धर्म सु-आख्यात है, अच्छी प्रकार दुःख का क्षय करने के लिए तू ब्रह्मचर्य का आचरण कर'। इस प्रकार भगवान् बुद्ध कहते हैं। तथागत किसी की जिम्मेवारी अपने ऊपर नहीं लेते, किन्तु पवित्र जीवनपर्यन्त वे जामिन अवश्य बनते हैं। उनको अपना शास्ता स्वीकार करने का तात्पर्य यह नहीं है कि तथागत किसी के परित्राता बन जाते हैं, प्रत्युत बुद्ध तो केवल मार्ग के दिखाने वाले हैं और मार्ग तो स्वयं भिक्षु को ही चलना होगा। उनके मार्ग में तो कर्म ही केवल अपना है और 'अत्तदीप' होने का ही तथागत का सर्वोत्तम उपदेश है। 'जो कुछ भी वीर्य के द्वारा प्राप्तव्य है, उसे प्राप्त किए बिना

मेरा वीर्य न रुकेगा 'ऐसा सकल्पवान् व्यक्ति ही बुद्ध के विचार में आश्वासन प्राप्त कर सकता है । यही बुद्ध के दर्शन का भक्ति के तत्त्व से महान् विभेद है । भक्त अपने बल में विश्वास नहीं कर सकता, यद्यपि वह नित्य प्रयत्न-शील रहता है, वह जानता है कि विषय-वासनाएँ बुरी हैं और उन्हें जीतने के लिए निरन्तर प्रयत्न भी करता है, किन्तु 'ही हारघी करि जतन विविध विधि' की विवशता अन्त में आ ही जाती है । इसीलिए भक्त कह उठता है 'जानत हूँ अनुराग तथा अति सो हरि तुम्हरे प्रेरे । तुलसिदास यह विपत्ति बागुरो तुम्हहि सो बने निवेरे' । गीतोक्त भगवान् कृष्ण की वाणी कि माया का तरना अत्यन्त कठिन होने पर भी भगवान् की अनन्य शरणागति से सरल हो जाता है^१, इसी प्रवृत्ति का द्योतक है । कहने का तात्पर्य यह है कि पवित्रता के मार्ग पर तो चलने के बुद्ध दर्शन और भक्ति दर्शन दोनों ही इच्छुक हैं, किन्तु बुद्ध की वीर्यवती वाणी जब कि पुरुषार्थ को प्रधान वस्तु मानती है तो भक्ति की विकलतामयी वाणी उसकी अपर्याप्तता स्वीकार कर भगवत्कृपा भी चाहने वाली होती है । एक आवाज यदि विशुद्ध ज्ञान और पुरुषार्थ की है तो दूसरी अशक्तता और भावना की भी । निर्वल मानवता को कदाचित् दूसरी ही अधिक आकर्षक और आश्वासनकारी मालूम होती है । इसी में भक्ति और महायान धर्म बौद्ध धर्म की सफलता का सारा रहस्य छिपा है, किन्तु स्थविरवाद की उपर्युक्त प्रवृत्ति के कारण ही वह भी सभी युगों में वेदान्त दर्शन के साथ ही अधिक विचारशील लोगों के मनन का विषय हुआ है । इस प्रकार बुद्ध-दर्शन और भक्ति दर्शन के सम्बन्ध के समग्र प्रश्न को हमने इस बात में देखा कि जब कि बुद्ध की वाणी का समग्र जोर 'प्रतिपद्' अथवा मार्ग पर चलने में ही है, भक्ति उसकी सुगमता के लिए भगवत्कृपा की भी काक्षिणी होती है । यदि भगवत्कृपा कोई वास्तविक और नियमित वस्तु है तो वह 'प्रधान' करने वाले को अवश्य स्वतः मिल ही

(१) वैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥

मिलाइये वही 'अनन्याश्चिन्तयन्तो माम्', 'अनित्यमनुत्तमं ... भजस्व माम्', 'शृणु मे परम वच—मन्मना भव मद्भक्तो 'मानेक शरणं द्रज', 'अनन्तेनैव योगेन.....तेजामहं समुद्धतां' 'मय्येव मन आधत्स्व' 'भक्तिर्यन्निचारिणी', 'तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन' आदि, आदि ।

रहस्यात्मक तत्त्व नहीं। कुछ भी हो, बौद्ध साधना का भी आरम्भ शरणागति से ही है, ऐसा कहा जा सकता है। आचार्य बुद्धघोष ने एक जगह कहा है कि आध्यात्मिक जीवन के आरम्भ की सूचना देने वाली शरणागति ही है। शरणागति आध्यात्मिक जीवन के उदय का लक्षण है। यह एक महान् आध्यात्मिक सन्त्य है जिसकी सिद्धि भक्ति-दर्शन के समान स्थविरवाद बौद्ध धर्म में भी हुई है। हम पहले देख चुके हैं कि श्रद्धा की कितनी महिमा बौद्ध धर्म के आदिम स्वरूप में स्वीकृत है और श्रद्धा की विकसित अवस्था को ही आचार्य बुद्धघोष ने 'भक्ति' (भक्ति) कहा है। फिर गुरु-भक्ति के रूप में तो भक्ति बुद्ध के प्राथमिक शिष्यों में भी विद्यमान थी। भगवान् के परम अग्रणी शिष्य सारिपुत्र का उनके प्रति उद्गार है 'मार सेना को दमन करने वाले बुद्ध, एक ही के प्रति श्रद्धा रखना, एक ही की शरण जाना, एक ही को प्रणाम करना, भवसागर से तार सकता है'^१। इस एक वाक्य में अनन्य भक्ति के समग्र तत्त्व हमारी समझ से उपस्थित है। फिर शास्ता के इन्हीं परम ज्ञानी शिष्य ने अपने शास्ता के प्रति जो उद्गार अपने परिनिर्वाण के लिए उनसे अन्तिम विदाई लेते समय किये, उनमें ही भक्ति-तत्त्व का क्या कम परिपाक हुआ है। स्थविर (सारिपुत्र) ने रक्तवर्ण हाथों को फैलाकर शास्ता के चरणों को पकड़ कर कहा 'भन्ते ! इन चरणों की वन्दना के लिए सौ हजार कल्पों से भी अधिक काल तक मैंने असंख्य पारमिताएँ पूरी कीं। वह मेरा मनोरथ सिर तक पहुँच गया। अब आपके साथ फिर जन्म ले एक स्थान में एकत्रित होना नहीं है। अब यह विश्वास छिन्न हो चुका। अनेक शत सहस्र बुद्धों के प्रवेश-स्थान अजर, अमर, क्षेम, सुख, शीतल, अभय, निर्वाण पुर जाऊँगा। यदि मेरा कोई कायिक या वाचिक कर्म भगवान् को न रुचा हो तो भगवान् क्षमा करें। मेरा जाने का समय है'^२। इसी प्रकार आनन्द के भी कई उद्गार स्पर्णीय हैं^३। बीमार भिक्षु वक्कलि तो अपने साथी भिक्षु के द्वारा कहे हुए बुद्ध-वचनों को भी चारपाई पर लेटे हुए नहीं सुन सकता था। 'मेरे लिये यह उचित नहीं कि मैं चारपाई

-
- (१) मिलिन्द प्रश्न में सारिपुत्र-वचन के रूप में उद्धृत, देखिए भिक्षु जगदीश काश्यप का हिन्दी अनुवाद, पृष्ठ २९६
- (२) देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ५१३
- (३) उदाहरणतः उन्होंने परिनिर्वाण के समय कहा 'मैंने परम श्रद्धा के साथ बुद्ध की सेवा की है ... अब मैंने जीवन के विशाल भार को फेंक दिया है'।

पर लेटे शास्ता के वचनों को सुन । ' धरती पर अपने को उतरवा कर उसने बुद्ध वचनों को सुना । इससे सिद्ध है कि व्यावहारिक रूप में बुद्ध के शिष्य अपने शास्ता को उपास्य दृष्टि से ही देखते थे और यह प्रवृत्ति भिक्षु नागसेन के समय तक तो इतनी पहुँची कि मिलिन्दप्रश्न के स्यविरवाद-परम्परा के ही ग्रन्थ होने पर भी उसमें बुद्ध की पूजा और भक्ति जैसी बहुत सी बातें कही गई हैं^१ । महायान के भक्ति तत्त्व को निश्चय ही इन से बहुत प्रेरणा मिली होगी । यही बुद्ध के विचार का भक्ति तत्त्व से सक्षिप्त सम्बन्ध-निरूपण है ।

महायान धर्म में भक्ति तत्त्व का किस गूढ़ रूप से समावेश हो गया, यह हम पहले देख चुके हैं । हमने यह भी पहले देखा है कि बोधिसत्त्वों आदि की पूजा और भगवान् बुद्ध को जगत् के आता महायान दर्शन और और पिता समझने की प्रवृत्ति किस प्रकार बौद्ध धर्म भक्ति तत्त्व में समा गई और मूलतः विशुद्ध नैतिकवाद पर प्रतिष्ठित बौद्ध धर्म कालान्तर में एक भक्तिमय स्वरूप प्राप्त कर गया । इन सब बातों का विवेचन हम चतुर्थ प्रकरण में चुके कर हैं^२ । यहाँ इतना कह देना और आवश्यक होगा कि बौद्ध धर्म में भक्ति के विकास के पूर्वरूप में प्रतिपद् और प्रपत्ति की भावना में समन्वय था, या प्रतिपद् का स्थान कुछ ऊँचा था । इस स्थिति का प्रतीक अश्वघोष का युग है । सौन्दरनन्द में भगवान् बुद्ध नन्द से कहते हैं, "अन्यथं न तथा प्रणामो धर्मे

(१) देखिए मिलिन्द प्रश्न, एक तरफ तो महास्यविर नागसेन यह कहते हैं, 'परिनिवृत्तो महाराज भगवा, न च भगवा पूज सादियति, बोधिमूले येव तयागतस्स सादियना पहीना, कि पन अनुपादिसेसाय निव्वान धातुया परिनिवृत्तस्स' तो दूसरी ओर ही अविरुद्ध भाव से कहने लगते हैं 'न च भगवा पूजं सादियति असादियन्तस्सेव तयागतस्स ज्ञाणरतनारम्मणेन सम्पापटिपत्ति सेवन्ता तित्तो सम्पत्तियो पटिलमन्ति इमिना पि महाराज कारणेन तयागतस्स परिनिवृत्तस्स असादियन्तस्सेव यतो अधिकारो अवज्जो भवति सफलो', मेण्डक पञ्चो, पृष्ठ १०० (बम्बई विश्वविद्यालय का संस्करण) । लोकधर्म की भावना को इस प्रकार उत्साह देना ही भक्ति की जड़ों को प्रष्ट करना है ।

(२) देखिये पीछे महायान धर्म का विवेचन ।

यथैषा प्रतिपत्तिरेव'¹ अर्थात् मुझे प्रणाम करना मेरा वैसा सम्मान नहीं है, जैसा कि धर्म का आचरण करना। बाद में बुद्ध की शरणागति प्रधान हो गई और धर्माभ्यास गौण। 'सुखावती-व्यूह' की यही परिस्थिति है। मध्ययुगीन भक्ति से प्रायः इसी अवस्था की अधिक समानता है। अब हम संग्राहक रूप से भक्ति-दर्शन और बौद्ध दर्शन के पारस्परिक सम्बन्ध पर आते हैं।

भक्ति-दर्शन भी एक मार्ग है जिस प्रकार कि मूलतः बुद्ध-दर्शन था। दोनों ही तत्त्वमीमासा से विशेष सम्बन्ध नहीं रखते, इसी अर्थ में कि मार्ग उनके लिए प्रधान है। किन्तु यहाँ एक अन्तर भी है।

संग्राहक दृष्टि से बौद्ध-भक्ति केवल कर्णा पर आश्रित है, और दर्शन और भक्ति दर्शन का बुद्ध में कर्णा और बुद्ध दोनों हैं, बल्कि पारस्परिक सम्बन्ध—तत्त्व-यो कहना चाहिए कि कर्णा से बुद्धि ही मीमासा के क्षेत्र में—प्रमाण-कुछ अधिक है। जिस प्रकार गोस्वामी मीमासा के क्षेत्र में—आचार-तुलसीदास जी कहते हैं 'को जानै को जइह मीमासा के क्षेत्र में—सुरपुर को तुलसिहि बडो भलो लागत जग जीवन राम गुलाम को' उसी

प्रकार बुद्ध भी साधना के फल को कालान्तर की चीज नहीं मानते। इस जीवन में भक्तगण इतने 'रामचरणरसमत्त' रहे कि उन्होंने पाई हुई मुक्ति का भी निरादर किया। 'धरम न अरथ न काम रुचि पद न चहहुँ निरवान। जनम जनम रति रामपद यह वरदान न आन' ऐसा गोस्वामी तुलसीदास जी ने गाया और महाराष्ट्र में भी सन्त तुकाराम ने योग और मोक्ष को पैरतले पड़ी हुई चीजें बतलाया। ये सब बातें बताती हैं कि भक्तों ने इसी जीवन में उस आनन्द को पाया था जिससे परम और कुछ नहीं है। इसी अत्यन्त सुख रूप निब्वान को इसी जीवन में साक्षात्कार कर भिक्षु साधक कह सकते थे 'सुसुख वत जीवाम।' हम सुख से जी रहे हैं। भक्तों ने तत्त्व मीमासा नहीं की। वे प्रायः वैष्णव आचार्यों के ही तत्त्ववाद पर अपनी प्रतिष्ठा रखते रहे। अतः बौद्ध दर्शन की तरह स्वतन्त्र विचार का बीज उनमें कभी नहीं उग सका। हाँ कबीरदास जी इसके एक बड़े जबरदस्त अपवाद हैं। 'अपनी राह तू चले कबीरा' ऐसा गम्भीर निनाद वही एक व्यक्ति थे जो मध्ययुगीन भारत में कर सकते थे। जातिगत और वंशगत श्रेष्ठता के

विचारों को सब से पहले इन्हीं महात्मा ने मध्ययुगीन भारत में विध्वंसित किया। जैना हम पहले कह चुके हैं, कबीर ने जब सृष्टि के आदि कारण का चिन्तन करते हुए यह कहा था 'कह कबीर जहँ वसहु निरजन तहँ किछु आह कि सून्य' तो उन्होंने बौद्धों के शून्य और वेदान्त के निर्गुण निर्विकार—जो सन्तों का 'निरजन' है—के बीच मध्यस्थता कर दी थी। 'तहँ किछु आह कि सून्यम्' का उत्तर नासदीय सूक्त के ऋषि से लेकर नागार्जुन, शंकर, श्रीहर्ष और सैकड़ों अन्य मनीषियों की बुद्धिया भी आज तक नहीं दे सकी हैं। इसी शून्य में स्नान कर कबीर साहब शीतल हुए थे। 'तपन गई भीतल भया, जब सुनि किया असनान।' इतना जवरदस्त प्रभाव मध्ययुगीन साधना पर शून्यवाद का उपलक्षित होता है कि महान् मुसलमान सावक मलिक मुहम्मद जायसी भी बिना गाए नहीं रहे। 'इहँ जब तक पुन, यह जप तप सब साधना। जानि परँ जब सुन मुहमद सोई सिद्ध भा। भा भल सोह सो सुनहि जानै। सुनहि ते सब जग पहचानै। सुनहि ते हैं मुन उपाती। सुनहि ते उपजहि वहु भानी। सुनहि माह इन्द्र वरम्हण्डा। सुनहि ते टीके नवलण्डा। सुनहि ते उपजे सब कोई। पुनि बुलाइ सब सुनहि होई। सुनहि सात सरग उपराही। सुनहि सातो धरति तराही। सुनहि ठाठ लाग सब एका। जीवहि लाग पिण्ड सगरे का। सुनम सुनम सब उतराही। सुनहि मँह सब रहे समाई'। इतना ही नहीं, परम तत्त्व को वे 'गुप्त तँ, गुप्त सुन तँ सुनू' भी कहते हैं और फिर शून्य और ब्रह्म अथवा आत्म-स्वरूप का वह समन्वय करते हैं जिसको आज तक कोई भारतीय दार्शनिक नहीं कर सका है 'हुता जो सुनम सुन नावँ ठावँ ना सुर सबद। तहा पाप नहि पुन मुहमद आपुहि आपु आपु महँ'। निश्चय ही यहाँ नागार्जुन (शून्यवाद) और शंकर (ब्रह्मवाद) दोनों के ही अद्वितीय समन्वय को इस सूफी सावक ने हमें दिया है।

जिस प्रकार तत्त्व-मीमांसा के क्षेत्र की ओर भक्तों ने विशेष ध्यान नहीं दिया, उसी प्रकार प्रमाण-मीमांसा की भी उन्होंने कोई चिन्ता नहीं की। वेद के प्रामाण्य को तो प्रायः सब ने स्वीकार किया ही। 'श्रुति सम्मत हरि भगति पय' गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी कहा, दक्षिण में समर्थ रामदास ने भी अपने 'दासबोध' में वेद-भक्ति की शायल ली, और तो और जायसी भी तो इस पर-

(१) मिलाइये अन्यत्र भी—'हृद छोंडि बेहद गया किया सुनि असनान', 'सहज सुन में रहै समान।

म्परा से विरहित नहीं हो सके। 'वेद पन्थ जो नहीं चलहि ते भूलहि वन माझ । झुठ बोल थिर रहै न राचा । पण्डित सोइ वेद मत साचा ॥ वेद वचन मुख साच जो कहा । सो जुग जुग अहिथिर होइ रहा' । बगीय वैष्णव भक्त तो इससे भी आगे बढ़ गए । उन्होंने न केवल वेद को ही प्रमाण माना, किन्तु श्रीमद्भागवत पुराण को भी सर्वशास्त्रचक्रवर्तित्व का स्वरूप दे दिया । 'भक्ति-सन्दर्भ' में तो 'मदीयलीलाशून्य वैदिकमपि वाच नाम्यसेत्' इसका भी प्रतिपादन किया गया और श्री रूप गोस्वामी जी ने अपने 'संक्षेप भागवतामृत' में भक्तिविस्तार करते हुए 'प्रधानत्वात् प्रमाणेषु शब्द एष प्रमाण्यते' यह भी कहा जो बौद्ध विचार की परम्परा के किसी भी स्तर से कोई मेल नहीं खा सकता । यह दिशा बिल्कुल बौद्ध विचार से विपरीत चली गई है । चूँकि मनीषी आचार्यों की भक्ति की सिद्धि प्रधानतया वेद से न होकर श्रीमद्भागवत से ही होती है, इसलिए वे इतना भी कहने से नहीं चूकें हैं 'वेदेर निगूढ अर्थ ब्रूने ना जाय । पुराण वाक्य सेई अर्थ करये निश्चय' । सम्भवत यह शब्द प्रमाण को उसकी आत्यन्तिक सीमा तक बढ़ाना है । किन्तु सम्भवत यह प्रवृत्ति तत्कालीन कठोर तर्कवाद के प्रति प्रतिक्रिया रूप में ही थी जैसा कि सार्वभौम के इन शब्दों से भी प्रकट है—'तर्क शास्त्रे जड आमि यैछे लौहदण्ड । आमे द्रवाइले तुमि प्रताप प्रचण्ड' । दक्षिण की भक्ति परम्परा, जिसमें वेदान्त की भावना एक गम्भीर रूप से सर्वत्र निहित है, इस विषय में बड़ी सयत है । उग्र रूप तो कबीर में ही हमें सभी प्रकार के बन्धनों को तोड़ने का मिलता है, फिर चाहे वे बन्धन वेद के हो या किसी अन्य के । 'साधु सती और सूरमा इन पटतर कोउ नाहि । अगम पन्थ को पग धरें डिगें तो कहा समाहि ।' जिस अदम्य वीर्य को बुद्ध ने प्रारम्भ किया था, उसी की एक झलक इन शब्दों में कैसी अच्छी मिलती है 'साध का खेल तो विकट वेढा मती सती और सूर की चाल आगे । सूर घमसान है पलक दो चार का सती घमसान पलक एक आगे । साध सग्राम है रैन दिन जूझना । देह पर्यन्त का काम भाई' । बगाल का वैष्णव धर्म जिसका स्वरूप 'शृंगारिक रहस्यवाद' का था नैतिक तत्त्वों की कुछ अवहेलना सी करता रहा, कम-से-कम उसने इसे प्रधान स्थान नहीं दिया और इस कमी को श्री सुशील कुमार दे ने भी स्वीकार किया है^१ । अन्यथा अन्य भक्ति सम्प्रदायों ने स्पष्टतया नीति तत्व

(१) देखिए उनका 'वैष्णव फेथ एण्ड मूवमेण्ट इन बगाल', अध्याय ६; स्वयं श्री चैतन्य देव अथवा उनके उपदेशों में तो इस कमी का आरोप करना

को एक प्रधान स्थान अपनी भक्ति साधना में दिया है। बाह्य कर्मकाण्ड का भी प्रायः सभी जगह अभाव है। 'पाद्वे पं जानिवो करम फल भरि भरि वेद परोसो' तुलसीदास ने कहा है, जो यज्ञवादी धर्म के प्रति बौद्ध प्रवृत्ति के अनुकूल ही है।

इस प्रकार एक अनन्यसाधारण आध्यात्मिक वायु-मण्डल मध्ययुगीन भारत में भक्तों की परम्परा के द्वारा भारत के एक कोने से दूसरे कोने तक कहीं साखी सवदी सुना कर, कहीं 'मगल मुद दैनी' राम कथा का श्रवण कराकर, कहीं प्रभु की हलादिनी शक्ति के साक्षात्कार करा कर, कहीं 'न तुम्ही सोटवी राम हा अन्तकाली' ऐसा आश्वासन देकर, प्रसारित किया गया जो निश्चय ही निर्वल मनुष्यों में (सशक्त कौन है ?) चारित्र्यगुण का सञ्चार करने का अद्भुत सामर्थ्य रखता है। निश्चय ही इस मार्ग पर जो चलते हैं वे भी भवबन्ध को काटते हैं, यही अमृत परोसा हुआ अपने लिए देखते हैं, महान् ओष को ये तरते हैं अथवा यो कहिए कि महान् ओष ही इनके लिए सूख जाता है। 'राम जपत भवसिन्धु सुखाही' यह वाणी सत्य से खाली नहीं है और न असत्य है भक्ति मार्ग के विषय में कही हुई यह उक्ति ही 'सर्वहि सुलभ सब दिन सब देसा। सेवत सादर समन कलेसा'। सच्चिदानन्दमय राम के हृदय में रहते अज्ञानान्धकार प्रवेश नहीं कर सकता, काम नहीं ठहर सकता, विषय की तो वार्ता ही नहीं रहती। 'राम चरित जे सुनत अघाही। रस विशेष जाना तिन्ह नाही'। अपरिमित आश्वासनप्रद साधना भक्ति है। पापी से पापी के लिये यहा आश्वासन है। ज्ञान और वैराग्य की साधना कलियुग में नहीं है। 'संन्यास लेते ही मन विगडता है' और 'सुख सपनेहु न जोग सिधि साधन'। इसी भूमिका को लेकर भक्ति चलती है। वह ज्ञान, विराग और वैदिक ज्ञान को मिथ्या नहीं कहती। 'सो सब भाति खरो'। परन्तु उसको ग्रहण करने की क्षमता

पाप ही होगा—सबे परस्त्रीरप्रति नाहि परिहास। स्त्री देखि दूरे प्रभु ह्येन एक पाश'। इसी प्रकार उनका उपदेश भी 'एड सच गुण हय वंणव लक्षण। सब कहा ना याय करि दिग्दर्शन ॥ कृपालु अकृतद्रोह सत्य-सार सम। निर्दोष वदान्य मृदु शुचि अकिंचन ॥ सर्वोपकारक शान्त कृष्णक शरण। अकाय निरोह स्थिर विजित षड्गुण ॥ मितभुक् अप्रमत्त मानव अमानो। गम्भीर करुण मंत्र कवि दक्ष मौनी ॥' शान्त भिक्षु के लक्षण भी तो यही हैं !

म्परा से विरहित नहीं हो सके। 'वेद पन्थ जो नहीं चलहि ते भूलहि वन माझ । झुठ बोल थिर रहै न राचा । पण्डित सोइ वेद मत साचा ॥ वेद वचन मुख साच जो कहा । सो जुग जुग अहिथिर होइ रहा' । वगीय वैष्णव भक्त तो इससे भी आगे बढ़ गए । उन्होंने न केवल वेद को ही प्रमाण माना, किन्तु श्रीमद्भागवत पुराण को भी सर्वशास्त्रचक्रवर्तित्व का स्वरूप दे दिया । 'भक्ति-सन्दर्भ' में तो 'मदीयलीलाशून्य वैदिकमपि वाच नाम्यसेत्' इसका भी प्रतिपादन किया गया और श्री रूप गोस्वामी जी ने अपने 'सक्षेप भागवतामृत' में भक्तिविस्तार करते हुए 'प्रधानत्वात् प्रमाणेषु शब्द एष प्रमाण्यते' यह भी कहा जो बौद्ध विचार की परम्परा के किसी भी स्तर से कोई मेल नहीं खा सकता । यह दिशा बिल्कुल बौद्ध विचार से विपरीत चली गई है । चूँकि मनीषी आचार्यों की भक्ति की सिद्धि प्रधानतया वेद से न होकर श्रीमद्भागवत से ही होती है, इसलिए वे इतना भी कहने से नहीं चूँके हैं 'वेदेर निगूढ अर्थ बूझने ना जाय । पुराण वाक्य सेई अर्थ करये निश्चय' । सम्भवत यह शब्द प्रमाण को उसकी आत्यन्तिक सीमा तक बढ़ाना है । किन्तु सम्भवत यह प्रवृत्ति तत्कालीन कठोर तर्कवाद के प्रति प्रतिक्रिया रूप में ही थी जैसा कि सार्वभौम के इन शब्दों से भी प्रकट है—'तर्क शास्त्रे जड आमि यैछे लौहदण्ड । आमे द्रवाइले तुमि प्रताप प्रचण्ड' । दक्षिण की भक्ति परम्परा, जिसमें वेदान्त की भावना एक गम्भीर रूप से सर्वत्र निहित है, इस विषय में बड़ी सयत है । उग्र रूप तो कबीर में ही हमें सभी प्रकार के बन्धनों को तोड़ने का मिलता है, फिर चाहे वे बन्धन वेद के हो या किसी अन्य के । 'साधु सती और सूरमा इन पटतर कोउ नाहि । अगम पन्थ को पग धरें डिगें तो कहा समाहि ।' जिस अदम्य वीर्य को बुद्ध ने प्रारम्भ किया था, उसी की एक झलक इन शब्दों में कैसी अच्छी मिलती है 'साध का खेल तो विकट वेढा मती सती और सूर की चाल आगे । सूर घमसान है पलक दो चार का सती घमसान पलक एक आगे । साध सग्राम है रैन दिन जूझना । देह पर्यन्त का काम भाई' । बगाल का वैष्णव धर्म जिसका स्वरूप 'शृंगारिक रहस्यवाद' का था नैतिक तत्त्वों की कुछ अवहेलना सी करता रहा, कम-से-कम उसने इसे प्रधान स्थान नहीं दिया और इस कमी को श्री सुशील कुमार दे ने भी स्वीकार किया है^१ । अन्यथा अन्य भक्ति सम्प्रदायों ने स्पष्टतया नीति तत्त्व

(१) देखिए उनका 'वैष्णव फेथ एण्ड मूवमेण्ट इन बगाल', अध्याय ६; स्वयं श्री चैतन्य देव अथवा उनके उपदेशों में तो इस कमी का आरोप करना

को एक प्रधान स्थान अपनी भक्ति साधना में दिया है। वाह्य कर्मकाण्ड का भी प्रायः सभी जगह अभाव है। 'पाइवे पै जानिवो करम फल भरि भरि वेद पगेसो' तुलसीदास ने कहा है, जो यज्ञवादी धर्म के प्रति बौद्ध प्रवृत्ति के अनुकूल ही है।

इस प्रकार एक अनन्यसाधारण आध्यात्मिक वायु-मण्डल मध्ययुगीन भारत में भक्तों की परम्परा के द्वारा भारत के एक कोने से दूसरे कोने तक कहीं साखी सवदी सुना कर, कही 'मंगल मुद दैनी' राम कथा का श्रवण कराकर, कही प्रभु की ह्लादिनी शक्ति के साक्षात्कार करा कर, कही 'न तुम्ही सोइवी राम हा अन्तकाली' ऐसा आश्वासन देकर, प्रसारित किया गया जो निश्चय ही निर्वल मनुष्यों में (सशक्त कौन है ?) चारित्र्यगुण का सञ्चार करने का अद्भुत सामर्थ्य रखता है। निश्चय ही इस मार्ग पर जो चलते हैं वे भी भवबन्ध को काटते हैं, यही अमृत परोसा हुआ अपने लिए देखते हैं, महान् ओष को ये तरते हैं अथवा यो कहिए कि महान् ओष ही इनके लिए सूख जाता है। 'राम जपत भवसिन्धु सुखाही' यह वाणी सत्य से खाली नहीं है और न असत्य है भक्ति मार्ग के विषय में कही हुई यह उक्ति ही 'सर्वाहि सुलभ सब दिन सब देसा। सेवत सादर समन कलेसा'। सच्चिदानन्दमय राम के हृदय में रहते अज्ञानान्धकार प्रवेश नहीं कर सकता, काम नहीं ठहर सकता, विषय की तो वार्ता ही नहीं रहती। 'राम चरित जे सुनत अघाहीं। रस विशेष जाना तिन्ह नाही'। अपरिमित आश्वासनप्रद साधना भक्ति है। पापी से पापी के लिये यहा आश्वासन है। ज्ञान और वैराग्य की साधना कलियुग में नहीं है। 'संन्यास लेते ही मन विगडता है' और 'सुख सपनेहु न जोग सिधि साधन'। इसी भूमिका को लेकर भक्ति चलती है। वह ज्ञान, विराग और वैदिक ज्ञान को मिथ्या नहीं कहती। 'तो सब भाति खरो'। परन्तु उनको ग्रहण करने की क्षमता

पाप ही होगा—सबे परस्त्रीरप्रति नाहि परिहास। स्त्री देखि दूरे प्रभु हयेन एक पाश'। इसी प्रकार उनका उपदेश भी 'एह सब गुण हय वैष्णव लक्षण। सब कहा ना याय फरि दिग्दर्शन ॥ शृपानु अकृतद्रोह सत्य-सार सम। निर्दोष यद्वान्य मृदु शुचि अकिंचन ॥ तर्षोपकारक शान्त कृष्णक शरण। अकाय निरोह स्थिर धिजित यद्गुण ॥ तर्षोपकारक शान्त मानद अमानो। गम्भीर करुण मंत्र कवि दस भोनी ॥ शान्त निरसु के लक्षण भी तो यही है !

तान्त्रिक लोग अद्भुत प्रतीको का प्रयोग करते थे और वड़े योगी होने का भी दावा करते थे। उनका प्रभाव बौद्धों पर पड़ा और बौद्धों ने भी उनको बहुत कुछ दान दिया। विशेषतः नेपाल और बंगाल में शैवों बुद्ध-मन्त्रव्य सरल और शाक्तों ने बहुत सी बातें बौद्धों से लीं। किन्तु और केवल मध्यमा-तात्त्विक दृष्टि से बुद्ध की शिक्षाओं में और तन्त्र प्रतिपद् पर प्रतिष्ठित सिद्धान्तों में कुछ भी समन्वय नहीं था। भगवान् बुद्ध ने मध्यमा प्रतिपद् पर जोर दिया था, अतः बौद्ध धर्म में हठयोग, मन्त्र-तन्त्र आदि को प्रोत्साहन नहीं था, अनर्थकारी बातों को तो होता ही कहा से। अतः जब बौद्ध धर्म में चौरासी सिद्धों का युग आया, जिनका वर्णन महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने अपने ग्रन्थ 'पुरातत्त्व निबन्धावली' में विस्तार से दिया है,^१ तो यह भारत में बौद्ध धर्म के बुरे दिनों का ही सूचक था। उपासना चाहे भैरव भवानी की हो चाहे बुद्ध और तारा की, उस पर बुद्ध-धर्म टिक नहीं सकता था और ऐसा ही हुआ भी। हम पहले कह चुके हैं कि तुरानी देशों में बौद्ध धर्म के प्रचार की आवश्यकता के परिणाम-स्वरूप तान्त्रिकता का समावेश बौद्ध धर्म में हो गया, अथवा यो कहना चाहिये कि उन देशों की तान्त्रिक पृष्ठभूमि को स्वीकार कर बौद्ध धर्म ने उसके माध्यम से अपना सदेश देना शुरू किया। तिब्बत का लामाई बौद्ध धर्म और चीन और जापान के शिगोन (मन्त्र-यान सम्प्रदाय) इसी प्रवृत्ति के परिणाम हैं। रहस्यात्मक मन्त्रों के उच्चारण ने बौद्ध धर्म में भी जोर पकड़ा। 'गते गते परगते परसगते बोधि स्वाहा' (हे बोधि! पार चले गये, पार चले गये, पार पहुँच गये, स्वाहा) जैसे मन्त्रों की आवृत्ति प्रज्ञापारमिता के प्राप्त्यर्थ होने लगी। मन्त्रवादी सम्प्रदायों में ही नहीं, ध्यान (जैन) बौद्ध धर्म के लाखों अनुयायी आज भी 'प्रज्ञा पारमिता हृदय सूत्र' के इस मन्त्र का जप प्रतिदिन करते हैं^२। 'स्वाहा' शब्द बता रहा है कि वैदिक यज्ञवाद का अनिवार्य प्रभाव भी बौद्ध तन्त्रवाद पर पड़ा है। बुद्ध के मूल उपदेशों के अनुसार प्रज्ञा की प्राप्ति के लिये शील और ध्यान का अभ्यास आवश्यक है, मन्त्रों की आवृत्ति से वह नहीं मिल सकती। परन्तु यह परिवर्तन बौद्ध साधना में आ गया। बुद्ध ने कहा था, 'मन्त्रोच्चारण एव अग्नि आहुति द्वारा जन्म-मरण से मुक्ति नहीं होती। मन्त्रोच्चारण करने से और आहुति आदि देने से विषयो

(१) पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १३५-१६०

(२) देखिये सुजुकी एसेज इन जैन बुद्धिज्म (थर्ड सीरीज) पृष्ठ २०२-

की तृष्णा दृढतर होती है^१ । बुद्ध की शिक्षाओं के अनुसार योग की श्रद्धाओं में न शान्ति है और न संयम । परन्तु बाद में बौद्ध धर्म में यह सब चल पड़ा ।

जब इस प्रकार बौद्ध धर्म में तान्त्रिकता का समावेश हो गया तो, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, उसमें अनेक दोष उत्पन्न हो गए जिनका वर्णन तात्विक दृष्टि से यहाँ उपयुक्त न होगा । न केवल उत्तरकालीन बौद्ध धर्म में धार्मिक किन्तु दार्शनिक क्षेत्र में भी नये-नये तान्त्रिकता का समावेश ग्रन्थ रच कर बुद्ध को अनेक योग की क्रियाओं का उपदेष्टा बताया गया और वह भी विभूतियों को प्राप्त करने के लिए । प्रातिमोक्ष शील भिक्षु-संघ से लुप्त हो गया और सामाजिक लोग मास और मदिरा का भी प्रचार करने लगे ।

इसीलिए बौद्ध धर्म और दर्शन की परिशुद्धि की भी आवश्यकता प्रतीत हुई और यह काम शंकर ने बड़ी लगन के साथ किया । परिणामतः जिन आर्य-सनातन धर्म रूप महानद से बौद्ध धर्म निकला था, उसी में बाद में नामरूप खोकर वह मिल गया और यह काम भारत में विशेषतः तान्त्रिकता के बौद्ध धर्म में प्रवेश करने के कारण ही हुआ । यहाँ यह कह देना अनावश्यक न होगा कि बौद्ध धर्म का यह अन्तिम भग्न तान्त्रिक रूप भी नाय-मन्य और सन्त-साधना पर अपने प्रभाव की अमिट छाप छोड़ गया है, जिसका विवेचन हम पहले कर चुके हैं ।

अं—बौद्ध दर्शन और आधुनिक भारतीय विचार

आधुनिक भारतीय विचार में, और न केवल आधुनिक भारतीय विचार में ही अपि तु समग्र विश्व के चिन्तन में, बौद्ध दर्शन अपने महत्त्व को पुनः प्राप्त कर रहा है । जैसा कि सर बैरन जयतिलक ने कहा है 'बौद्ध धर्म ही भावी ससार का धर्म होगा'^२ । यह श्रद्धा का विजृम्भण ही नहीं, किन्तु एक नृत्य है । धर्म ने तात्पर्य युग के सर्वोच्च

(१) बुद्ध-चरित १६।५७-५९

(२) देखिए उनका इस विषय पर निबन्ध 'विश्ववाणी' (मई १९४२, बौद्ध-संस्कृति अंक) पृष्ठ ५२३-५२६

आध्यात्मिक आदर्शों से है और ये आदर्श बौद्ध धर्म ही दे सकता है, क्योंकि सार्वभौम तत्व उसी में सब से अधिक हैं, नैतिक अनुभूति की व्यापकता उसी की सब से अधिक तीव्र है, कर्मकाण्ड उसी में सब से कम है और वैज्ञानिक निष्कर्षों से उसी का सब से अधिक साम्य है। आध्यात्मिक सस्कृति पर उसी ने सब से अधिक जोर दिया है और लोक-कल्याण के लिए सेवा-धर्म का भी विस्तार उसने किया है। मनस्तत्व का अत्यन्त गम्भीर पर्यवेक्षण करके उसने अपने नैतिक तत्व का निर्माण किया है जिसे मिथ्या धार्मिक विश्वासों से ऊँचा हुआ मनुष्य आज चाहता है। साराश यह कि अनेक कारणों से बौद्ध धर्म और दर्शन न केवल भारत के ही किन्तु सम्पूर्ण विश्व के आकर्षण का कारण बन गया है।

भारतीय विचार की तो अभी जागृति ही हुई है। उसे अपने आदर्श, पूर्व के चिन्तन आदि कुछ भी स्मरण नहीं रहे थे। गत शताब्दी में वह खूब सोया,

जबकि ससार वैज्ञानिक मार्ग पर बढ़ रहा था।

एक लम्बी मूर्च्छा के अभी उसकी मूर्च्छा जगी है। वह सोचता है कि बाद भारतीय विचारकी मेरे भी आदर्श हैं जिन पर मैं अपने जीवन अभी स्फूर्तिमय जागृति का निर्माण कर सकता हूँ। यहाँ यह कह देना और आत्मस्वरूपानुस्मृति न्याय्य होगा कि इस नव-जागरण में प्रधान कारण वास्तव में वही रहे हैं जिन्होंने उसका सम्मोहन

भी किया था। हमें अपने बुद्ध, याज्ञवल्क्य, शंकर और अशोक कब स्मरण थे? जब इन विषयक अध्ययन, गवेषण और मृत्याकन पहले अँग्रेजों ने किया, तभी तो उनके पदचिह्नों पर हम इसमें प्रवृत्त हुए। बुद्ध और बौद्ध दर्शन के विषय में तो यह एक अत्यन्त आश्चर्यजनक रूप से ठीक ही है। 'सर्वदर्शन सग्रह' और 'शंकर दिग्विजय' के वर्णनों को छोड़ कर हम सुगत या उनके धर्म के विषय में क्या अभिज्ञा रखते थे? बुद्ध को सिवाय नास्तिक, वेदनिन्दक और प्रजाओं के विमोहन करने को आए हुए भगवान् विष्णु के अवतार को छोड़ और हम क्या जानते थे? सब से पहले सत्त्वान्वेपी, गवेषणप्रिय और स्वतन्त्रप्रज्ञ विदेशियों ने ही तो बौद्ध धर्म और दर्शन का अध्ययन प्रारम्भ किया। प्रारम्भिक रूप से 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन सम्बन्धी ज्ञान हमने सब से पहले विदेशी विद्वानों से ही तो पाया। पश्चिम में ही तो ट्रैन्कनर, स्पीजल, बैस्टरगार्ड, चाइल्डर्स, जेम्स एल्विस, फोसवॉल, एण्डरसन, वैंडल, पिशल, मिनयफ, एडमण्ड हार्डी, ओल्डनवर्ग, कर्न, विगेन्डेट, रिचार्ड मोरिस, रायज डेविड्स, गायगर, वेल्लेसर, विडिंग, ई० जे० कारपेन्टर, चामर्स, पूसाँ, वारेन, ओटो थ्रेडर, जैकोबी, लैनमैन,

वॉलिंगेम, ग्रिम, मूर, सर चार्ल्स इलियट, लियोन फिजर और चेरवास्की, आदि मनीषियों ने सर्वप्रथम पालि ग्रन्थों का सम्पादन, अनूदन और बौद्ध धर्म और दर्शन पर स्वतन्त्र ग्रन्थ रचने का प्रयत्न किया। हमारे यहाँ तो भिक्षु उत्तम की यह अन्यतम अभिलाषा ही कि समग्र त्रिपिटक साहित्य अपने मूल रूप में नागरी अक्षरों में ही आ जाय, अभी तक पूरी नहीं हो पाई है। क्या यह हमारे जागरण का लक्षण है? क्या पालि टेक्स्ट सोसायटी के कम-से-कम अनुकरण के ही हम योग्य नहीं हैं? किन्तु कुछ आत्मानुस्मृति के चिह्न हममें मिलते हैं। यह कुछ प्रसन्नता की बात है कि हम भी अपने यहाँ बुद्धदत्त, हरप्रसाद शास्त्री, धर्मानन्द कोसम्बी, वेणीमाधव वाडुबा, सतीशचन्द्र विद्याभूषण, सुरियगोड सुमंगल, वापट, हरिनाथ दे, अनागारिक धम्मपाल, गुणरत्न, जयतिलक, नारद, सिद्धार्थ, नलिनाक्ष दत्त, साकृत्यायन, आनन्द कौमल्यायन और भिक्षु जगदीश काश्यप जैसे कतिपय नाम गिना सकते हैं जिन्होंने पालि एवं बौद्ध धर्म और दर्शन के क्षेत्र में बहुत प्रशंसनीय कार्य किया है। किन्तु इतना ही पर्याप्त है, यह कौन कहेगा? जिस सर्वविध और सब दिशाओं में प्रसरणशील स्फूर्तिमय जागरण के लक्षण हमारे राष्ट्रीय और सांस्कृतिक जीवन में कुछ दिनों से प्रकट हो रहे हैं उनके परिणामस्वरूप बुद्धानुस्मृति की भी तो एक अभिनव रूप धारण कर हमारे हृदय-पटल पर आना ही चाहिए ताकि उन विश्व-गुरु की, उन देव और मनुष्यों के शास्ता की, वीर्यवती वाणी हमारे सर्वविध जीवन का परिष्कार करे और हम उनके सन्देश को सुन सकें, स्वयं अपनी ही आज की लोक-भाषा में, राष्ट्र-भाषा हिन्दी में, उसकी गौरव-वृद्धि के लिये।

आधुनिक युग सर्वत्र ही एक अभूतपूर्व परीक्षण का युग है। सर्वत्र मनुष्यों के विचार में एक अद्भुत क्रान्ति है। परम्परागत धर्मों के बन्धन ढीले पड़ गए हैं। जट्टवादी वैज्ञानिक तत्त्ववाद के आधुनिक युग सर्वत्र ही भी निष्कर्ष आश्वासनकारी नहीं है। धार्मिक नेताओं की लोलुपता और भोगवादी प्रवृत्ति के कारण विचारकों की उनमें श्रद्धा नहीं रही। कोई नहीं जानता कि मनुष्य का भविष्य क्या है। 'अन्येनैव नीयमाना यथान्धा' की उपनिषद् वाणी आज सूब चरितार्थ हो रही है। सभी धर्म और आदर्श आज परीक्षा में होकर गुजर रहे हैं। महान् हृदय-मन्यन चारों ओर दिखाई पड़ रहा है। कहने की आवश्यकता

आविर्भाव लोक-कल्याण के लिए ही हुआ और दोनों ही विश्व के वन्द्य हैं, एक अतीत के जगें हुए पुरुष हैं तो दूसरे वर्तमान के । 'नम मंत्रेयाय' ।

भगवान् तथागत का उपदेश आधुनिक युग के लिए एक महान् सन्देश रखता है । आधुनिक जगत् में हम सर्वत्र ही क्या देखते हैं ? लोभ, घृणा और

मोह की आग सभी जगह तो घबक रही है ।

जड़वाद के निश्चित परिणामों बड़े-से-बड़े राजनीतिज्ञों और राज्यों के से विह्वल, धार्मिक विश्वास नियमन करने वालों के भी तो 'अकुशल' जैसी किसी भी चीज़ के लिए चित्त हो रहे हैं । व्यक्तिगत जीवन की पवि-
अयोग्य, शान्ति की इच्छुक त्रता आज कहा है ? सभी जगह तो जड़वाद किन्तु अपने व्यष्टि और के निश्चित परिणाम उपलब्ध है । भगवान् समष्टि सभी रूपों में तत्रतत्रा- ने भोगों के दुष्परिणामों के द्वारे में जो कुछ भी भिनन्दिनी तृष्णा की बुरी कहा था वे सब तो आज समाज में दिखाई तरह से शिकार, मानवता के पड रहे हैं । क्या शोषित और क्या शोषण लिए आश्वासन और सन्देश करने वाले सभी तो आज कराह रहे हैं :
कर्म की धार क्या कम पानी है ? ऐसी हालत में सिवाय 'नन्दी' (तृष्णा) को छोड़ने के और क्या उपाय है ?^१ लिप्सा क्यों नहीं छोड़ी जाती, फिर चाहे वह साम्राज्य की हो, चाहे व्यापार की, चाहे विजय की, चाहे सोने के सिक्कों की ?
"जैसे गृहपति ! गिद्ध, कौआ या चील मांस के टुकड़े को लेकर उड़े, उसको गिद्ध भी, कौए भी, चील भी पीछे उड़-उड़ कर नोचें-खसोटें । तो क्या मानते हो-गृहपति ! क्या गिद्ध, कौए और चील यदि शीघ्र ही उस मांस के टुकड़े को न छोड़ दें, तो क्या उसके कारण मरण या मरणान्त दुःख को वे न पाएँगे ?" "पाएँगे, भन्ते ।" समस्त ससार में यही तो सब जगह आज हो रहा है । सारा समाज और सब व्यक्ति इसी प्रयत्न में हैं कि इस मांस लगे हड्डी के टुकड़े को हम लें कि हम । तथागत के वचन व्यर्थ नहीं

(१) 'पूर्व ! नन्दी (तृष्णा) की उत्पत्ति से दुःख का समुदय कहता हूँ । पुण्य-सुत्त (सयुत्त० ३४।४।६);

"ऊपर, नीचे, तिर्यक् और मध्य में सारी संग्रह करने की तृष्णा को छोड़ दो । लोक में जो संग्रह करना है उसी से मार जन्तुओं का पीछा करता है । संग्रह करने वालों को मृत्यु के हाथ में फँसी प्रजा समझ सारे लोक में कुछ भी संग्रह न करें ।' भद्वावुध-माणव-पुच्छा, सुत्तनिपात ५

हो सकते कि यदि वे उस हड्डी के टुकड़े को, उस आमिष उपादान को नहीं छोड़ते तो वे पाएँगे मरण को या मरणान्त दुःख को। बाहरी विधानों को बनाने से क्या होता है, चाटरो और उद्धोषणाओं के करने से क्या होता है, जब तक राष्ट्र के व्यक्ति-व्यक्ति को व्यापक और व्यावहारिक रूप से यह नहीं सिखाया जाता कि मग्नह से त्याग ही श्रेष्ठ है, सतृष्ण होने से अतृष्ण होना ही ठीक है, कामों के प्रापण से उनका छोड़ देना ही श्रेयस्कर है (जो भारतीय दर्शन का सामान्य और बौद्ध दर्शन का विशेष सन्देश है) तब तक लोक के व्यापक कल्याण की आशा नहीं। समत्व की स्थापना तब तक न होगी, स्वामित्व लोग तब तक न छोड़ेंगे। 'हा सन्तप्त ! हा पीडित' की आवाज यदि ससार से दूर करनी है तो शास्ता बुद्ध ने जो मार्ग दिखाया था उसी से यह सम्भव हो सकता है, फिर चाहे उनके नाम को हम भले ही छोड़ दें जिसके लिए उन्हें भी विलकुल आप्रहृ नहीं था। यदि शील और मैत्री की प्रतिष्ठा समाज में है, पाप के प्रति सलज्जता और भय है तो इसे बौद्ध धर्म का प्रचार ही समझना चाहिये। आज का मनुष्य किसी भी धार्मिक विश्वास जैसी चीज के लिए योग्य नहीं रहा। अनेक आघात-प्रतिघातों के फल-स्वरूप वह इस परिणाम पर आ पाया है। अतः जिस धर्म में विमुक्ति है किन्तु देवताओं की दासता नहीं, जहाँ अनुत्तर नैतिक आदर्शवाद है किन्तु कर्मकाण्ड नहीं, जहाँ कारुणिकता है किन्तु बुद्धि का अभाव नहीं, जहाँ परम आश्वासन है किन्तु देववाद की आवश्यकता नहीं, वह आज मानवता को प्रियकर कैसे नहीं हो सकता ? उसका सार्वभौम स्वरूप किस समय मनुष्य को शान्ति नहीं दे सकता। चाहे गृही हो चाहे प्रव्रजित, चाहे ब्राह्मण हो चाहे अन्त्यज, चाहे स्त्री हो चाहे पुरुष, सभी के लिए महाश्रमण के मार्ग में आश्वासन की पर्याप्त सामग्री है। कर्म का मूल्य देकर उसे हम खरीद सकते हैं।

बौद्ध दर्शन की बहुत सी मान्यताएँ आज विचारकों के द्वारा पुनरुज्जीवित की जा रही हैं, यह बौद्ध विचार की महिमा का एक प्रस्थापन है। इस प्रकार 'अभिधम्म' में जो चित्त-धारा का वर्णन है उसने जगत् जैसे विचारकों का मार्ग प्रदर्शन किया है और उनके विचारों को उनमें पूर्णता प्रदान की है^१। यदि आयरस्टन के वैज्ञानिक पारिभाषिक भाग

(१) देखिए ज्ञानातिलोक : गाइड थ्रू दि अभिधम्म पिटक के प्रापकयन में कैप्तिपस ए० पेरीरा का वस्तुव्यंजक।

को छोड़ दें तो उनका सापेक्षवाद भी उन्हीं तर्कों का प्रवर्तन करता है जिनका कि बौद्ध माध्यमिक मत। इसी प्रकार द्वन्द्व-मूलक तर्क-पद्धति में 'पठान' के कुछ नयों का प्रवर्तन देखा जा सकता है। भगवान् बुद्ध की मनोवैज्ञानिक दिशा एवं उनकी तात्त्विक परिस्थिति को प्रकारान्तर से क्रमशः फ्रैंच दार्शनिक बर्गसा और प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक काण्ट ने भली प्रकार दिखाया है, इसके निदर्शन में हम यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकते। इसी प्रकार चेतनाद्वैतवादी ब्रेडले ने अपने ग्रन्थ 'ऐपियरेंस एण्ड रियलिटी' में बौद्ध विज्ञानवाद के तर्कों को पुनरुज्जीवित किया है। जर्मन दार्शनिक शोपेनार पर बौद्ध दर्शन का जो विशाल प्रभाव पड़ा है, वह अविदित नहीं है। काउंट कैसरलिंग, सर फ्रांसिस यगह्वेन्ड और वरट्रेण्ड रसत जैसे उच्चकोटि के विचारकों ने बौद्ध दर्शन के प्रभुत्व महत्त्व को स्वीकार किया है।

अः—संश्लेषणात्मक दृष्टिपात और एक सर्वनिष्ठ संग्राहक तत्व की ओर संकेत

इस प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि का अनुवर्तन कर हमने वैदिक काल से लेकर अब तक की भारतीय विचार-परम्परा का बौद्ध दर्शन के साथ सम्बन्ध देखा।

अनेक तत्त्वज्ञान और प्रमाण-प्रमेय व्यवहार सम्बन्धी विभिन्नताएँ हमने विभिन्न दर्शनो के विवेचन में देखी और यदि मनुष्य अपनी विश्लेषणात्मिका

प्रवृत्ति को कुछ भी प्रोत्साहन दे तो इन अनेक तत्त्वज्ञान सम्बन्धी और विभिन्नताओं का कोई अन्त नहीं है। 'नासौ प्रमाण-प्रमेय विषयक विभिन्न-मुनिर्यस्य मत न भिन्नम्' यह वाणी इसी तात्त्विकों के होते हुए भी जीवन प्रवृत्ति की परिचायक है, किन्तु सम्पूर्ण की भूमि में सब दर्शन एक सत्य इतना ही नहीं है। यदि विभाजक होते हैं

बुद्धि के द्वारा ही सत्य पाना सम्भव होता और वही एक मात्र उपकरण उसकी

अधिगति में कारणस्वरूप होता तो सम्भवतः हमको निराश होने का कारण था, किन्तु विचारकों के सामान्य मत से स्वानुभूति ही, सहज अन्तर्ज्ञान ही वह वस्तु है जो हमें सत्य के निकट पहुँचा सकती है। इस स्वानुभूति का पाना विना पवित्र जीवन के सम्भव नहीं है, जो सभी विचार का अन्तिम गन्तव्य स्थान है। आत्म विद्या को यदि अपने अभिमुख करना है तो जीवन को पवित्र

चनाना ही होगा, फिर चाहे दार्शनिक सिद्धान्त कोई भी हमें रुचता हो अथवा न रुचता हो। साधना के क्षेत्र में ही समग्र दार्शनिक नयों का पड़ाव डालने के हम पक्षपाती हैं। सभी प्राचीन ऋषियों और दर्शनकारों ने यही सिखाया है। दर्शन का अन्य कोई प्रयोजन ही नहीं है। 'शमार्यं सर्वशास्त्राणि विहितानि मनीषिभिः। स एव सर्वशास्त्रज्ञः यस्य शान्तं मनः सदा।' यह महाभारत की वाणी भारतीय दर्शन के विद्यार्थियों के लिए भूरि-भूरि स्मरणीय है। निश्चय ही सभी भारतीय दर्शनों का उद्भावन ही, जैसा कि हम पहले विवेचित कर चुके हैं, इस जीवन की 'हा सन्तुष्ट ! हा पीडित' अवस्था के शमन के लिए हुआ है। जिसने जीवन में शान्ति पाई है, उसने समग्र भारतीय दर्शनों के लक्ष्य को सम्पादित कर लिया है। जो विभिन्नता चिकित्सा-शास्त्र में वर्णित दवाइयों में होती है, वही विभिन्नता भारतीय दर्शन-प्रणालियों में भी है। अनेक दवाइयाँ होती हुए भी जिन प्रकार रोग के अनुसार उनके देने का विधान होता है और इससे वैद्यक शास्त्र में ही कोई परस्पर विरोधभाव अथवा असम्बद्धत्व नहीं आ जाता, उसी प्रकार भिन्न भिन्न प्रवृत्तियों और स्वभावों को लेकर उत्पन्न प्राणी भिन्न भिन्न निष्ठाओं और साधनाओं से प्रभावित होते हैं और उन पर चल कर लक्ष्य को सम्पादन करते हैं। अतः आरोग्य लाभ तो सब को होता ही है, और यही आवश्यक वस्तु भी है। किन्तु यदि ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के प्रश्नों को लेकर और जीवन से असम्बद्ध होकर हम चले तो हम कहीं नहीं पहुँचते। बुद्धि के विकल्पों का अन्त नहीं है और उनमें शान्ति नहीं है। बोध के लिये निर्विकल्प चित्त चाहिये, जो शील के अभ्यास से ही उत्पन्न होता है। सदाचार के बिना ध्यान नहीं होता और बिना ध्यान के ज्ञान नहीं है। अतः ज्ञान का आधार जीवन में है। जो प्रवृत्तियाँ धर्म के लिए हैं या जो अधर्म के लिए हैं, जिनके द्वारा हम ज्ञान, निर्वेद, उपशम, अविज्ञा और निर्वाण की ओर बढ़ते हैं अथवा जिनके द्वारा हम अज्ञान, ग्रहण, अशान्ति, अविद्या और वन्दन की ओर प्रवृत्त होते हैं, उनके विषय में क्या दो दर्शनकारों का भी कोई विभेद है? क्या गीताकार ने यही बात नहीं कही? क्या पण्डितदर्शनकारों ने प्रायः सभी ने साधना-मार्ग का प्रत्यापन कर इसी बात को प्रस्थापित नहीं किया? तो फिर विवाद तो जीवन को छोड़, उसकी पवित्रता को छोड़, बुद्धि के विकल्पों में ही रहा, जो अकिञ्चित्कर है। विशुद्धि सब जगह है, वैदिक दर्शन में भी, जैन दर्शन में भी और बौद्ध दर्शन में भी। आचार्य वसुबन्धु ने कहा है 'श्रामप्य निर्मलं मार्गं

'१ । आगे उन्होंने कहा है 'ब्राह्मण्य भी वही है ।' २ दोनों अनास्रव मार्ग हैं !
 १ फिर क्या शेष रहा ? 'अत्र दृष्टेते सर्वे एक भवन्ति ।'

—

(१) आसण्यम् असलो नार्ग । अभिधर्मकोश ६।५१

(२) ब्राह्मण्यमेव तत् । वहाँ ६।५४

छठा प्रकरण

उपसंहार और भारतीय दर्शन-साधना में बौद्ध दर्शन के स्थान और महत्व का अनुमापन

गत पृष्ठों में बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शनों का जो पर्यालोचन किया गया है, उससे भारतीय दर्शन के अगमूत बौद्ध दर्शन का तत्त्वमान अन्य दर्शन-प्रणालियों से क्या तात्त्विक और ऐतिहासिक सिद्धान्तलोकन और सम्बन्ध है, इसे एक अत्यन्त सक्षिप्त और परिमित अन्तिम निष्कर्ष—‘विश्वे रूप में हमने देखा है । पहले भारतीय दर्शन की सतो महान्त इत्’ सामान्य प्रवृत्तियों और उनकी चिन्ता के मुख्य विषयों पर विचार कर हमने उनके ऐतिहासिक विकास को देखा । फिर ‘नास्तिक’ नाम से पुकारे जाने वाले बौद्ध दर्शन के प्रति इस परम्पराभुक्त निन्दा बुद्धि का परिहार और निरसन करते हुए हमने एक विगुद्ध, मगलमय एवं पक्षपातरहित भूमि में अपने विषय का उपन्यास किया, पूर्वोक्त भारतीय दर्शन की प्रवृत्तियों और उनके ऐतिहासिक विकास का आश्रय और प्रकाश लेते हुए । बौद्ध दर्शन के भारत में उद्भव और विकास का एक सक्षिप्त विवेचन उपस्थित कर एवं उनके साहित्य, तत्त्वदर्शन, आचारतत्त्व और प्रमाण-दर्शन आदि पर कुछ विचार कर, हमने अन्त में महोदर भारतीय दर्शनों के साथ उनके सम्बन्ध को अपने अध्ययन का विषय बनाया । वैदिक प्रमान ने लेकर आधुनिक भारतीय विचार तक सभी ऐतिहासिक दर्शन-मंडितियों के साथ हमने बौद्ध दर्शन का एक के बाद एक में मैत्री-पूर्ण आश्रित करवाया और इस प्रकार एक साम्प्रदायिक दृष्टि की ओर प्रगति करते हुए हम कहा पहुँचे ? किन दिशा को हमने अपना गन्तव्य बनाया और किन रूप में हमने समन्या को देखा ? जहाँ शंकर, कपिल, बुद्ध और मानवस्य जैमिनि मस्तिष्कों ने जगना है, वहाँ एक उत्तम जीव के अन्तिम निष्कर्ष जैसी कोई बात बहाना तो वैयर्थ्य लक्ष्मण्यता ही होगी । एक

मक्षिका का आकाश को नापने जैसा प्रयत्न होगा। पूर्वगत परमर्षियों के सामने हम सब कितने बौने हैं, इसकी पूरी अनुभूति हम कभी कर ही नहीं सकते। अतः उन पुरुषोत्तमों के विचारों के परीक्षणस्वरूप जो कुछ भी यहाँ कहा गया है या आगे कहा जायगा, वस्तुतः केवल मानव-बुद्धि का सम्मान रखने के लिए ही होगा, हृदय-पक्ष से तो कभी नहीं। फिर अपनी श्रद्धा का मूल्य चुकाकर ही तो इन सब पूर्व मनीषियों के प्रज्ञानों को, जो विशेषतः नैसर्गिक और सहज आन्तरिक अनुभूति पर प्रतिष्ठित हैं, हम कदाचित् समझ भी सकें, किन्तु उन उत्तरकालीन महाप्रज्ञ वादियों और प्रतिवादियों की परम्पराओं को लेकर हम क्या करेंगे, जिनका सिवाय तार्किक विरोध के और किसी बात में साम्य ही नहीं है। वात्स्यायन और दिडनाग, कुमारिल और धर्मकीर्ति, नागार्जुन और श्रीहर्ष, जैसे मनीषियों के तर्कजालों के पास भी हम नहीं फटक सकते, उनको समझना और उनकी समीक्षा करना तो दूर की बात है। फिर इन दोनों की अर्थात् पूर्व के ऋषियों, सहज अनुभव सम्पन्न महात्माओं और जीवन के शास्ताओं की, और उत्तरकालीन उनके व्याख्याकार आचार्यों की, आपेक्षिक महत्ता की मर्यादा भी हम क्या आकेंगे? क्या हम पूर्व मनीषियों के अपरोक्षानुभूति पर व्यवस्थित प्रज्ञानों पर विशेषतः अपनी दृष्टि केन्द्रित कर समन्वय-विधान की प्रतिष्ठा में प्रवृत्त होंगे, या उस प्रवृत्ति से विभिन्न मार्गों का अवलम्बन कर, समन्वयवाद का निरसन कर, उत्तरकालीन तार्किकों की वाद-परम्परा से ही विशेषतः सत्य निकालने की चेष्टा कर, अन्त में उनके पारस्परिक विरोधी तर्कों को उनके ही एक दूसरे के विरुद्ध प्रयुक्त कर, और इस प्रकार उन सब को घराशायी कर और एक प्रकार से नागार्जुन, दिडनाग, धर्मकीर्ति और श्रीहर्ष की ही वाद-परम्परा का पुनरुज्जीवन कर, और इतना ही नहीं, आधुनिक सदेहवादी अथवा अविज्ञेयतावादी वैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी उसमें समावेश कर, (जैसा साधु शान्तिनाथ ने अपनी 'प्राच्य-दर्शन-समीक्षा' पुस्तक में किया है) अपने मन और बुद्धि को भ्रमित करेंगे। अथवा विशुद्ध वैज्ञानिक मार्गों का अवलम्बन कर किसी निश्चित निष्कर्ष पर न पहुँच कर केवल वस्तुस्थिति के निर्देश मात्र से ही सन्तोष कर लेंगे। जो मनीषी विद्वान् न केवल वैदिक और बौद्ध दर्शनों के ही बल्कि प्रायः सभी भारतीय दर्शनों के एक दूसरे के साथ समन्वय-विधान का प्रयत्न करते हैं, वे उनकी विभिन्नताओं को जानकर ही ऐसा करते हैं, और जो विश्लेषणात्मक बुद्धि वाले मनीषी उनकी विभिन्नताओं का प्रस्थापन करते नहीं थकते, वे भी उनकी आधारभूत

समानताओं से अनभिज्ञ होते हो, ऐसी भी बात नहीं है। और फिर जो मध्यस्थ मार्ग का अवलम्बन कर वैज्ञानिक अध्ययन जैसी वस्तु को उपस्थित करने का प्रयत्न करते हैं, वे ही किसी विशेष प्रकाश में रहते हों, ऐसी भी बात नहीं है। कोई भी ऐसा निश्चित मार्ग नहीं है जिस पर चलकर साधक विद्यार्थी कह सकें 'यहि मग चलत सुलभ मोहि भाई'। वस्तुस्थिति के समान होने पर भी अन्त में किसी निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए मनुष्य की श्रद्धा ही प्रधान है। हमने जिस दृष्टि का अवलम्बन लिया है, वह समन्वयात्मक ही कही जा सकती है। मतवादों के चौरस्तो को पारकर हमने जीवन की भूमि में उन सभी पर केवल एक ही अभिलेख पड़ा है और वह है 'जीवन-विशुद्धि', 'सत्त्व-शुद्धि'। इन्हीं की अविवर्ति के लिए सभी महनीय दर्शनो का उदय हुआ है, और इन्हीं में उनका स्वाभाविक पर्यवसान भी है। अविकारी-भेद से से, या विशिष्ट ऐतिहासिक और तात्त्विक पृष्ठभूमियों के भेद से, विभिन्न दर्शन-प्रणालियों में भेद है। परन्तु सत्य तो उन सब में अभिव्याप्त है। अतः वे सब समान रूप से महान् हैं। 'विन्वे मतो महान्त इत्'। यदि किसी एक विचार-धारा को किसी दूसरी विचार धारा ने श्रेष्ठ भी मान लिया जाय तो भी उस विचार धारा को मानने के कारण किसी व्यक्ति का अपने को श्रेष्ठ मानने लग जाना तो भयंकर अनर्थ और नैतिक पतन का कारण होगा। वह तो उस अहंभाव का बढ़ाने वाला होगा जो सम्पूर्ण भारतीय दर्शन-साधनाओं के सम्मिलित नाध्य में हीन और त्याज्य है। भिक्षु के मन में जब भूल से अभिमान आ जाता है तो वह अपने सौन्दर्य विहीन मुडित स्तिर को छूता है, अपने कापाय वस्त्रों और भिक्षा-पात्र को देखता है। अहंभाव के विनाश के लिये ही बौद्ध धर्म की साधना की जाती है और उसकी शिक्षा के अनुसार उस साधना में भी श्रेष्ठता का अभिमान नहीं किया जा सकता। कोई भी धर्म हो या दर्शन, अन्ततः तो पर वस्तु ही है। वह ऐच्छल तरंग का एक साधन है। अतः उनमें अभिनिवेश का होना अज्ञान का लक्षण है। दग्धन का कारण है। मनुष्य को मिलेगा तो वही जिसे वह अपने धर्म में अर्जित करेगा। अतः न कोई दर्शन छोटा है और न बड़ा। छोटे बड़े की धारणा ही मिथ्या है। नय सत्य के उपानम है और मायक अपनी योग्यता, स्वभाव और प्रवृत्ति के अनुसार सत्य उनसे ग्रहण करना है। वे जितना हमें दे सकते हैं वह महान् है। परन्तु महत्तर वह है जिसे वे हमें नहीं दे सकते, जो उनमें भी नहीं है। वही आन्तरिक सत्य है, परम सत्य जो पुनर्जन्म में उपलब्ध नहीं होता, आन्तरिक जिसे नहीं दे सकते, शान्ति प्रदान जिसे हमें प्रदान नहीं

मक्षिका का आकाश को नापने जैसा प्रयत्न होगा। पूर्वगत परमर्षियों के सामने हम सब कितने बौने हैं, इसकी पूरी अनुभूति हम कभी कर ही नहीं सकते। अतः उन पुरुषोत्तमों के विचारों के परीक्षणस्वरूप जो कुछ भी यहाँ कहा गया है या आगे कहा जायगा, वस्तुतः केवल मानव-बुद्धि का सम्मान रखने के लिए ही होगा, हृदय-पक्ष से तो कभी नहीं। फिर अपनी श्रद्धा का मूल्य चुकाकर ही तो इन सब पूर्व मनीषियों के प्रज्ञानों को, जो विशेषतः नैसर्गिक और सहज आन्तरिक अनुभूति पर प्रतिष्ठित हैं, हम कदाचित् समझ भी सकें, किन्तु उन उत्तरकालीन महाप्रज्ञ वादियों और प्रतिवादियों की परम्पराओं को लेकर हम क्या करेंगे, जिनका सिवाय तार्किक विरोध के और किसी बात में साम्य ही नहीं है। वात्स्यायन और दिडनाग, कुमारिल और धर्मकीर्ति, नागार्जुन और श्रीहर्ष, जैसे मनीषियों के तर्कजालों के पास भी हम नहीं फटक सकते, उनको समझना और उनकी समीक्षा करना तो दूर की बात है। फिर इन दोनों की अर्थात् पूर्व के ऋषियों, सहज अनुभव सम्पन्न महात्माओं और जीवन के शास्ताओं की, और उत्तरकालीन उनके व्याख्याकार आचार्यों की, आपेक्षिक महत्ता की मर्यादा भी हम क्या आकेंगे? क्या हम पूर्व मनीषियों के अपरोक्षानुभूति पर व्यवस्थित प्रज्ञानों पर विशेषतः अपनी दृष्टि केन्द्रित कर समन्वय-विधान की प्रतिष्ठा में प्रवृत्त होंगे, या उस प्रवृत्ति से विभिन्न मार्गों का अवलम्बन कर, समन्वयवाद का निरसन कर, उत्तरकालीन तार्किकों की वाद-परम्परा से ही विशेषतः सत्य निकालने की चेष्टा कर, अन्त में उनके पारस्परिक विरोधी तर्कों को उनके ही एक दूसरे के विरुद्ध प्रयुक्त कर, और इस प्रकार उन सब को घराशायी कर और एक प्रकार से नागार्जुन, दिडनाग, धर्मकीर्ति और श्रीहर्ष की ही वाद-परम्परा का पुनरुज्जीवन कर, और इतना ही नहीं, आधुनिक सदेहवादी अथवा अविज्ञेयतावादी वैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी उसमें समावेश कर, (जैसा साधु शान्तिनाथ ने अपनी 'प्राच्य-दर्शन-समीक्षा' पुस्तक में किया है) अपने मन और बुद्धि को भ्रमित करेंगे। अथवा विशुद्ध वैज्ञानिक मार्ग का अवलम्बन कर किसी निश्चित निष्कर्ष पर न पहुँच कर केवल वस्तुस्थिति के निर्देश मात्र से ही सन्तोष कर लेंगे। जो मनीषी विद्वान् न केवल वैदिक और बौद्ध दर्शनों के ही बल्कि प्रायः सभी भारतीय दर्शनों के एक दूसरे के साथ समन्वय-विधान का प्रयत्न करते हैं, वे उनकी विभिन्नताओं को जानकर ही ऐसा करते हैं, और जो विश्लेषणात्मक बुद्धि वाले मनीषी उनकी विभिन्नताओं का प्रस्थापन करते नहीं थकते, वे भी उनकी आवारभूत

समानताओं से अनभिज्ञ होते हो, ऐसी भी बात नहीं है। और फिर जो मध्यस्थ मार्ग का अवलम्बन कर वैज्ञानिक अध्ययन जैसी वस्तु को उपस्थित करने का प्रयत्न करते हैं, वे ही किसी विरोध प्रकाश में रहते हो, ऐसी भी बात नहीं है। कोई भी ऐसा सुनिश्चित मार्ग नहीं है जिस पर चलकर माधक विद्यार्थी कह सकें 'यहि मग चलत सुलभ मोहि भाई'। वस्तुस्थिति के समान होने पर भी अन्त में किसी निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए मनुष्य की श्रद्धा ही प्रधान है। हमने जिस दृष्टि का अवलम्बन लिया है, वह समन्वयात्मक ही कही जा सकती है। मतवादों के चौरस्तो को पारकर हमने जीवन की भूमि में उन सभी पर बेवग एक ही अभिलेख पड़ा है और वह है 'जीवन-व्युद्धि', 'सत्त्व-व्युद्धि'। इसी की अधिगति के लिए सभी महनीय दर्शनों का उदय हुआ है, और इसी में उनका स्वाभाविक पर्यवसान भी है। अधिकारी-भेद से से, या विशिष्ट ऐतिहासिक और तात्त्विक पृष्ठभूमियों के भेद से, विभिन्न दर्शन-प्रणालियों में भेद है। परन्तु सत्य तो उन सब में अभिव्याप्त है। अतः वे सब समान रूप से महान् हैं। 'विद्वे सतो महान्त इत्'। यदि किसी एक विचार-धारा को किसी दूसरी विचार धारा से श्रेष्ठ भी मान लिया जाय तो भी उन विचार धारा को मानने के कारण किसी व्यक्ति का अपने को श्रेष्ठ मानने लग जाना तो भयकर अनर्थ और नैतिक पतन का कारण होगा। वह तो उस अहंभाव का बढ़ाने का कारण होगा जो सम्पूर्ण भारतीय दर्शन-साधनाओं के नम्मिलित नाध्य में हीन और त्याज्य है। भिक्षु के मन में जब भूल से अभिमान आ जाता है तो वह अपने सौन्दर्य विहीन मुडित स्तिर को छुता है, अपने कापाय वस्त्रों और भिक्षा-पात्र को देखता है। अहंभाव के विनाश के लिये ही बौद्ध धर्म की साधना की जाती है और उनकी शिक्षा के अनुसार उस साधना में भी श्रेष्ठता का अभिमान नहीं किया जा सकता। कोई भी धर्म हो या दर्शन, अन्ततः तो पर वस्तु ही है। वह जेष्ठतरने का एक साधन है। अतः उसमें अभिनिवेश का होना अज्ञान का लक्षण है। दग्धन या कारण है। मनुष्य को मिलेगा तो वही जिसे वह अपने धर्म से अर्जित करेगा। अतः न कोई दर्शन छोटा है और न बड़ा। छोटे बड़े की धारणा ही मिथ्या है। नत्र सत्य के उपानक है और साधक अपनी योग्यता, स्वभाव और प्रवृत्ति के अनुसार सत्य उनसे ग्रहण करता है। वे जितना हमें दे सकते हैं वह महान् है। परन्तु महत्तर यह है जिसे वे हमें नहीं दे सकते, जो उनसे भी बनीत है। वही पारमार्थिक सत्य है, परम सत्य जो पुन्यकों में उपस्थित नहीं होता, मान्य जिसे नहीं दे सकते, दार्शनिक प्रणालियाँ जिसे हमें प्रदान नहीं

कर सकती। यह सत्य केवल अनुभव से हमें मिल सकता है। अतः अनुभव ही सब से बड़ा दर्शन है। सब दर्शन-प्रणालियाँ उसी की ओर इंगित करती हैं और उसे शब्दों में व्यक्त नहीं कर सकती। इसलिये हम कह सकते हैं कि सत्य जब कि सब दर्शन-परम्पराओं में निहित है, सब विचार-धाराओं में अभिव्याप्त है, वह उन सब से अतीत भी है। वह उनमें से किसी में भी नहीं मिलता। जीवन का स्थान कोई विचार-दर्शन नहीं ले सकता। वह जीवन के लिए है, अनुभव की व्याख्या के लिये है। जिस प्रकार वैदिक ज्ञान से बुद्ध को शान्ति नहीं मिली थी, उसी प्रकार केवल बौद्ध ज्ञान से शान्ति प्राप्त करने का प्रयास व्यर्थ ही होगा। स्वयं भगवान् बुद्ध ने कहा है, 'कठोर योगाचार के बिना केवल मेरे दर्शन से ही मुक्ति नहीं मिल सकती, जैसे कोई मनुष्य ओषधि-सेवन किये बिना केवल वैद्य को देखकर ही रोग-मुक्त नहीं हो जाता'।^१ सत्य प्राप्ति से पूर्व प्रत्येक को बुद्ध का जैसा अभ्यास करना होगा और वह शास्त्रों और दर्शनों से नहीं होता, फिर वे चाहे कोई हों। गीताकार के शब्दों में सम्पूर्ण 'श्रुत' और 'श्रोतव्य' से मनुष्य को निर्वेद अन्ततः प्राप्त करना ही पड़ेगा। दर्शन केवल उसके सहायक हो सकते हैं, गन्तव्य नहीं। भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों की तुलना एक ही हिमालय की गगनचुम्बी चोटियों से भली प्रकार की जा सकती है। सभी विशाल, सभी महान्, सभी तुषार-धवलित और सभी वीरान। यहाँ समुद्र की ऐसी कोई स्थिर सतह नहीं मिलती जिससे उनकी आपेक्षिक ऊँचाई नापी जा सके। इसीलिए कह सकते हैं कि वे सभी समान रूप से विशाल हैं, समान रूप से महान् हैं। यदि उनका गवेषित विषय दृश्य जगत् या तत्सम्बन्धी ज्ञान होता तो कहा जा सकता था कि अमुक दर्शन अथवा उसका उद्भावक उस अवस्था को पहुँचा और उस पर अमुक दर्शन अथवा दार्शनिक ने विकास इतना किया। किन्तु यहाँ तो प्रारम्भ से ही अनिरुक्त और अनिर्देश्य को ही, असीम और 'वेहद' को ही, परिनिष्ठित और स्थिर तत्त्व को ही, लक्ष्य बनाया हुआ है। फिर उसके विषय में निश्चित वैज्ञानिक माप की क्या गति चले? जो अनन्त को नाप सकता है, निर्विकल्प की कल्पना कर सकता है 'आनीदवाति स्वधया तदेक' पर स्वच्छन्द और सुनिश्चित विचार उपस्थित कर सकता है, वही कोई औपनिषद 'यक्ष' बौद्ध दर्शन या अन्य किसी भारतीय दर्शन में निहित आध्यात्मिक विकास को भले ही नाप

सकें, मनुष्य की बुद्धि की तो गति नहीं है। न्याय और वैशेषिक जैसे दर्शन, जो अधिकांश में दृश्य जगत् के आधार पर ही समस्या के उद्घाटन और समाधान का प्रयत्न करते हैं, अन्त में अपनी अपूर्णता को जाने बिना नहीं रहते, अतः वे भी अज्ञात और अनीम के क्षितिज की ओर ही ताकते हैं, इसमें सन्देह नहीं। सभी भारतीय दर्शन जीवन की उच्चतम पवित्रता में अभिव्याप्त हैं, इसीलिए हम कह सकते हैं कि हिमालय की चोटियों के समान तुपार-धवलित हैं। किन्तु साथ ही वे नभी वीरान भी हैं। ज्ञान के वे पर्याय नहीं, केवल मार्ग हैं। ज्ञान का मानसरोवर तो उन सबके पार हिलोरें लेता हुआ दिखाई पड़ता है, जिसका दर्शन केवल स्वानुभव से ही शक्य है। जिस प्रकार कपिल, गीतम और बादरायण, उसी प्रकार बुद्ध और महावीर भी हमें केवल मार्ग दिखा सकते हैं, जिस परम सत्य को उन्होंने पाया था उसकी शाब्दिक अभिव्यक्ति नहीं कर सकते। वह तो अवाच्य, निरभिलाष्य और अनिर्वचनीय ही रहेगा। अतः सभी दर्शनों और उनके उद्भासकों के प्रति हम यही श्रद्धा अर्पित कर सकते हैं 'हि देवो! आप में न तो कोई अल्प है और न कोई तुच्छ। आप सभी समान रूप में महान् हैं।' समानान्तर रूप में दिगन्त तक फैली हुई हिमालय की पर्वत श्रेणियों की विभिन्नता केवल प्रज्ञप्ति के लिए ही है, वास्तव में वे एक दूसरी में मटी हुई एक ही अंगी के विभिन्न अविभाज्य अंग हैं, जिनकी सप्ताहक अनुभूति ही 'यह हिमालय है' इस प्रकार होती है। इसी प्रकार यह जैन दर्शन है, यह बौद्ध दर्शन है, यह वैदिक दर्शन है, यह अवैदिक दर्शन है, इस प्रकार के प्रयोग केवल निरुक्ति के लिए हैं, विश्लेषणात्मक निरूपण की सुविधा के लिए ही हैं। परमायतन वे एक-दूसरे में इस प्रकार में सटे हुए हैं और एक में अनेक और अनेक में एक की गम्भीर अनुभूति पर इस प्रकार व्यवस्थित है कि मनोपी ऋषि पञ्चशिक्ष के पद-चिन्ह पर चलकर मित्राय 'एकमेव दर्शनम्' कहने के और कोई गति ही हमारे लिये नहीं है। नभी को समान रूप में महान् पहने के अतिरिक्त और कोई चाना ही नहीं है। अल्प और महान् पहने में विषमता आ जाती है, भेद-बुद्धि घर कर जाती है। पर ज्ञानियों के लिये सम-विषम कुछ रह ही नहीं जाता। सत्य की यह अधिप्राद और समाहारक भूमि ही भारतीय दर्शन का अनिप्राय है और यही उनका चरम सत्य और गन्तव्य भी है।

जिनने दर्शन हैं, उनमें सत्य नहीं है। यह वैदिक सत्य है यह बौद्ध सत्य है, यह वैदिक ज्ञान है। सत्य एक और अलग है। हम पहले एक दृष्ट-दर्शन को

उद्धृत कर चुके हैं और उसकी प्रभावशीलता के 'एकमेव दर्शनम्' की भावना कारण यहाँ निष्कर्ष रूप में उसके पुन उद्धरण में किसी भी एक दर्शन- का हमें लोभ है। भगवान् बुद्ध ने कहा है कि प्रणाली को अल्प या महान् 'सत्य एक है, दूसरा (सत्य) नहीं है'। 'एक कहना उचित नहीं' हि सच्च न दुतियमत्थि'। अद्वैत का इससे अधिक सुन्दर निरूपण अब तक नहीं किया गया

है। सत्य नाना नहीं है। नाना सत्यो या दर्शनो की कल्पना मिथ्या है। जब दूसरा ही सत्य नहीं है, तो नाना कहा से होंगे? दर्शनो के तत्त्वो में भेद नहीं है। भेद केवल उनकी दृष्टियो में है। जिसने जिस दृष्टिकोण से और जितना सत्य देखा है उतना ही अकित किया है, परिपूर्ण सत्य तो परिपूर्ण मानव के लिये ही जानना शक्य है और फिर वह मनुष्य की व्यक्त करने की शक्ति के भी बाहर है। भारतीय दर्शन-सम्प्रदाय जितना व्यक्त करते हैं, उससे अधिक वे छिपाते भी हैं। उनका शान्त मौन उपदेश तो एक है। उसे मौन साधक ही सुनते हैं, दूसरो के लिए वाद-विवाद का मार्ग खुला है। सब भारतीय दर्शन सम्प्रदाय साधना पर प्रतष्ठित है, सभी दुःख निवृत्ति के मार्ग को बताते हैं और क्या किसी ने भी परीक्षा करके उनमें से किसी अन्य को भी मिथ्या बताया, तो फिर कुतार्किको की तरह केवल बुद्धि-कौशल को ही दिखाकर हम किसी को किसी से बड़ा या छोटा दिखाने का प्रयत्न क्यों करें? आचार्यों को छोड़कर हमें पूर्व ऋषियो के पास क्यों न जायें? वहाँ क्या कोई विभेद शक्य है? सम्यक ज्ञान का रूप केवल बुद्धि के द्वारा कभी जानने योग्य नहीं है, और न साधना करके किसी ने भी आज तक उसके लिए विवाद रोपा है? ईश्वर, जीव, प्रकृति और परमेश्वर सम्बन्धी सिद्धान्तो में तो सदा विवाद रहेंगे ही, किन्तु क्या 'अपने' विषय में भी किसी को विवाद है? क्या नाना दुःखो से प्रतिक्षण तप्त होने में भी कोई सन्देह है? तो फिर उसका प्रतिकार हम क्यों नहीं करते? अप्रकार में पड़े हुए हम प्रकाश को क्यों नहीं खोजते? यही तो दर्शन को देना है। नाना दुःखो को सहते हैं, अशान्ति की अग्नि में निरन्तर जलते हैं, व्यष्टि और समष्टि की असह्य समस्याएँ हमें घेरे हुए हैं, अन्वकार हमारे चारो ओर है, तो फिर त्राण को अपने अन्दर क्यों नहीं देखते। क्यों नहीं अपने ही शरीर में नाना विपत्तियो और वेदनाओ को नित्यप्रति सहते हुए हम उनके शमन के मार्ग को समझने का प्रयत्न करते? हमें क्यों नहीं कभी विचार आता कि क्या इनके निरोध का भी कोई मार्ग है? जिस क्षण यह विचार

जा जायगा हम मुमुक्षु हो जाएंगे और भारतीय दर्शन हमारा मार्ग दर्शक बन जायगा। किन्ती भी उसके अग पर हम अपना चित्त एकाग्र करें मूल वस्तु हम बहुत दूर नहीं जा सकेंगे। अन्त में अनात्म को आत्म से विलग कर उन वक्ष्य मुख के उत्तराधिकारी हम बनेंगे जो शान्त है, शिव है, अद्वैत है और जिसके लिए नभी भारतीय दर्शनो का समान रूप से उपक्रम है, उद्योग है। इस दृष्टि से किनको छोटा और किसको बड़ा कहा जाय, सब एक ही अंगी के आवश्यक अंग हैं जो सब मिलकर ही परिपूर्णता प्राप्त करते हैं। 'एकमेव दर्शनम्' की भावना की गूढ़तम अनुभूति में तो तुलनात्मक अध्ययन भी एक निचली कोटि की चीज रह जाती है। 'एक हि तच्च' जानने वाला किनकी किनके साथ तुलना करेगा? दूसरा तो है ही नहीं। 'न दुतियमन्यि'। हमारे अध्ययन की यही भूमिका है और यही उसका उपनहार भी।

अतः अन्य दर्शनो के प्रति विरोध अथवा निरादर बुद्धि का नयथा परिहार करके, उनके ही सहचर, सहोदर और समान मन्तव्य वाले बौद्ध-दर्शन के प्रति

उनके सम्बन्ध को हम धर्मसेनापति नारिपुत्र के अतः 'बुद्ध-शासन मनन इन शब्दों के द्वारा व्यक्त कर सकते हैं कि करने के लिए अत्यन्त बुद्ध-शानन मनन करने के लिए अत्यन्त उत्तम उत्तम है' धर्मसेनापति है। इस छोटे ने वाक्य में तथान्त के उस नारिपुत्र के इन मानान्य प्रधान ज्ञानी भिक्षु ने अपने शान्ता के मार्ग और अत्यन्त उदार शब्दों का समग्र महत्त्व और आकर्षण भर कर रख में ही समग्र बौद्ध दर्शन के दिया है। तथान्त के नमान शान्ता इन लोक महत्त्व का यहां अकन में दुर्लभ है। जो पुण्य अपने को दमन करना चाहता है, नयम का उच्छ्रुत है, उनके लिए युक्त

जैसा 'सारथी' मिलना सम्भव नहीं है। लोक में शान्ता और दर्शनपार तो जने हैं और नदरी अपनीअपनी विशेषताएँ हैं, किन्तु शास्त्रमुनि जैसे उपदेष्टा दुर्लभ हैं जो प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर नाधितार रह सके, निर्द्वन्द्व के लिये कोई नयम निश्चित नहीं है। यहाँ आज्ञा और शान्त्य प्राप्त हो। तथान्त के सतान उदात्त और अनन्त योग्य व्यक्तिव इन विन्द ने नहीं देता। उनकी मूर्ति के नमान ही उदात्त और माय-मन लो जैसा उठाने वाली कन्तु धिरा में मृगेप के एक नमान् दार्शनिक (वास्तविक) को नहीं मिली, तो फिर उनके साक्षान् व्यक्तिव के विषय में तो शान्ता ही क्या? जो तत्त्व के एकपिठ उपासक हैं और जिन्हे सम्निधत्त में शान्ती प्रसिद्ध

है कि वे जीवन की गम्भीरतम समस्याओं पर अपनी परम्परागत भावनाओं पर विजय प्राप्त करके विचार कर सकें और उसे जीवन की साधना में पचा सकें, उनके लिए शाक्यमुनि के उपदेशों के समान मननपूर्ण और कोई चीज नहीं हो सकती। उपनिषदों का स्मरण इस सम्बन्ध में अवश्य विशेष रूप से होता है और वे भी निश्चय ही बुद्ध के प्रज्ञान के समान सभी मुमुक्षुओं के लिए सदा विचारणीय है। मनुष्य के रोग को जिस प्रकार बुद्ध ने ठीक तरह से समझा है, उस पूर्ण पुरुष ने जिस प्रकार दुःखी मानव की समस्याओं की नब्ज पकड़ी है, वैसा अन्य किसी महात्मा या विचारक के विषय में नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि आज वैज्ञानिक युग में भी, जब कि धर्म और दर्शन के नाम से भी मनुष्य चिढ़ने लगे हैं, बुद्ध और बौद्ध धर्म का आकर्षण निरन्तर बढ़ रहा है और विश्व में बौद्ध धर्म के पुनरुत्थान के लक्षण उदय हो रहे हैं। भगवान् बुद्ध विश्व इतिहास के एक युग निर्माता विचारक है। और सब से बड़ी बात तो यह है कि वे मानवता के सब से बड़े 'मिषक्' है। जिसे जीवन की समस्याओं पर सोचना होगा, अपना और लोक का कल्याण करना होगा, वह एक बार महाश्रमण की ओर अवश्य देखेगा, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु अन्त में सकल्प के महान् ही उनके प्रखर तेज के सामने ठहरेंगे, निर्बल और अल्पशक्ति तो कोई अधिक आश्वासनकारी आता चाहेगा जिसकी पीठ पर सवार होकर वे भव पार कर सकें, और उन्हें वे मिल भी जायेंगे। किन्तु जो विचार के द्वारा, साधना के द्वारा, अपने ही 'प्रधान' के द्वारा, जीवन के उद्देश्य को सम्पादित करना चाहेगा, फिर चाहे वे किसी भी राष्ट्र, किसी भी जाति अथवा किसी भी देश के क्यों न हो, वे बुद्ध के 'धम्मदायाद' बनेंगे। कपिल, वादरायण, भारद्वाज, याज्ञवल्क्य और शंकर के प्रज्ञान भी विचारकों के लिए कुछ कम महत्वपूर्ण नहीं, किन्तु शाक्यमुनि का क्षेत्र इनसे कुछ भिन्न प्रकार का है, और वह यह कि शाक्यमुनि के स्वर में उपर्युक्त मनीषियों की अपेक्षा मनुष्य की गम्भीरतम समस्या दुःख और उसके निरोध को लेकर जो गहन मनन है, वह अन्यत्र उस प्रभाव के साथ नहीं मिलता। पूर्वोक्त मनीषी गण तत्त्वज्ञान पर ही अधिक जोर देते हैं और उनके व्यक्तित्व ऐतिहासिक रूप से इतने प्रभावशाली नहीं हैं। तथागत का अन्तर्वेधी ज्ञान भारतीय विचार-शास्त्र के इतिहास में ही नहीं सम्पूर्ण मानवीय ज्ञान के इतिहास में अतुलनीय है और इसीलिए वह उतना प्रभावशाली भी है। उनके वचनों के मनन के समान गम्भीर और आश्वासनप्रद वस्तु विश्व के विचारशास्त्र के इतिहास में दूसरी नहीं है।

‘बहुजन वेदान्त’ या जन वेदान्त के रूप में हमें मूल बुद्ध-दर्शन को देखना चाहिए, यह हम पहले निरूपित कर चुके हैं। उपनिषदों की सर्वोत्तम भावनाएँ

ही जन-साधारण के बल्याण के लिए व्यव-पूर्व-प्रस्तावित ‘बहुजन वेदान्त’ हार-भाषा में भगवान् बुद्ध के द्वारा व्यक्त के रूप में मूल बुद्ध-दर्शन की गई, किन्तु उपनिषदों के प्रमाण के और ‘बौद्ध वेदान्त’ के रूप में आधार पर अथवा उनका साक्ष्य दे देकर उत्तरकालीन विकसित बौद्ध नहीं बल्कि अपने ही साक्षात्कार के बल दर्शन को देखना ही भारतीय पर। तथागत की बोधि पूरे अर्थों में मौलिक दर्शन में बौद्ध दर्शन के स्थान थी, उपनिषदों के ऊपर का वह ज्ञान या और महत्व का सम्भवतः और उन्नी पर बुद्ध-धर्म आधारित है। बुद्ध सर्वोत्तम अनुमापन है का मन्तव्य और प्राचीन उपनिषदों का मन्तव्य

एक था, पर यह बताने का काम तथागतों का नहीं, यह तो आचार्यों का काम है। तथागत सिद्धान्त बनाने अथवा उखाड़ने के लिए नहीं आये थे, उनका आना तो लोक में प्रकाश फैलाने के हेतु ही था। प्रस्तावित ‘बहुजन-वेदान्त’ या ‘जन-वेदान्त’ शब्द में यह ध्वनि विद्यमान है कि बुद्ध-धर्म औपनिषद ज्ञान के ऊपर प्रगति के रूप में है। उपनिषदों के लिये जो तत्त्व हैं, अध्यात्म है, बुद्ध के लिये वही नीति है, जीवन है। उपनिषदों के लिये जो ब्रह्म का साक्षात्कार है, वही बुद्ध के लिये जीवन का बल्याण बन गया है, मंत्री, करुणा, और मुदिता और उपेक्षा के रूप में वास्तविक ‘ब्रह्म विहार’ बन गया है। एक ब्रह्म को जानने की बात कहता है, दूसरा उसमें विहार करने की। उपनिषदों के अध्यात्मवाद का बुद्ध-शास्त्र में मानवीकरण है, अतः वह ज्ञान की एक उच्चतर स्थिति मानी जा सकती है। उपनिषदों का गुह्य आदेश यहाँ बहुजनो के हितार्थ सूर्य और चन्द्रमा की तरह चमका है, उसने आचार्य-मुष्टि के स्थान पर नाना जाति और गोत्र के पुरुषों के लिये, चातुर्वर्णी शुद्धि के आधार पर मत्त्व-शुद्धि का मार्ग खोला है। अतः वह पूरे अर्थों में एक उच्चतम ज्ञान है जो सब जनों के लिये है। इसी अर्थ में उसे यहाँ ‘जन-वेदान्त’ या ‘बहुजन वेदान्त’ कहा गया है। उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन के विकास को हम भली प्रकार ‘बौद्ध वेदान्त’ प्रकार समझते हैं, यह हम पहले देख चुके हैं। जिस प्रकार शबर आदि वेदान्ती आचार्य उपनिषदों के साक्ष्य पर ज्ञान के चरम निष्कर्ष स्वरूप (वेदान्त) को निर्णय करने या प्रयत्न करते हैं, उसी प्रकार श्रीन प्रमाण का आश्रय न लेना बल्कि अन्य ही उपादानों से मनीषी बौद्ध आचार्यों ने अन्तिम सत्य को देखने

है^१। इसी प्रकार प्रज्ञा पारमिता शतसाहसिका^२, प्रज्ञा पारमिता अष्ट-साहसिका^३, समाधिराज^४ और धर्म-संग्रह^५ में, जो सब महायान बौद्ध धर्म के ग्रन्थ हैं, बोधि पक्षीय धर्मों का विवरण किया गया है। फिर भी डा० हर्दयाल के इस मत से हम सहमत नहीं हो सकते कि चूंकि 'बोधि पक्षीय' शब्द में 'बोधि' शब्द का प्रयोग है न कि निर्वाण का (निर्वाण के लिये प्रायः बोधि शब्द का प्रयोग महायान बौद्ध धर्म की एक विशेषता है) इसलिये 'बोधि पक्षीय' शब्द की उत्पत्ति महायान के पूर्वगामी बौद्ध संस्कृत साहित्य में हुई^६। बोधि या 'सम्यक् सम्बोधि' (सम्मा सम्बोधि) शब्द उतना ही स्थविरवाद बौद्ध धर्म का है जितना महायान का, जिसका उसने बाद में चलकर कुछ अधिक प्रयोग किया। हमारी निश्चित धारणा है कि 'बोधि पक्षीय धर्म' शब्द स्वयं भगवान् बुद्ध के मुख से निःसृत हुआ था और उन्हीं से उनके सब शिष्यों ने, चाहे वे तथोक्त स्थविरवादी हो, या महायानी, लिया है। हाँ, ऐतिहासिक दृष्टि से उसका सर्वप्रथम प्रयोग तो पालि-त्रिपिटक में ही हुआ है, ऐसा ही मानना पड़ेगा। बोधि पक्षीय धर्मों का उपदेश भगवान् बुद्ध का मूल उपदेश था और स्थविर-वादियों के नैतिक दर्शन के समान वह सम्पूर्ण बौद्ध साधना का आधार है। अब हम बोधि पक्षीय धर्मों के संक्षिप्त विश्लेषण और विवेचन पर आते हैं—

चार स्मृति-प्रस्थान, जिनका उपदेश भगवान् बुद्ध ने दिया है, ये हैं (१) काया में कायानुपश्यना, (२) वेदनाओं में वेदनानुपश्यना, (३) चित्त में चित्तानुपश्यना और (४) धर्मों में धर्मानु-

बोधि पक्षीय धर्मों का संक्षिप्त पश्यना। 'स्मृति' शब्द बौद्ध साधना में विश्लेषण और विवेचन— अत्यन्त व्यापक है। साधारणतः 'स्मृति'

चार स्मृति प्रस्थान (पालि सति) शब्द का अर्थ है स्मरण या यादगारी। स्मरण किसका ? यादगारी

किसकी ? अपनी काया और मन से किये जाने वाले प्रत्येक कर्म की। जानने

(१) पृष्ठ ४५८

(२) पृष्ठ १४२७

(३) पृष्ठ १९४

(४) पृष्ठ १९३

(५) खण्ड ४३

(६) वि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ८१

हुए, ज्ञान पूर्वक, प्रत्येक कर्म को करना, यही स्मृति है। मानसिक सावधानी का यह दूसरा नाम है। अपने मौलिक रूप में 'स्मृ' शब्द का अर्थ गम्भीर चिन्तन था। बौद्ध प्रयोग में यह अर्थ सम्पूर्ण रूप में समाविष्ट है। 'स्मृति' का सतत अभ्यास भगवान् बुद्ध ने ज्ञान-प्राप्ति से पूर्व किया था। अनेक बार उन्होंने कहा है, "मैंने न दबने वाला वीर्य आरम्भ किया था। उस समय मेरी स्मृति अमुपित और जागृत थी।" वस्तुतः 'अमुपितस्मृति' भगवान् बुद्ध का एक उपपद ही है। जहाँ कहीं सावक भिक्षु का वर्णन आया है, वहाँ अनिवार्य रूप से यह कहा गया है, "वहाँ एक भिक्षु भोजन के बाद, भिक्षा से निवृत्तकर, जासन मार कर, शरीर को सीधा रख, स्मृति को सामने उपस्थित कर ध्यान करता है।" राहुल को उपदेश देते हुए भगवान् ने स्मृति के अभ्यास पर बड़ा जोर दिया है। इसी प्रकार अन्तिम बार जब आनन्द ने भगवान् से पूछा कि स्त्रियों के दर्शन होने पर हम क्या करेंगे, तो भगवान् ने यही कहा था, 'सति आनन्द उपट्ठा-पेतव्वा',^१ अर्थात् आनन्द! स्मृति को उपस्थित बनाये रखना। जितनी भी दुष्ट इच्छाएँ हैं, उनको जीतने का उपाय 'स्मृति' है। वह मार को परास्त करने का अमोघ अस्त्र है। मिय्या मतवाद रूपी जितने भरने इस लोक में बहते हैं उनसे वह साधक को बचाती है। भगवान् ने कहा है, "लोक में जितने भरने प्रवाहित हो रहे हैं, स्मृति उनका निवारण है।" हम पहले देख चुके हैं कि अपने काल में प्रचलित नाना मिय्या दार्शनिक दृष्टियों से बचाकर साधको के सामने एक अविवाद मध्यम-मार्ग को रखना तथागत का एक उद्देश्य था। चार स्मृति-प्रस्थान भी ऐसी ही एक मध्यमा प्रतिपदा थी

- (१) बोधिराजकुमार-सुत्तन्त (मज्झिम० २।४।५); महाहत्थियपदोपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।८), महासच्चक-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।६); बरेजक-आह्वण-सुत्त (अगुत्तर) आदि।
- (२) महा सतिपट्ठान-सुत्त (वीघ० २।९)
- (३) देखिये महाराहुलोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।२); अम्बलट्टिक-राहुलोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।१); राहुल-सुत्त (सुत्त-निपात)।
- (४) महा परिनिब्बान-सुत्त (वीघ० २।३)
- (५) यानि सोतानि लोकास्मि सति तेस निवारणं। अजित माणव-पुच्छा (सुत्त-निपात—पारायणयगो)

जिसका उपदेश भगवान् ने पूर्वान्त और अपरान्त दृष्टियों के अतिक्रमण के लिये दिया था। उन्होंने स्वयं कहा है, "पूर्वान्त (जीव और लोक के आदि सम्बन्धी) और अपरान्त (जीव और लोक के अन्त सम्बन्धी) दृष्टियों के दूर करने के लिये, अतिक्रमण करने के लिये, मैंने चार स्मृति प्रस्थानों का उपदेश दिया है^१।" वस्तुतः मध्यम-मार्ग का विचार भगवान् बुद्ध के शासन का आधार-भूत विचार है और न केवल मध्यमा प्रतिपदा रूपी आर्य अष्टांगिक मार्ग के ही स्वरूप का बल्कि प्रतीत्य समुत्पाद और बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद के स्वरूप का भी सम्यक् अवधारण हम उनके उपदेश के मध्यम-मार्गी रूप को समझे बिना नहीं कर सकते। स्मृति-प्रस्थानों का उपदेश भी अभ्यास के लिये है, आत्मा और लोक के आदि और अन्त सम्बन्धी प्रश्नों का निवटारा करने के लिये नहीं। भगवान् अपने उपदेश की प्रक्रिया में पहले साधक भिक्षु को भोजन की मात्रा का उपदेश देते थे, फिर जागरण में तत्पर रहने का और उसके बाद 'स्मृति' के अभ्यास का^२। आनापान सति (प्राणायाम के साथ स्मृति) चार स्मृति-प्रस्थान, सात बोध्यग और विमुक्ति को वे निर्वाण-साधना की ऋमिक अवस्थाएँ मानते थे। उनका कहना था कि आनापानसति चार स्मृति-प्रस्थानों को पूर्ण करती है और चार स्मृति-प्रस्थान सात बोध्यगों को। इसी प्रकार सात बोध्यग विद्या और विमुक्ति को पूर्ण करते हैं^३।

'स्मृति' शब्द के साथ-साथ 'सम्प्रजन्त्य' शब्द का भी प्रयोग पालि साहित्य में अक्सर दृष्टिगोचर होता है। भिक्षु के लक्षणों के सम्बन्ध में अक्सर कहा गया है कि उसे स्मृति और सम्प्रजन्त्य से युक्त होना चाहिये। 'सतो सम्पजानो' (स्मृति और सम्प्रजन्त्य से युक्त) साधक भिक्षु का एक बड़ा लक्षण है^४। 'सतीमा' (स्मृतिमान्) भिक्षु पर मार कभी अपना वार नहीं कर सकता। 'अव्यात्मचित्तक स्मृतिमान्' भिक्षु इस दुस्तर भव-बाढ को तर जाता है^५।

(१) पासादिक-सुत्त (बोध० ३।६)

(२) गणकमोगल्लान-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।१।७)

(३) आनापान सति सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।८)

(४) जागरो चस्स भिक्खवे भिक्खु विहरेय्य सतो सम्पजानो समाहितो (भिक्षुओ ! भिक्षु को चाहिये कि वह जागरूक, स्मृति और सम्प्रजन्त्य से युक्त तथा समाहित-चित्त होकर विहरे) जागरिय-सुत्त (इतिवृत्तक २।२।१०)

‘अज्झन्तचित्ती सतिमा ओष तरति दुत्तर’^१ । इसके विपरीत जिसकी स्मृति नष्ट हो गई है, जिसे अपनी शारीरिक और मानसिक क्रियाओं के सम्बन्ध में जानकारी नहीं है, जागरूकता नहीं है, वह नष्ट हो जाता है । पतित भिक्षु का जहाँ कहीं वर्णन आया है, उसकी स्मृति को नष्ट अवश्य दिया गया है । उसका लेटना, उठना, बैठना सब स्मृति-विहीन होता है जंमे कि साधक-भिक्षु का स्मृति-युक्त । भगवान् बुद्ध के पतित शिष्य देवदत्त का सुधि विहीन अवस्था में सो जाने का वर्णन किया गया है^२ । स्मृति के समान ‘सम्प्रजन्त्य’ शब्द का भी यही अर्थ है कि साधक को अपने प्रत्येक कर्म के विषय में जानवान् होना चाहिये । मोते, जागते, उठने, बैठने, बोलते, चुप रहते, प्रत्येक अवस्था में उसे जागरूक रहना चाहिये कि वह क्या कर रहा है । प्रत्येक सांस के लेने और छोड़ने की अवस्था में ‘स्मृति’ का अभ्यास करना चाहिये । यही आनापान-सति है, अर्थात् प्रत्येक आश्वास (सांस लेना) और प्रश्वास (सांस छोड़ना) के साथ स्मृति की भावना । ‘सासो सांसा नाम जप’ की जो बात सन्तो ने नाम के सम्बन्ध में कही है, वही भगवान् बुद्ध ने चारस्मृति-प्रस्थानों के सम्बन्ध में कही थी । जब प्रत्येक सांस के आने-जाने के साथ स्मृति की भावना चलती है तो मनुष्य की अन्तिम सांस जब छूटती है तो वह भी विदित होकर ही लय होती है, बिना विदित हुए नहीं, ऐसा भगवान् का कहना है^३ । स्मृति और सम्प्रजन्त्य के द्वारा मनुष्य शारीरिक और मानसिक व्याधाओं और पीडाओं पर भी विजय पाता है । भगवान् बुद्ध को अनेक बार हम शारीरिक पीडाओं को स्मृति और सम्प्रजन्त्य के द्वारा सहन करते देखते हैं । भगवान् बुद्ध के पैर में देवदत्त ने एक पत्थर फेंक कर मारा था जिससे उसमें काफी चोट आ गई थी । भगवान् इस दुःख को स्मृति-सम्प्रजन्त्य पूर्वक सहते थे^४ । वृद्धावस्था के दुःख को, जब कि तथागत का शरीर किसी प्रकार बाध-बूध कर चल रहा था, भगवान् स्मृति और स्मृतिजन्य पूर्वक विहार करते हुए उसे सहते थे^५ । सारिपुत्र और मौद्गल्यायन जैसे शिष्यों

(१) हेमवत-सुत्त (सुत्त-निपात)

(२) देखिये विनय-पिटक—चुल्लवग्ग (सघ-भेदक-खण्ड)

(३) महाराहुलोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।२)

(४) देखिये सकलिक-सुत्त (सयुत्त-निकाय)

(५) महापरिनिब्बान-सुत्त (वीघ० २।३)

के चले जाने के दुःख को सहने के लिये शास्ता के पास स्मृति और सम्प्रजन्य ही दो साधन थे^१ और उनके वियोग से दुःखी भिक्षुओं के लिये भी उनके पास इससे अधिक और कुछ कहने को नहीं था, “भिक्षुओ ! वह कहाँ से मिले जो चला जानेवाला है । सब सस्कार अनित्य हैं । इसलिये भिक्षुओ, आत्म-दोष होकर, स्मृति और सम्प्रजन्य के साथ विहरो^२” । स्मृति और सम्प्रजन्य का अभ्यास तथागत की प्रत्येक शारीरिक और मानसिक क्रिया में समाया हुआ था । उनका उठना, बैठना, सोना, लेटना सब स्मृति-पूर्वक होता था । उन जैसा जागरूक पुरुष विश्व ने दूसरा नहीं देखा है ।

बौद्ध योग-साधना में चार स्मृति-प्रस्थानों का जितना महत्त्वपूर्ण स्थान है, उसपर अधिक जोर नहीं दिया जा सकता । स्वयं बोधि पक्षीय धर्मों के वर्गीकरण में स्मृति की गणना चार बार की गई है । आर्य अष्टांगिक मार्ग में उसका स्थान सातवाँ है । सात बोध्यगो में वह प्रथम है । इसी प्रकार पाँच बलों में वह तीसरा बल है और पाँच इन्द्रियों में तीसरी इन्द्रिय है । तृतीय और चतुर्थ ध्यान में भी वह विद्यमान रहती है । पाँच प्रकार के समय (सवर) में भी उसका दूसरा महत्त्वपूर्ण स्थान है । पाँच प्रकार के समय है, प्रातिमोक्ष-समय, स्मृति-समय, ज्ञान-समय, क्षान्ति-समय और वीर्य-समय । स्मृति-समय की परिभाषा करते हुए कहा गया है “ (भिक्षु) चक्षु-इन्द्रिय की रक्षा करता है, चक्षु-इन्द्रिय में समय को प्राप्त करता है, यह है स्मृति-समय । ”^३ वस्तुतः चार आर्य सत्य, आर्य अष्टांगिक मार्ग, सप्त बोध्यग, चार ध्यान, अनात्मवाद, सबको स्मृति अपने गर्भ में छिपाये हुए है ।

‘स्मृति-प्रस्थान’ (पालि सति-पट्टान) शब्द का अर्थ है स्मृति का प्रस्थान या उदय^४ । स्मृति की भावना चार क्षेत्रों में की जाती है, यथा काया, वेदना,

(१, २) देखिये उक्काचेल-सुत्त (संयुत्त-निकाय)

(३) ‘रक्खति चक्खुन्द्रियं, चक्खुन्द्रिये सवरं आपज्जतीति’, अय सति-सवरो ।
विसुद्धि मग्ग १।१८

(४) सति-पट्टान का ठीक संस्कृत रूपान्तर स्मृति-प्रस्थान ही है । परन्तु महा-यानी बौद्ध संस्कृत साहित्य में इसे ‘स्मृत्युपस्थान’ कहा गया है, जो व्याकरण की दृष्टि से गलत नहीं है, जैसा अमवश डा० हरदयाल ने उसे सोचा है । डा० हरदयाल ने उसे ‘बुर्भाग्यपूर्ण गलती’ कहा है । उनके मत के लिये देखिये उनका ग्रन्थ ‘वि बोधिसत्त्व डाकिट्टन इन बुद्धिस्ट

चित्त और (बाह्य और आन्तरिक) धर्मों में । यही क्रमशः कायानुपश्यना, वेदनानुपश्यना, चित्तानुपश्यना और धर्मानुपश्यना है । हम पहले कह चुके हैं कि ये चार स्मृति-प्रस्थान नाना मिथ्या दृष्टियों के उत्तिक्रमण के लिये हैं । भगवान् ने इन चार स्मृति-प्रस्थानों को भावना करने योग्य धर्म बताया है^१ । इनकी भावना से अमृत की प्राप्ति होती है, ऐसा उन्होंने कहा है^२ । चूंकि इन स्मृति-प्रस्थानों का अभ्यास गहरी मानसिक शिक्षा की अपेक्षा रखता है, अतः गृही लोग कभी ही कभी इनका अभ्यास कर सकते हैं^३, जब कि बुद्ध-स्मृति, धर्म-स्मृति और सघ-स्मृति के रूप में स्मृति का अभ्यास वे भी प्रत्येक समय कर सकते हैं^४ । चार स्मृति-प्रस्थानों की प्रशंसा में भगवान् ने इतना कहा है जितना सम्भवतः उन्होंने अन्य किसी माधन के सम्बन्ध में नहीं कहा । उन्होंने स्मृति के इन प्रस्थानों को प्राणियों की विशुद्धि के लिये, शोक तथा कष्ट के उपशमन के लिये, दुःख के विनाश के लिये और ज्ञान और निर्वाण की प्राप्ति के लिये एक मात्र मार्ग माना है । “भिक्षुओ ! ये जो चार स्मृति-प्रस्थान हैं, वे प्राणियों की विशुद्धि के लिये, शोक तथा कष्ट के उपशमन के लिये, दुःख तथा दौर्मेनस्य के नाश के लिये, ज्ञान की प्राप्ति के लिये, निर्वाण के साक्षात्कार के लिये एकायन मार्ग हैं^५ ।” चूंकि तथागत प्रयोजनवादी थे, इसीलिये

संस्कृत लिटरेचर' पृष्ठ ८५ । संस्कृत 'स्मृत्युपस्थान' का पालि रूपान्तर 'सति-पट्ठान' ही होगा, जैसा कि—'स्मृति-प्रस्थान' का भी । यहाँ पालि के सन्धि-सम्बन्धी नियमों की विवेचना की आवश्यकता नहीं है ।

- (१) देखिये दसुत्तर-सुत्त (दीघ० ३।११)
- (२) देखिये सघुत्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ १८१-१८२ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण)
- (३) देखिये कन्दरक-सुत्तन्त (मज्झिम० २।१।१)
- (४) देखिये महानाम-सुत्त (अगुत्तर-निकाय १।१।२।२)
- (५) एकायन अथ भिक्खवे मग्गो सत्तान विमुद्धिया लोकपरिद्वान समतिक्क-माय बुक्खदोमनस्सानं अत्थ गमाय जाणस्स अधिगमाय निब्बाणस्स सच्छिकिरियाय यदिद चत्तारो सति पट्ठाना'ति । महासति पट्ठान-सुत्त (दीघ० २।२२) ; सति पट्ठान-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।१०) ; कन्दरक-सुत्तन्त (मज्झिम० २।१।१) , देखिये मिलिन्द-प्रश्न, पृष्ठ ४५३ भी (भिक्षु जगदीश काश्यप का अनुवाद)

उन्होंने चार स्मृति-प्रस्थानों का उपदेश साधको के कल्याणार्थ दिया है । भिक्षुओं की तो ये चार स्मृति-प्रस्थान वपौती जमीन ही हैं । सब बौद्ध साधको के लिये यह उनके बाप की छोड़ी हुई जमीन है, जिसपर वे निर्भय होकर विहर सकते हैं । भगवान् ने यह आश्वासन स्वयं दिया है, “भिक्षुओं ! भिक्षु की स्वकीय पैतृक भूमि क्या है ? यही जो कि चार स्मृति-प्रस्थान^१ ।” जब तक इस अपनी भूमि पर बिचरेंगे, अपने पिता के द्वारा छोड़ी हुई भूमि पर रहेंगे, बुद्ध-पुत्रों के लिये कोई भय नहीं है । यह तो उनकी अपनी गोचर-भूमि है । पर जहाँ मार्ग श्रष्ट मृगों की तरह^२ या लोभी हिमालय-वासी बन्दरों की तरह^३, जिन दोनों की उपमाएँ भगवान् बुद्ध ने दी थी, भिक्षुओं ने अपनी गोचर-भूमि को छोड़ा और दूसरी ओर (काम-भोगों की ओर) पग बढ़ाया तो उनका बन्धन निश्चित है । पर वे ऐसा क्यों करने लगे ?

अब हम पालि निकायो के आधार पर चार स्मृति-प्रस्थानों का सक्षिप्त विवरण प्रस्तुत करेंगे । पहले कायानुपश्यना को लें । ‘भिक्षुओं ! भिक्षु कैसे काया में कायानुपश्यी हो कर विहरता है ? भिक्षुओं, भिक्षु अरण्य में, वृक्ष के नीचे, एकान्त घर में, आसन मारकर, शरीर को सीधा कर, स्मृति को सामने कर बैठता है । वह जानते हुए साँस लेता है, जानता हुआ साँस छोड़ता है, लम्बी साँस लेते हुए वह अनुभव करता है कि लम्बी साँस ले रहा हूँ । लम्बी साँस छोड़ते हुए अनुभव करता है कि लम्बी साँस छोड़ रहा हूँ सारी काया को अनुभव करते हुए साँस लेना सीखता है । सारी काया को अनुभव करते हुए साँस छोड़ना सीखता है । काया के सस्कार को शान्त करते हुए साँस लेना सीखता है, काया के सस्कार को शान्त करते हुए साँस छोड़ना सीखता है । इस प्रकार अपनी काया में कायानुपश्यी होकर विहरता है । अपनी और

(१) को च भिक्षुनो भिक्खवे गोचरो सको पैंतियो विसयो ? यद्विदं चत्तारो सति पट्टानां^१ ति । सयुत्त-निकाय ।

(२) कुछ मृग चारों के लोभ में अपनी स्वकीय पैतृक चरागाह को छोड़कर अन्यत्र चले गये जहाँ वे बन्धन में पड़ गये । चार स्मृति-प्रस्थान भिक्षुओं की अपनी चरागाह हैं जिसे छोड़ने पर बन्धन मिलेगा, यह एक जातक की कथा का सारांश है ।

(३) अपने स्वकीय क्षेत्र को छोड़कर सकट में पड़नेवाले हिमालयवासी बन्दरों की सुन्दर उपमा भगवान् ने दी थी ।

दूसरो की काया में कायानुपश्यी हो विहरता है । काया में उत्पत्ति-वर्ण को देखता विहरता है । काया में विनाश-जर्म को देखता विहरता है । काया में उत्पत्ति-विनाश को देवता विहरता है । 'काया है' करके उसकी स्मृति, ज्ञान और प्रतिस्मृति की प्राप्ति के जयं उपस्थित रहती है वह अनाश्रित हो विहरता है, लोक में किसी भी वस्तु को 'मे' और 'मेरा' करके वह ग्रहण नहीं करता । भिक्षुओ ! इस प्रकार भिक्षु काया में कायानुपश्यी होकर विहार करता है^१ ।' इसी प्रकार जिस-जिस अवस्था में शरीर हो उसका उत्ती-उत्ती प्रकार प्रत्यवेक्षण करना और साय ही 'नित्य दोषानुदर्शन' करना भी काया में कायानुपश्यना करने के लिए, तद्योगत का उपदेश है । उन्हीं के मार्मिक शब्दों में 'भिक्षुओ ! भिक्षु पैर के तलवे में ऊपर, केश मस्तक में नीचे त्वचा से घिरे हुए इस काया को नाना प्रकार की गन्दगी से पूर्ण देखता है । इस काया में है केश, रोम, नख, दांत, चमडी, मांस, स्नायु, मज्जा पित्त, कफ, पीव, लोहू, पसीना, मूत्र । भिक्षुओ ! जैसे दोनों ओर मुह वाली एक बोरी हो और वह नाना प्रकार के अनाज, घान, मूग, उडद, तिल, तण्डुल आदि से भरी हो, उसे आँख वाला आदमी खोल कर देखे—यह घान है, यह मूग है, यह उडद है, यह तिल है, यह तण्डुल है । इसी प्रकार भिक्षुओ ! भिक्षु पैर के तलवे से ऊपर, केश मस्तक के नीचे, त्वचा से घिरे हुए, इस काया को नाना प्रकार की गन्दगी से पूर्ण देखता है^२ ।' फिर काया को इसकी स्थिति के अनुसार इसके स्वभाव के अनुसार, देखना भी स्मृति-प्रस्थान है । चौदह प्रकार से इस स्मृति का वर्णन दीघ-निकाय के महासत्ति पट्टान सुत्त में विस्तार से किया गया है । श्मशान-योग का भी वर्णन इस सुत्त में कायानुपश्यना के रूप में किया गया है । साधक श्मशान में जाकर लाशों को देखता है और उनकी दुरवस्था को अपने शरीर पर घटाता है^३ । काया में कायानुपश्यना वास्तव में अनात्मवाद का ही एक व्यावहारिक और साधनात्मक स्वरूप है । जिसने इसे साधा है वह 'लोक में किसी भी वस्तु को 'मे' या 'मेरा' करके ग्रहण नहीं करता । भिक्षुओ ! भिक्षु इस प्रकार भी काया में कायानुपश्यी हो विहार करता है'^४ । भगवान् ने कहा है कि जिसने कायानु-

(१) महासत्ति पट्टान सुत्त (दीघ० २।९)

(२) महासत्ति पट्टान सुत्त (दीघ० २।९)

(३) मिलाइये बोधिचर्यावतार ८। ३०-३२

(४) महासत्ति पट्टान-सुत्त (दीघ० २।९)

स्मृति का अभ्यास किया है उसे अपूर्व प्रकृति विजय लाभ होता है जिसका उन्होंने 'दस लाभों' के रूप में वर्णन किया है ।^१ । कायानुपश्यना ही कायगता स्मृति (कायगता सति) कहलाती है । इसमें शरीर की ३२ गन्दगियों पर मनन किया जाता है । मज्झिम-निकाय के कायगता सति सुत्तन्त में इसका विस्तृत वर्णन है एवं खुदक-पाठ के 'द्वित्तिसाकार' में संक्षिप्त उल्लेख । सुत्त-निपात के विजय-सुत्त में भी शरीर की अनित्यता के सम्बन्ध में विचार है । काया के अशुभ, गन्दे स्वरूप के मनन के द्वारा राग-शान्ति का प्रयत्न करना बौद्ध साधना का एक आवश्यक अंग था । इसी को अशुभ-भावना भी कहा गया है । भगवान् ने राहुल को उपदेश देते हुए कहा है, "राहुल ! तू अशुभ की भावना कर । जो तेरा राग है, वह चला जायगा^२ ।" भगवान् ने नन्द नामक भिक्षुणी को भी उपदेश देते हुए कहा था, 'असुभाय चित्त भावेहि'^३ अर्थात् 'तू अशुभ की अपने चित्त से भावना कर ।' धर्मसेनापति सारि-पुत्र ने अपने एक साथी भिक्षु को, जो राग-विद्ध हो गया था, इसी प्रकार का उपदेश दिया था । 'उदान' में भगवान् अपने शिष्यों मौद्गल्यायन और कात्यायन को कायगता स्मृति-परायण देखकर प्रसन्न उद्गार करते दिखाये गये हैं । अभय माता ने अशुभ भावना के द्वारा अपनी निर्वाण-प्राप्ति की सूचना दी है^४ । विसुद्धि मग्न में एक भिक्षु की अशुभ भावना का एक सुन्दर उदाहरण दिया गया है, जो बड़ा प्रभावशाली है^५ । भगवान् ने कहा था कि कायगता स्मृति करनेवाले भिक्षु को चार ध्यानो की प्राप्ति होती है और वह मार को अवसर नहीं देता । भगवान् ने कहा है कि काय-गता-स्मृति करने वाले भिक्षु को इतना सुख मिलता है कि 'उसके शरीर का कोई भाग विवेकज प्रीति-सुख से अव्याप्त नहीं रहता^६ ।" जैसे पातालतोड़ कुएँ में अजस्र जल को धार निकलती है वैसे ही आनन्द का अजस्र स्रोत साधक के हृदय में फूट पड़ता है, जिसकी शीतलता से उसके शरीर का कोई भाग

(१) कायगतासति सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।९)

(२) महाराहुलोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।२)

(३) थेरीगाथा, गाथा १९, देखिये गाथा ८२ भी ।

(४) थेरी गाथा, गाथाएँ ३३-३४

(५) देखिये विसुद्धि मग्न १।५५

(६) कायगता सति-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।९); महासफुलुदायि-सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।७)

अछूता नहीं रहता^१ । जैसा कवीर साहब ने कहा था 'रम गगन गुफा तें अजर भरै' वैसी ही हालत कायगता-स्मृति करनेवाले भिक्षु की हो जाती है— 'अमर होइ कवहूँ न मरै' । स्वयं भगवान् बुद्ध ने कहा है, "भिक्षुओ ! जो काय-गता सति का उपभोग नहीं करते, वे अमृत का उपभोग नहीं करते, जो कायगता सति का उपभोग करते हैं, वे अमृत का उपभोग करते हैं ।"^२ 'भिक्षुओ ! भिक्षु वेदनाओं में वेदनानुपश्यी हो कैसे विहरता है ?' 'भिक्षुओ ! भिक्षु सुख-वेदना को अनुभव करते हुए जानता है कि सुख-वेदना अनुभव कर रहा हूँ । दुःख-वेदना को अनुभव करते हुए जानता है कि दुःख वेदना अनुभव कर रहा हूँ । अ-दुःख असुख वेदना को अनुभव करते हुए जानता है कि अ-दुःख असुख वेदना को अनुभव कर रहा हूँ । भोग-पदार्थ युक्त सुख वेदना को अनुभव करते हुए जानता है कि भोग-पदार्थ युक्त सुख वेदना को अनुभव कर रहा हूँ ।

भीतर बाहर की वेदनाओं में वेदनानुपश्यी हो विहरता है । वेदनाओं में उत्पत्ति धर्म को देखता है । वेदनाओं में विनाश धर्म को देखता है । वेदनाओं में समुदय-विनाश धर्म को देखता है । वह अनाश्रित हो विहरता है । लोक में किसी भी वस्तु को 'मे' और 'मेरा' करके ग्रहण नहीं करता । इस प्रकार भिक्षुओ ! भिक्षु वेदनाओं में वेदनानुपश्यी हो विहरता है^३ । 'भिक्षुओ ! भिक्षु चित्त में चित्तानुपश्यी हो कैसे विहरता है ?' 'भिक्षुओ ! भिक्षु स-राग चित्त को जानता है कि यह स-राग चित्त है । राग-रहित चित्त को जानता है कि यह राग-रहित है । स-द्वेष चित्त को जानता है कि यह स-द्वेष चित्त है । द्वेष रहित चित्त को जानता है कि यह द्वेष रहित है ।

इस प्रकार भीतरी चित्त में चित्तानुपश्यी हो विहरता है । बाहरी चित्त में चित्तानुपश्यी हो विहरता है । भीतर बाहर चित्त में चित्तानुपश्यी हो विहरता है । चित्त में उत्पत्ति-धर्म को देखता है । चित्त में विनाश धर्म को देखता है । लोक में किसी भी वस्तु को 'मे' और 'मेरा' करके ग्रहण नहीं करता । इस प्रकार भिक्षुओ ! भिक्षु चित्त में चित्तानुपश्यी हो विहरता है^४ ।

(१) कायगता सति-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।९); महासकुलुदायि सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।७)

(२) मिलाइये सौन्दरनन्द १४।४२

(३) महासति पट्टान-सुत्त (दीघ० २।९)

(४) महासति पट्टान सुत्त (दीघ निकाय २।९) ही ।

‘भिक्षुओ ! भिक्षु धर्मों (मन के विषयो) में धर्मानुपश्यी हो कैसे विहरता है ?’ ‘भिक्षुओ ! भिक्षु पाँच नीवरणों^१ को देखता हुआ धर्मों में धर्मानुपश्यी हो विहरता है ।’ ‘और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु पाँच उपादान स्कन्धों^२ में धर्मानुपश्यी हो विहरता है ।’ इसी प्रकार छ आन्तरिक और बाहरी आयतनों में^३, सात बोध्यगो में और चार आर्य सत्यो में सम्यक् अनुपश्यना करना धर्मों में धर्मानुपश्यना करना है । इनका नैतिक फल यही मिलता है, ऐसी भगवान् की गवाही है । ‘भिक्षुओ ! जो कोई भिक्षु इन चार स्मृति-उपस्थानों की सात वर्ष तक भावना करे, उसे दो फलों में से एक फल की प्राप्ति अवश्य होगी—इसी जन्म में अर्हत्त्व, या उपादान अवशिष्ट रहने पर अनागामी भाव । भिक्षुओ ! सात वर्ष रहने दो . छ वर्ष, पाँच वर्ष चार वर्ष . . . सप्ताह भर भी भावना करे तो उसे दो फलों में से एक फल अवश्य प्राप्त होगा—इसी जन्म में अर्हत्त्व या उपादान अवशिष्ट रहने पर अनागामी फल ।’ इस प्रकार हमने देखा कि काया, चित्त, वेदनाओं और धर्मों पर विचार करने का जो मार्ग उपर्युक्त स्मृति-प्रस्थानों में प्रस्थापित किया गया है, उसमें अनात्मवाद की अनुभूति कूट कूट कर भरी हुई पड़ी है, जो सम्पूर्ण बुद्ध-शासन की तात्त्विक प्रतिष्ठा है । पहले हम भगवान् बुद्ध के वचन का उद्धरण देकर दिखा चुके हैं कि चार स्मृति-प्रस्थान सब बुद्ध-पुत्रों की सामान्य वपौती जमीन हैं । क्या इन ढाई हजार वर्ष के बौद्ध साधक-साधिकाओं ने इसे इस रूप में समझा है ? क्या स्थविरवाद बौद्ध धर्म के अतिरिक्त बौद्ध धर्म के अन्य रूपों को मानने वालों ने भी इसमें अपना भाग पाया है, यह जानना हमारे लिये आवश्यक हो जाता है । यद्यपि यहाँ हमारा उद्देश्य स्थविरवादी तत्त्वदर्शन और साधना-मार्गों का विवरण उपस्थित करना ही है, परन्तु अपने क्षेत्र का कुछ अतिक्रमण कर हमें यहाँ यह दिखाने की लालसा है कि सब युगों के बौद्ध साधकों और विचारकों ने, चाहे वे जिस दार्शनिक सम्प्रदाय के हो, स्मृति की भावना के अपने वपौती अधिकार को समझा है और उसका अभ्यास किया है । यहाँ हम महायान बौद्ध धर्म में स्मृति के स्वरूप और महत्त्व को लेकर कुछ कहना चाहेंगे ।

- (१) यथा कामच्छन्द, व्यापाव, स्त्यानमूद्ध, औद्धत्य-कौकृत्य और विचिकित्सा ।
- (२) यथा रूप-उपादान-स्कन्ध, वेदना-उपादान-स्कन्ध, संज्ञा-उपादान-स्कन्ध, संस्कार-उपादान-स्कन्ध और विज्ञान-उपादान-स्कन्ध ।
- (३) महासति पट्टान सुत्त (दीघ निकाय २।६) ही ।

‘ललित विस्तर’ में कहा गया है कि स्मृति ससार रूपी वृक्ष की जड़ काट डालने के लिये कुन्हाडी के समान है। शान्ति देव ने अपने अमर दाशेनिक काव्य ‘बोधिचर्यावतार’ के पाचवें परिच्छेद में स्मृति का उपदेश देते हुए कहा है, “जो अपने मन की रक्षा करना चाहते हैं, उनसे मेरा कहना है ‘स्मृति क्षीर सम्प्रजन्य की सावधानी से रक्षा करो। मन के द्वार से स्मृति को कभी मत हटने दो। पापी इच्छाएँ चोरो के समान हैं, जो दरवाजे के अन्दर घुस आना चाहती हैं^१।” अतः शान्तिदेव ने स्मृति को चित्त रूपी द्वार का पहरेदार बताया है जो बुरी इच्छाओं रूपी चोरो को अन्दर नहीं घुसने देती। परन्तु स्मृति की प्रशंसा में सब से अधिक तो आर्य अश्वघोष ने ही कहा है, जिनके शब्दों को बिना उद्धृत किये हम यहाँ नहीं रह सकते। नन्द को उपदेश देते हुए भगवान् कहते हैं—

“स्मृति को स्थिर करके तुम्हें स्वभाव से चंचल इन्द्रियों को विषयो से हटाना चाहिये^२।”

“स्मृति रूपी किवाड़ से इन्द्रिय रूपी बांध को बन्द करके ध्यान और आरोग्य के लिये भोजन की मात्रा को जानो^३।”

“बैठे, चलते, खड़े होते, देखते, बोलते और ऐसे ही दूसरे काम करते समय, अपने सभी कार्यों को अच्छी तरह जानते हुए अपनी स्मृति को स्थिर रखो।”

“द्वार पर नियुक्त द्वाराध्यक्ष के समान जिसकी स्मृति स्थिर है, उसके ऊपर दोषों का आक्रमण नहीं होता, जिस प्रकार रक्षित नगर पर शत्रुओं का आक्रमण नहीं होता।”

“स्मृति सभी अवस्थाओं में साधक के चित्त की इस प्रकार रक्षा करती है जैसे घाई वालक की। जिस मनुष्य ने कायगता स्मृति का अभ्यास किया है, उसे कोई क्लेश नहीं हो सकता।”

“दोषों का लक्ष्य वही आदमी होता है जो स्मृति रूपी कवच से हीन है, जैसे प्रतिपक्षी शत्रुओं का लक्ष्य वही योद्धा होता है जो कवच से रहित है।”

“स्मृति द्वारा अरक्षित चित्त को वैसे ही अनाथ समझना चाहिये जैसे

(१) बोधिचर्यावतार ५।१-५, २३-२९

(२) सौन्दरनन्द १३।३०

(३) सौन्दरनन्द १४।१

पथप्रदर्शक के बिना विषम स्थलो पर चलनेवाला अन्धा मनुष्य असहाय होता है ।

“लोग अनर्थों में आसक्त होते हैं, अपने वास्तविक हित से विमुख रहते हैं और भय के रहते विराग प्राप्त नहीं करते, इसका कारण है स्मृति-विनाश ।”

“स्मृति अपने-अपने क्षेत्र में रहनेवाले शील आदि सभी सद्गुणों का अनुसरण करती है, जैसे कि गोप विखरी हुई गायों का पीछा करता है ।”

“जिसकी स्मृति नष्ट हो गई है, उसका अमृत नष्ट हो गया । जिसकी कायगता स्मृति उपस्थित है, उसके हाथ में अमृत है ।

“जिसके पास स्मृति नहीं है, उसे आर्य सत्य कहाँ से प्राप्त होगा । और जिसके पास आर्य सत्य नहीं है, उसका सन्मार्ग नष्ट हो गया ।

“जिसका सन्मार्ग नष्ट हो गया, उसका अमृत पद नष्ट हो गया । जिसका अमृत पद नष्ट हो गया, वह दुःख से मुक्त नहीं हो सकता ।”

“इसलिये चलते हुए ‘चल रहा हूँ’, खड़े होते ‘खड़ा हो रहा हूँ’ एवं इसी प्रकार दूसरे कार्य करते समय अपनी स्मृति बनाये रखो^१ ।”

अन्य बौद्ध सत्कृत साहित्य में चार स्मृति-प्रस्थानों के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन उपलब्ध है^२ और वह तत्त्वतः स्वविरवादी दृष्टि से भिन्न नहीं है ।

भारत ही नहीं, विश्व के ध्यानी साहित्य में स्मृति-प्रस्थानों की भावना के समान गम्भीर और उदात्त वस्तु दूसरी नहीं मिल सकती । ‘स्मृति’ शब्द का इतना व्यापक अर्थ कही नहीं लिया गया है । भगवान् पतञ्जलि ने श्रद्धा, वीर्य, समाधि और प्रज्ञा के साथ (जो स्मृति के साथ मिलकर बौद्ध साधना की पाँच इन्द्रियाँ हैं^३) स्मृति का उल्लेख तो अवश्य किया है^४, किन्तु उसे कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया है । गीताकार ने ‘सम्मोह से स्मृति-विनाश और स्मृति-विनाश से बुद्धि का नाश^५’ ऐसा कह कर स्मृति के महत्त्व की ओर इंगित तो अवश्य किया है, किन्तु उसे विधानात्मक रूप से साधना के अंग के रूप में स्थान नहीं दिया है । यदि

(१) सौन्दरनन्द १४।३५-४५

(२) जिसके लिये देखिये, महाव्युत्पत्ति, पृष्ठ ७३; धर्मसंग्रह, पृष्ठ ९; महायान सूत्रालंकार, पृष्ठ १४०; शिक्षा समुच्चय, पृष्ठ २२८; दश-भूमिक सूत्र, पृष्ठ ३८

(३,४) देखिये आगे पाँच इन्द्रियों का विवेचन ।

(५) २।६३

परमार्थ-वियोगी योगियो का लक्षण बताया है^१ । उन्होंने कहा है कि जब प्राणी को सब विषय-विलासो से विरति हो गई तो जानना चाहिये कि वह जग गया^२ । इस जगाने के लिये ही और न केवल जागने वल्कि क्षण-क्षण की जीवन-चर्या में जागरूक रहने के लिये ही तथागत ने स्मृति-प्रस्थानो का उपदेश दिया था जो सब काल के साधको के सम्मिलित साध्य से विशुद्धि का एक अद्वितीय मार्ग और चित्त-शुद्धि का अन्यतम साधन है ।

अब हम चार 'सम्यक् प्रधानों' के विवरण पर आते हैं । बुद्ध-शासन में 'प्रधान' शब्द का अर्थ है निर्वाण-सम्बन्धी प्रयत्न, पुरुषार्थ, वीर्य-साधन ।

यह शब्द ही इस बात की सूचना देता है कि बुद्ध-चार सम्यक् प्रधान^३ शासन में अम्यास ही सब कुछ है । यह शासन उद्योग के लिये है, साधना के लिये है, सिद्धान्तवाद या बौद्धिक आयास के लिये नहीं । तीव्र प्रयत्न या पुरुषार्थ की साधना से ही सत्य का अधिगम होता है । 'तीव्रं प्रयत्नं रधिगम्य सत्य'^४ यह बुद्ध के लिये कहा गया था । तीव्र प्रयत्न के द्वारा उन्होंने सत्य को प्राप्त किया था और तब ज्ञानमय दीपक बन कर वे विश्व के लिये चमके थे । जिस मार्ग के द्वारा उन्होंने सत्य को पाया था उसी मार्ग को वे दूसरो को भी सिखाते थे और वह था साधना का, तीव्र वीर्य-साधना का, मार्ग जिसे वे 'प्रधान' कहते थे । प्रयत्न से निर्वाण मिलता है, इसलिये वही 'प्रधान' है । भगवान् ने 'प्रधान' को सत्य प्राप्ति का 'बहुकारी धर्म' कहा था । इसका अर्थ यह था कि, "यदि कोई प्रधान करता है तो सत्य को प्राप्त करता है और यदि प्रधान नहीं करता तो सत्य को भी प्राप्त नहीं करता^५ ।" इसी बात को दुहराते हुए भगवान् ने एक दूसरी जगह कहा था कि बिना प्रयत्न (प्रधान) किये मुक्ति साक्षात्कार नहीं

- (१) यहि जग जाभिनि जागहि जोगी । परमारथी प्रपंच वियोगी—रामचरित मानस (अयोध्या काण्ड)
- (२) जानिय तर्वाहि जीव जग जागा । जब सब विषय विलास विरागा—उपर्युक्त के समान ।
- (३) चार सम्यक् प्रधानो के विवरण के लिये देखिये महा सकुलुवायि-सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।७) तथा संगीति परियाय-सुत्त (दीघ० ३।१०)
- (४) बुद्ध-चरित १।६९
- (५) चंकि-सुत्तन्त (मज्झिम० २।५।५)

श्रद्धा जब चित्त में उत्पन्न होती है तो प्रसन्नता और उत्साह को पैदा करती है। वह सारे चित्त को प्रीति और प्रामोद्य से भर देती है। उत्पन्न होते ही वह चित्त-मलो को नष्ट कर देती है। 'सद्धा उप्पज्जमाना नीवरणे विक्खम्भेति।' श्रद्धा में प्रतिष्ठित होकर साधक वीर्यारम्भ करने लगता है। अतः श्रद्धा से ही वीर्य की उत्पत्ति है। वीर्यारम्भ करनेवाले की स्मृति ठहरती है। जिसकी स्मृति ठहरी हुई है, उसी का चित्त समाधि-मग्न होता है और चित्त की समाधि से ही मनुष्य प्रज्ञा को प्राप्त करता है। इस प्रकार इन पाँच इन्द्रियों—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा में क्रमिक सम्बन्ध है। एक के बाद एक वे उत्पन्न होती हैं। इस साधना-क्रम में, जैसा हम देखते हैं, श्रद्धा प्रथम और प्रज्ञा अन्तिम है। श्रद्धा का अन्तिम विकास-परिणाम प्रज्ञा है। बुद्ध-धर्म ने जिस प्रकार अन्य अनेक अतिवादों (अन्तों) का समवन्ध किया है, उसी प्रकार वह श्रद्धा और बुद्धि का भी समवन्ध है। बुद्ध-धर्म प्रायः बुद्धिवादी धर्म ही माना जाता है, और यह ठीक भी है। केशपुत्र नामक ग्राम के कालाम क्षत्रियो से भगवान् ने सदा के लिये स्मरणीय शब्दों में कहा था, "कालामो ! न तुम श्रुत के कारण किसी बात को मानो, न तर्क के कारण, न नय-हेतु से, न वक्ता के आकार के विचार से, न अपने चिर-विचारित मत के अनुकूल होने से, न वक्ता के भव्य रूप होने से और न इसलिये कि 'श्रमण हमारा गुरु हैं' यह सोचकर। बल्कि कालामो ! जब तुम स्वयं ही जानो कि ये बातें अच्छी, अदोष, विज्ञो से अनिन्दित हैं, यह ग्रहण करने पर हित, सुख के लिये होगी, तो कालामो ! तुम उन्हें स्वीकार करो ?" भगवान् अन्धविश्वास के कड़े विरोधी थे और बुद्धिवाद के तो वे विश्व में प्रथम आचार्य ही माने जाते हैं। फिर भी उन्होंने श्रद्धा की महत्ता को स्वीकार किया है और उसे बुद्धिवाद द्वारा नियन्त्रित किया है। बुद्ध के प्रत्येक शिष्य से यह अपेक्षा की जाती है कि वह तथागत की सम्बोधि पर श्रद्धा रखे, "वह भगवान् विमुक्त पुरुष, सम्यक् सम्बुद्ध, लोकाविद्, अद्वितीय पुरुष-दम्य सारथी, विद्या और आचरण से युक्त, देव और मनुष्यों के शास्ता, भगवान् बुद्ध हैं।" परन्तु यह श्रद्धा अन्धविश्वास के रूप में न होकर बुद्धि सम्मत अनुभव के रूप में होनी चाहिये। यह ईमान लाना जैसी वस्तु बिल्कुल नहीं है। क्योंकि भगवान् ने अत्यन्त महत्त्वपूर्ण शब्दों में कह रक्खा है कि भगवान् बुद्ध जानी हैं या नहीं, यह जानने के लिये

भिक्षु को समन्वेषण करना चाहिये, खोज करनी चाहिये, मीमांसा और परीक्षा करनी चाहिये और परीक्षा करने पर यदि ठीक लगे तो स्वीकार करना चाहिये अन्यथा नहीं^१ । बुद्ध के विषय में मीमांसा करनी चाहिये कि यह भगवान् परमज्ञानी (सम्यक् सम्बुद्ध) हैं या नहीं । स्वयं सम्यक् सम्बुद्ध का यह अपने शिष्यों से कहना, ढाई हजार वर्ष पूर्व, कितना अभूतपूर्व, कितना आश्वासनमय ! यदि भगवान् इस प्रकार न कहते तो मानवता को आज बुद्ध-धर्म के रूप में सब से बड़ा आश्वासन कैसे मिलता, विश्व के असह्य विचारकों को, जो किसी मसीह, पैगम्बर या अवतार में विश्वास करने को प्रस्तुत नहीं, शान्ति कैसे मिलती ? चाहे बुद्ध हो, चाहे धर्म, चाहे सध, चाहे अन्य कोई वस्तु “हम मीमांसक (वीमसक) होंगे, ऐसा तुम्हें सीखना चाहिये^२ ।” यही भगवान् का सदा भिक्षुओं से कहना था । जब वे कभी देखते थे कि भिक्षु किसी बात को बिना समझे उनके गौरव से उनकी हाँ में हाँ मिला रहे हैं, तो वे उन्हें टोकते थे, “भिक्षुओं ! क्या तुम शास्ता के गौरव से तो ‘हाँ’ नहीं कह रहे हो ? . . भिक्षुओं ! जो तुमारा अपना देखा हुआ, अपना अनुभव किया है, क्या उसी को तो तुम कह रहे हो^३ ?” इस प्रकार बुद्ध की प्रतिष्ठा कर भगवान् ने श्रद्धा का उपदेश दिया था । इसलिये श्रद्धा और बुद्धि का उनके उपदेशों में समाधान है । तथागत की श्रद्धा ‘प्रज्ञान्वया श्रद्धा’ (पञ्ज्ञान्वया सद्धा) है । उसका पर्यवसान प्रज्ञा में होना आवश्यक है । इसीलिये श्रद्धा पहली इन्द्रिय और प्रज्ञा अन्तिम इन्द्रिय है । श्रद्धा को भगवान् ने पुरुष का श्रेष्ठ धन बताया है^४ और कहा है ‘श्रद्धा के द्वारा मनुष्य भव-बाँध को तरता है^५ । अमृत रूपी खेती का भगवान् ने श्रद्धा को बीज बताया है^६ । जहाँ कहीं साधक भिक्षु का वर्णन आया है सर्वप्रथम यह कहा गया है ‘यहाँ भिक्षु श्रद्धा से युक्त होता है^७ ।’ प्रव्रज्या श्रद्धा से ही ली जाती है । इसीलिये भिक्षुओं

(१) वीमसक-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।७)

(२) बहुधातुक-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।५)

(३) महा तण्हा संखय-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।८)

(४) सद्धीव वित्त पुरिसस्स सेट्ठ । आलवक-सुत्त (सुत्त-निपात)

(५) सद्धाय तरत्ती ओघ । सुत्त-निपात ।

(६) देखिये कसिभारद्वाज-सुत्त (सुत्त-निपात)

(७) इध भिक्षु सद्धाय समन्नागतो होति । मिलाइये बुद्धे अवेच्चप्पसादेन समन्नागता । जनवसभ-सुत्त (दीघ० २।५)

को अनेक बार याद दिलाया गया है 'तुमने श्रद्धा से प्रव्रज्या ग्रहण की है' (सद्वाय पव्वज्जित्वा) आदि । अतः यह सुनिश्चित है कि मूल बुद्ध-दर्शन में भी श्रद्धा की साधना आधार-भूमि के रूप में प्रतिष्ठित है । श्रद्धा वास्तविक अर्थों में साधना की अधिपति है, वह बौद्ध साधना के पांच बलों में से एक बल भी है और स्रोत आपन्न अवस्था के भगवान् ने जो चार अंग बताये हैं उनमें वह प्रथम है^१ । सम्पूर्ण पुण्यकारी वस्तुओं (पुञ्जकिरिया वत्थूनि) का आधार श्रद्धा को बुद्ध-शासन में माना गया है । इसीलिये कहा गया है कि श्रद्धा को सुप्रतिष्ठित, मूल से पकड़ी हुई, होना चाहिये और जीवन-पर्यन्त उसे कम न होने देना चाहिये^२ । यद्यपि सत्य-प्राप्ति के लिये बहुकारी धर्म तो भगवान् ने प्रधान को ही बतलाया है, परन्तु श्रद्धा से सत्य की अनुरक्षा की जाती है, ऐसा उन्होंने कहा है^३ । महानाम शाक्य से भगवान् ने कहा था कि साधक को सात सद्वर्तों से युक्त होना चाहिये । इन सात सद्वर्तों में प्रथम श्रद्धा है और अन्तिम प्रज्ञा^४ । इसी प्रकार बोधि राजकुमार को भगवान् ने निर्वाण-साधना के पांच अंग बताये थे, जिनमें भी प्रथम श्रद्धा और अन्तिम प्रज्ञा है^५ । किसी भी प्रकार देखें, साधना में श्रद्धा प्रथम स्थान ग्रहण करती है और प्रज्ञा अन्त में उसका साथ छोड़ना नहीं चाहती । बुद्ध-धर्म की यह एक बड़ी विशेषता है । यदि श्रद्धा को हम हृदय का प्रतीक मानें (और उपनिषद् ने तो कहा भी है—हृदये दृष्ट्वै श्रद्धा प्रतिष्ठिता) और प्रज्ञा को बुद्धि का, तो हम कह सकते हैं कि भगवान् ने हृदय और बुद्धि का समाधान किया है । यही कारण है कि उनका धर्म-विनय करोड़ों व्यक्तियों के लिये उतना आकर्षक बन सका है और सब प्रकार की प्रकृतियों और स्वभावों के मनुष्य उसमें आश्वासन ग्रहण करते हैं । अन्त में हम यहां यही कहेंगे कि विना श्रद्धा के साधना आगे नहीं बढ़ती । भगवान् ने कहा है कि उनकी शिक्षा में क्रमिक विधान है । पहले श्रद्धा अवश्य चाहिये । श्रद्धा होने पर ही मनुष्य ज्ञानी के समीप जाता है, उपासना करता है, कान लगाकर धर्म सुनता है, उसे ग्रहण करता है, ग्रहण किये धर्म की परीक्षा करता है, परीक्षण कर निदिध्यासन करता है । फिर उसे उत्साह होता है

(१) देखिये सगीति-परियाय-सुत्त (दीघ० ३।१०)

(२) देखिये चवमान-सुत्त (इति वृत्तक)

(३) चंकि सुत्तन्त (मज्झिम० २।५।५)

(४) सेख-सुत्तन्त (मज्झिम० २।१।३)

(५) बोधिराजकुमार-सुत्तन्त (मज्झिम० २।४।५)

भिक्षु को समन्वेषण करना चाहिये, खोज करनी चाहिये, मीमांसा और परीक्षा करनी चाहिये और परीक्षा करने पर यदि ठीक लगे तो स्वीकार करना चाहिये अन्यथा नहीं^१ । बुद्ध के विषय में मीमांसा करनी चाहिये कि यह भगवान् परमज्ञानी (सम्यक् सम्बुद्ध) है या नहीं । स्वयं सम्यक् सम्बुद्ध का यह अपने शिष्यों से कहना, ढाई हजार वर्ष पूर्व, कितना अभूतपूर्व, कितना आश्वासनमय ! यदि भगवान् इस प्रकार न कहते तो मानवता को आज बुद्ध-धर्म के रूप में सब से बड़ा आश्वासन कैसे मिलता, विश्व के असह्य विचारकों को, जो किसी मसीह, पैगम्बर या अवतार में विश्वास करने को प्रस्तुत नहीं, शान्ति कैसे मिलती ? चाहे बुद्ध हो, चाहे धर्म, चाहे सध, चाहे अन्य कोई वस्तु “हम मीमांसक (वीमसक) होंगे, ऐसा तुम्हें सीखना चाहिये^२ ।” यही भगवान् का सदा भिक्षुओं से कहना था । जब वे कभी देखते थे कि भिक्षु किसी बात को बिना समझे उनके गौरव से उनकी हाँ में हाँ मिला रहे हैं, तो वे उन्हें टोकते थे, “भिक्षुओ ! क्या तुम शास्ता के गौरव से तो ‘हाँ’ नहीं कह रहे हो ?

भिक्षुओ ! जो तुमारा अपना देखा हुआ, अपना अनुभव किया है, क्या उसी को तो तुम कह रहे हो^३ ?” इस प्रकार बुद्ध की प्रतिष्ठा कर भगवान् ने श्रद्धा का उपदेश दिया था । इसलिये श्रद्धा और बुद्धि का उनके उपदेशों में समाधान है । तथागत की श्रद्धा ‘प्रज्ञान्वया श्रद्धा’ (पञ्ज्ञान्वया सद्धा) है । उसका पर्यवसान प्रज्ञा में होना आवश्यक है । इसीलिये श्रद्धा पहली इन्द्रिय और प्रज्ञा अन्तिम इन्द्रिय है । श्रद्धा को भगवान् ने पुरुष का श्रेष्ठ घन बताया है^४ और कहा है ‘श्रद्धा के द्वारा मनुष्य भव-बाढ़ को तरता है^५ । अमृत रूपी खेती का भगवान् ने श्रद्धा को बीज बताया है^६ । जहाँ कहीं साधक भिक्षु का वर्णन आया है सर्वप्रथम यह कहा गया है ‘यहाँ भिक्षु श्रद्धा से युक्त होता है^७ ।’ प्रव्रज्या श्रद्धा से ही ली जाती है । इसीलिये भिक्षुओं

(१) वीमसक-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।७)

(२) बहुधातुक-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।५)

(३) महा तण्हा संखय-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।८)

(४) सद्धीव वित्त पुरिसस्स सेट्ठ । आलवक-सुत्त (सुत्त-निपात)

(५) सद्धाय तरती ओघ । सुत्त-निपात ।

(६) वेसिये कसिभारद्वाज-सुत्त (सुत्त-निपात)

(७) इध भिक्षु सद्धाय समन्नागतो होति । मिलाइये बुद्धे अवैज्वल्यसादेन समन्नागता । जनवसभ-सुत्त (दीघ० २।५)

को अनेक बार याद दिलाया गया है 'तुमने श्रद्धा से प्रव्रज्या ग्रहण की है' (सद्वाय पव्वज्जित्त्वा) आदि । अतः यह सुनिश्चित है कि मूल बुद्ध-दर्शन में भी श्रद्धा की साधना आधार-भूमि के रूप में प्रतिष्ठित है । श्रद्धा वास्तविक अर्थों में साधना की अधिपति है, वह बौद्ध साधना के पांच बलों में से एक बल भी है और स्रोत आपन्न अवस्था के भगवान् ने जो चार अंग बताये हैं उनमें वह प्रथम है^१ । सम्पूर्ण पुण्यकारी वस्तुओं (पुञ्जकिरिया वत्थूनि) का आधार श्रद्धा को बुद्ध-शासन में माना गया है । इसीलिये कहा गया है कि श्रद्धा को सुप्रतिष्ठित, मूल से पकड़ी हुई, होना चाहिये और जीवन-पर्यन्त उसे कम न होने देना चाहिये^२ । यद्यपि सत्य-प्राप्ति के लिये बहुकारी धर्म तो भगवान् ने प्रधान को ही बतलाया है, परन्तु श्रद्धा से सत्य की अनुरक्षा की जाती है, ऐसा उन्होंने कहा है^३ । महानाम शाक्य से भगवान् ने कहा था कि साधक को सात सद्वर्तों से युक्त होना चाहिये । इन सात सद्वर्तों में प्रथम श्रद्धा है और अन्तिम प्रज्ञा^४ । इसी प्रकार बोधि राजकुमार को भगवान् ने निर्वाण-साधना के पांच अंग बताये थे, जिनमें भी प्रथम श्रद्धा और अन्तिम प्रज्ञा है^५ । किसी भी प्रकार देखें, साधना में श्रद्धा प्रथम स्थान ग्रहण करती है और प्रज्ञा अन्त में उसका साथ छोड़ना नहीं चाहती । बुद्ध-धर्म की यह एक बड़ी विशेषता है । यदि श्रद्धा को हम हृदय का प्रतीक मानें (और उपनिषद् ने तो कहा भी है—हृदये ह्येव श्रद्धा प्रतिष्ठिता) और प्रज्ञा को बुद्धि का, तो हम कह सकते हैं कि भगवान् ने हृदय और बुद्धि का समाधान किया है । यही कारण है कि उनका धर्म-विनय करोड़ों व्यक्तियों के लिये उतना आकर्षक बन सका है और सब प्रकार की प्रकृतियों और स्वभावों के मनुष्य उसमें आश्वासन ग्रहण करते हैं । अन्त में हम यहाँ यही कहेंगे कि विना श्रद्धा के साधना आगे नहीं बढ़ती । भगवान् ने कहा है कि उनकी शिक्षा में क्रमिक विधान है । पहले श्रद्धा अवश्य चाहिये । श्रद्धा होने पर ही मनुष्य ज्ञानी के समीप जाता है, उपासना करता है, कान लगाकर धर्म सुनता है, उसे ग्रहण करता है, ग्रहण किये धर्म की परीक्षा करता है, परीक्षण कर निदिध्यासन करता है । फिर उसे उत्साह होता है

(१) देखिये सगीति-परियाय-सुत्त (दीघ० ३।१०)

(२) देखिये चवमान-सुत्त (इति वृत्तक)

(३) चंकि सुत्तन्त (मज्झिम० २।५।५)

(४) सेख-सुत्तन्त (मज्झिम० २।१।३)

(५) बोधिराजकुमार-सुत्तन्त (मज्झिम० २।४।५)

और वह वीर्यरिम्म करता है । तदनन्तर समाधि के द्वारा स्वयं सत्य का साक्षात्कार करता है, प्रज्ञा से सत्य को बेधता है । “यदि श्रद्धा न हुई तो पास जाना भी न हुआ, कान लगाकर धर्म सुनना भी न हुआ, निदिध्यासन भी न हुआ, सुने धर्म की परीक्षा भी न हुई, पुरुषार्थ भी न हुआ, परम सत्य का साक्षात्कार भी न हुआ । इस प्रकार तो भिक्षुओ ! अयोग्य व्यक्ति (मोघ पुरुष) इस धर्म-विनय से बहुत दूर चले जाते हैं ।” यह इस सक्षिप्त विवरण से, आशा है, हम बुद्ध के धर्म-विनय में श्रद्धा के महत्त्वपूर्ण स्थान को दिखाने में समर्थ हो सके हैं । तथागत की ‘प्रज्ञान्वया श्रद्धा’ भारतीय दर्शन की महनीय परम्पराओं के सर्वथा अनुकूल है और आज के अस्तव्यस्त जीव-लोक के लिये, जिसके भावात्मक और बौद्धिक सन्तुलन खोये हुए, हैं वह एक अदभुत वरदान है, इसमें सन्देह नहीं । पाँच इन्द्रियो में से श्रद्धा के अतिरिक्त वीर्य के सम्बन्ध में जो पहले कहा जा चुका है वह बहुत पर्याप्त है । स्मृति के सम्बन्ध में पहले कह ही चुके हैं । समाधि और प्रज्ञा के सम्बन्ध में हम आर्य अष्टांगिक मार्ग के विवरण के प्रसंग में कुछ सक्षिप्त रूप में और बौद्ध दर्शन की योग-दर्शन के साथ तुलना करते समय कुछ विस्तृत रूप से कहेंगे ।

अब हम यहाँ अपने विषय से कुछ अलग जाकर भी महायान बौद्ध धर्म में श्रद्धा के महत्त्वपूर्ण स्थान को लेकर कुछ और कहना चाहेंगे । पाँचो इन्द्रियो और विशेषतः श्रद्धा की महिमा एक इन्द्रिय और बल के रूप में महायान बौद्ध धर्म में स्थविरवाद बौद्ध धर्म की अपेक्षा और अधिक गहरे रूप से प्रतिष्ठित है । पाँच इन्द्रियो का उल्लेख महायान बौद्ध धर्म के महा व्युत्पत्ति, महायान सूत्रालंकार, दशभूमिक सूत्र, धर्म-संग्रह और प्रज्ञा पारमिता शतसाहसिका आदि ग्रन्थों में है । जिस प्रकार पालि साहित्य में कहीं-कहीं २२ इन्द्रियो का उल्लेख है^१, उसी प्रकार उसका अनुसरण महाव्युत्पत्ति में भी किया गया है, जहाँ उनकी वही सख्या बताई गई है । नाम भी दोनों के समान ही है । आचार्य वसुवन्धु ने ‘इन्द्रिय’ शब्द के व्युत्पत्ति-लभ्य अर्थ की ओर लक्ष्य करते हुए कहा है, ‘आधिपत्यायेन इन्द्रियाण्युच्यन्ते ।’ यह अर्थ स्थविरवाद-परम्परा को मान्य है । पाणिनीय व्याकरण का आश्रय लेते हुए आचार्य बुद्धघोष ने ‘इन्द्रिय’ शब्द की जो व्याख्या की है^२,

(१) देखिये विसुद्धिमग्ग १६।१-१२

(२) देखिये ‘को पन नेसं इन्द्रियट्ठो नामाति’ आदि; विसुद्धि मग्ग १६।४; मिलाइये पाणिनि० ५।२।१३; देखिये ‘अधिपतियट्ठेन इन्द्रियाणि’ भी विसुद्धिमग्ग दीपिका २२।३७ ।

वह आर्य वसुवन्वु के समान है। इसी परिभाषा को अश्वघोष ने स्वीकार किया है जब कि उन्होंने कहा है 'प्राधान्यादिन्द्रियमिति'^१ अर्थात् प्रधान होने के कारण इस श्रद्धा को इन्द्रिय कहते हैं। आचार्य अश्वघोष ने, जिन्होंने बौद्ध धर्म में सर्व प्रथम भक्ति-बीज का आरोपण किया, श्रद्धा की प्रशंसा में बहुत कुछ अत्यन्त काव्यमय शब्दों में कहा है। उन्होंने श्रद्धा को धर्माभ्यास का मूल माना है। बिना श्रद्धा के धर्म का अभ्यास हो ही नहीं सकता। श्रद्धा की आवश्यकता बताते हुए और उसे स्थिर एवं सबल बनाने के लिये उपदेश देते हुए भगवान् बुद्ध नन्द से कहते हैं—

“पृथ्वी के भीतर जल है, यह श्रद्धा जब मनुष्य को होती है, तब प्रयोजन होने पर पृथ्वी को प्रयत्नपूर्वक खोदता है।

“यदि अग्नि से प्रयोजन न हो, या यदि काष्ठ में अग्नि है, यह श्रद्धा न हो तो कोई भी पुरुष काष्ठ को न रगड़ेगा। किन्तु प्रयोजन और श्रद्धा के होने पर उसे रगड़ते हैं।

“भूमि से अन्न की उत्पत्ति होती है, यदि यह श्रद्धा कृषक को न हो तो वह भूमि में बीज न बोयेगा।

“जैसे दान हाथ ग्रहण करता है, वैसे ही श्रद्धा सद्धर्म को ग्रहण करती है, इसलिये मैंने श्रद्धा को विशेष रूप से हाथ कहा है।

... .. धर्म की उत्पत्ति में श्रद्धा उत्तम कारण है, इसलिये इस श्रद्धा रूपी अकुर को तुम्हें बढाना चाहिये, क्योंकि इसके बढने से धर्म वैसे ही बढता है जैसे जड़ के बढने से वृक्ष। जिसका विचार आकुल है, जिसका निश्चय दुर्बल है, उसकी चंचल श्रद्धा सफलता के लिये नहीं है।

“जब तक मनुष्य तत्त्व को देख या सुन नहीं लेता है, तब तक उसकी श्रद्धा बलवती या स्थिर नहीं होती। समय के द्वारा इन्द्रियो को जीतकर जिसको तत्त्व का दर्शन हो चुका है उसका श्रद्धा रूपी वृक्ष फल और आश्रय देता है^२।” इसलिये भगवान् ने नन्द को सब से पहले श्रद्धा के अभ्यास का उपदेश देते हुए कहा, ‘अब तुम श्रद्धा रूपी साधन से सुसज्जित होकर हे सौम्य ! अमृत की प्राप्ति के लिये अपने शील की रक्षा करो^३।’ श्रद्धा को सर्वश्रेष्ठ वतानेवाले पालि बुद्ध-

(१) सौन्दरनन्द १२।३७

(२) सौन्दरनन्द १२।३३-४३

(३) सौन्दरनन्द १३।१०

आर्य अष्टांगिक मार्ग बुद्ध-शासन में निश्चय ही एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। अपने सर्वप्रथम प्रवचन (धम्मचक्क पवत्तन सुत्त)

में भगवान् ने पञ्चवर्गीय भिक्षुओं को इसका उपदेश आर्य-अष्टांगिक मार्ग दिया था और मध्यमा प्रतिपदा के साथ इसकी एकात्मता दिखाई थी। दुःख-निरोध की ओर ले जानेवाला मार्ग रूपी चतुर्थ आर्य सत्य और आर्य अष्टांगिक मार्ग दोनों एक हैं। यही वह मार्ग है जिसे तथागत ने खोज निकाला है। मध्यमा प्रतिपदा रूपी आर्य अष्टांगिक मार्ग 'अरण' धर्म है अर्थात् दुःख-रहित धर्म और वही ठीक मार्ग है^१। यह मार्ग आँख खोल देनेवाला है, ज्ञान करा देनेवाला है। यह शासन, अभिज्ञा, बोध और निर्वाण की ओर ले जानेवाला है^२। भगवान् ने कहा है "निर्मल ज्ञान की प्राप्ति के लिये यही एक मार्ग है। और कोई दूसरा मार्ग नहीं। इस मार्ग पर चलने से तुम दुःख का नाश करोगे^३।" आर्य अष्टांगिक मार्ग निर्वाणगामी मार्ग है, इसे एक सुन्दर उपमा के द्वारा समझाते हुए भगवान् ने कहा है, "जिस प्रकार भिक्षुओं। गंगा, यमुना, अचिरवती, सरभू (सरयू) और मही नदियाँ पूर्व की ओर बहने वाली, समुद्र की ओर अभिगमिनी होती हैं, उसी प्रकार भिक्षुओं। अम्यास करने पर आर्य अष्टांगिक मार्ग निर्वाण की ओर ले जानेवाला है, निर्वाण की ओर अभिमुख होनेवाला है^४।" अन्य अनेक प्रकार से भी शास्ता ने आर्य अष्टांगिक मार्ग की महिमा प्रख्यापित की है। भगवान् ने इसे 'कल्याण वृत्त' कह कर पुकारा है और अक्षुण्ण रूप से इसपर आचरण करने के लिये शिष्यों को उत्साहित किया है। 'आनन्द' इस समय मैंने भी यह कल्याणवृत्त स्थापित किया है जो कि एकान्त निर्वेद के लिए, विराग के लिए, निरोध के लिए, उपशम के लिए, अभिज्ञा के लिए, सम्बोधि के लिए, और निर्वाण के लिए है और वह यही आर्य अष्टांगिक मार्ग है। 'आनन्द' यह मैंने कल्याण

(१) अरण विभंग सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।९)

(२) धम्मचक्क पवत्तन-सुत्त (संयुत्त-निकाय)

(३) एत्तो व भग्गो नत्थञ्जो दत्तनस्स विसुद्धिया । . एतं हि तुम्हे पटिपन्ना दुक्खस्सन्तं करिस्सय । धम्मपद २०।२-३

(४) संयुत्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ३९-४० (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

वर्त्म स्थापित किया है । सो आनन्द ! मैं यह कहता हूँ—जिससे तुम मेरे इस स्थापित कल्याण वर्त्म को अनुप्रवर्तित करना । तुम मेरे अन्तिम पुरुष मत बनना^१ । भगवान् ने आर्य अष्टांगिक मार्ग को 'स्रोत' (निर्वाणगामी प्रवाह) में पड़ जाना भी कहा है । 'सारिपुत्र ! स्रोत स्रोत कहा जाता है । सारिपुत्र ! स्रोत क्या है ?' 'भन्ते ! यह आर्य अष्टांगिक मार्ग ही स्रोत है, 'साधु सारिपुत्र ! साधु सारिपुत्र ! यह आर्य अष्टांगिक मार्ग ही स्रोत है । 'सारिपुत्र ! स्रोत आपन्न, स्रोत आपन्न कहा जाता है, सारिपुत्र ! स्रोत आपन्न क्या है ?' 'भन्ते ! जो व्यक्ति इस आर्य अष्टांगिक मार्ग से युक्त है, वही स्रोत आपन्न कहा जाता है' 'साधु सारिपुत्र ! साधु सारिपुत्र ! यही जो आर्य अष्टांगिक मार्ग से युक्त है वही स्रोत आपन्न कहा जाता है'^२ । आर्य अष्टांगिक मार्ग को ही भगवान् ने अमृत का मार्ग कहा है^३ । अब हम देखें कि आर्य अष्टांगिक मार्ग क्या है ? भगवान् के ही शब्दों में ।

'भिक्षुओ ! यह जो कामोपभोग का हीन, ग्राम्य, अशिष्ट, अनर्थकर जीवन है और यह जो अपने शरीर को व्यर्थ क्लेश देने का दुःखमय, अनार्य, अनर्थकर जीवन है, इन दोनों अतियों से वचकर तथागत ने मध्यम मार्ग का ज्ञान प्राप्त किया है, जो कि आँख खोल देनेवाला है, ज्ञान करा देनेवाला है, शमन के लिए, अभिज्ञा के लिए, बोध के लिए, निर्वाण के लिए होता है'^४ । यही आर्य अष्टांगिक मार्ग दुःख-निरोध की ओर ले जानेवाला है, जो कि इस प्रकार है —

(१) सम्यक् दृष्टि	}	प्रज्ञा-स्कन्ध
(२) सम्यक् सकल्प		
(३) सम्यक् वाणी		
(४) सम्यक् कर्मान्ति	}	शील-स्कन्ध
(५) सम्यक् आजीव		

(१) मखादेव-सुत्तन्त (मज्झिम० २।४।३)

(२) सारिपुत्त सुत्त, (संयुत्त० ५४।१।५)

(३) देखिये इसी प्रकरण में आगे 'निव्वाण' का विवेचन ।

(४) मिलाइए 'द्वे मे भिक्खवे अन्ता पव्वजितेन न सेवितव्वा यो चायं कामेसु कामसुखल्लिकानुयोगो हीनो गम्भो पोयुज्जनिको अनरियो अनत्थ सहितो यो चायं अत्तकिलमयानुयोगो दुक्खो अनरियो अनत्थ सहितो । एते ते भिक्खवे उभे अन्ते अनुपगम्म मज्झिमा पटिपदा तथागतेन अभिसम्बुद्धा

(६) सम्यक् व्यायाम,

(७) सम्यक् स्मृति समाधि-स्कन्ध

(८) सम्यक् समाधि

ऊपर के कोष्ठको से स्पष्ट है कि आर्य अष्टांगिक मार्ग तीन स्कन्धों में अन्तर्भावित है, यथा सम्यक् दृष्टि और सम्यक् सकल्प प्रज्ञा स्कन्ध में सम्मिलित हैं, सम्यक् वाणी, सम्यक् कर्मान्त और सम्यक् आजीव शील-स्कन्ध में और सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृति और सम्यक् समाधि समाधि-स्कन्ध में^१ । आनन्द ने हमें बताया है कि भगवान् इन तीन धर्म-स्कन्धों के बड़े प्रशंसक थे और उनका प्रयत्न था कि उनके शिष्य इनमें स्थित हो^२ । इन तीन धर्म स्कन्धों को भगवान् ने तीन सम्पत्तियाँ भी कहा था^३ और तीन बड़े यज्ञ भी^४ । शील, समाधि और प्रज्ञा के त्रिविध आधारभूत वर्गीकरण में सम्पूर्ण बुद्ध-शासन आ जाता है । शील सदाचार का पर्यायवाची शब्द है । 'भिक्षुओ ! प्रातिमोक्ष-सयम से युक्त होकर विहरो, चक्षु के सयम से युक्त होकर विहरो' आदि रूप से भगवान् ने जो उपदेश दिया है वही शील का स्वरूप है । शील वस्तुतः हमारे विचारों और कर्मों का समन्वय ही है । वह काया की, वाणी की और मन की शुचिता है । समाधि हमारे चित्त की एकाग्र अवस्था का ही नाम है । बिना शील के समाधि की प्राप्ति सम्भव नहीं । समाधि इच्छा, ज्ञान और सकल्पों की समन्वयावस्था है । इसी प्रकार हमारे मन और सत्य की समन्वयावस्था का नाम है प्रज्ञा । प्रज्ञा को कुशल चित्त-युक्त ज्ञान भी कहा गया है । प्रज्ञा की उच्चतम अवस्था ही सम्यक् सम्योधि है । उद्योगी प्रज्ञावान भिक्षु ही आवागमन रूपी जटा को काटता है । 'आतापी निपको भिक्षु सो अयं विजटये जटति ।' शील, समाधि और प्रज्ञा के रूप में बौद्ध साधना-पद्धति का विस्तृत विवेचन आचार्य बुद्धघोष

चक्खुकरणी ज्ञाणकरणी उपसमाय अभिञ्जाय निव्वानाय संवत्ति ।

धम्मचक्कपवत्तन-सुत्त (सयुत्तनिकाय)

(१) देखिये चूलवेदल्ल-सुत्तन्त (मज्झिम १५।४)

(२) सुभ-सुत्त (दीघ ११०)

(३) देखिये कस्सपसीहनाद-सुत्त (दीघ ११८); पोट्टपाद-सुत्त (दीघ ११०)

(४) देखिये कूटदन्त-सुत्त (दीघ ११५)

ने 'विसुद्धिमग्न' में किया है, जिसका विस्तृत विवरण हम यहाँ न देकर पातजल योग-साधना के साथ उसके तुलनात्मक अध्ययन के प्रसंग में पाँचवें अध्याय में देंगे। अब हम आर्य अष्टांगिक मार्ग का संक्षिप्त विवरण पालि निकायो के आधार पर देंगे। सम्यक् दृष्टि, वस्तुतः चार आर्य सत्यो को समझना ही है ^१। सम्यक् दृष्टि मुक्ति-मार्ग की पहली सीढ़ी है जिसके बिना न शील की प्राप्ति है और न समाधि की। सम्यक् दृष्टि के परिणाम-स्वरूप ही हमें शील मिलता है। 'भिक्षुओ ! जिस समय आर्य श्रावक दुराचरण को पहचान लेता है, दुराचरण के मूल कारण को पहचान लेता है; सदाचरण को पहचान लेता है, सदाचरण के मूल कारण को पहचान लेता है, तब उसकी दृष्टि सम्यक् कहलाती है। उसकी इस धर्म में अचल श्रद्धा उत्पन्न हो गई है और वह इस धर्म में आ गया है ^२।' अविद्याश्रित सत्कारो को निर्मल करने का ज्ञानमय सकल्प ही सम्यक् सकल्प है। 'भिक्षुओ ! सम्यक् सकल्प क्या है ? नैष्कर्म्य सकल्प सम्यक् सकल्प है। अव्यापाद सकल्प सम्यक् सकल्प है। अविहिंसा सकल्प सम्यक् सकल्प है' ^३। विचार का सम्यक् अभ्यास ही सम्यक् वाणी के रूप में अभिव्यक्ति प्राप्त करता है। 'भिक्षुओ ! सम्यक् वाणी किसे कहते हैं ? भिक्षुओ ! एक आदमी झूठ बोलना छोड़, झूठ बोलने से दूर रह सत्य बोलने वाला, सच्चा, लोक में यथार्थवादी होता है। वह चुगली करना छोड़ता है, वह कठोर वाणी छोड़ता है ^४।' इसलिये 'भिक्षुओ ! आपस में झगड़ते होने पर दो बातों में से एक बात होनी चाहिए, या तो धार्मिक बातचीत या फिर आर्य मौन। भिक्षुओ ! इसे सम्यक् वाणी कहते हैं ^५।' सम्यक् कर्मान्त का सम्बन्ध बाह्य जीवन से है। 'भिक्षुओ ! सम्यक् कर्मान्त क्या है ? एक आदमी जीव-हिंसा को छोड़ जीव-हिंसा से दूर रहता है। वह दण्ड का प्रयोग नहीं करता, शस्त्र का प्रयोग नहीं करता, लज्जाशील, दयावान्, सभी प्राणियों पर अनुकम्पा करनेवाला होता है ^६।' यही सम्यक् कर्मान्त है। इसी प्रकार सम्यक् आजीव व्यक्तिगत और सामा-

(१) सम्मादिट्ठि-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।९)

(२) 'बुद्ध वचन', पृष्ठ २१

(३) 'बुद्ध वचन', पृष्ठ ३२

(४) अंगुत्तर १०, 'बुद्धवचन', पृष्ठ ३२, ३३

(५) अरिय परियेसन सुत्त (मज्झिम० १।३।६)

(६) अंगुत्तर १०, 'बुद्ध वचन', पृष्ठ ३४

जिक जीवन की शुद्धि के लिये है । 'भिक्षुओ ! सम्यक् आजीव क्या है ? भिक्षुओ ! आर्य श्रावक मिथ्या आजीविका को छोड़ सम्यक् आजीविका से जीवन निर्वाह करता है । यही सम्यक् आजीव है^१ ।' सम्यक् व्यायाम (प्रयत्न) ज्ञानमय अभ्यास है ? 'भिक्षुओ ! चार प्रकार के व्यायाम सम्यक् प्रयत्न है । कौन से चार ? सयम प्रयत्न, प्रहाण प्रयत्न, भावना प्रयत्न तथा अनुरक्षण प्रयत्न^२ ।' भगवान् ने निर्वाण की अधिगति में प्रयत्न या 'व्यायाम' स्वरूप 'प्रधान' को ही प्रधान कारण माना है । 'भारद्वाज ! सत्य प्राप्ति का बहुकारी धर्म 'प्रधान' है । यदि 'प्रधान' न करे तो सत्य को भी प्राप्त न करे । चूकि 'प्रधान' करता है, इसीलिए सत्य को प्राप्त करता है । इसीलिए सत्यप्राप्ति के लिए बहुकारी धर्म 'प्रधान' है^३ ।' बिना 'व्यायाम' के 'प्रधान' भी कहा सम्भव है । इसीलिए तो 'चाहे मेरा मास, रक्त सब सूख जाए और बाकी रह जाएँ केवल त्वक्, नसे और हड्डियाँ, किन्तु जब तक उसे जो किसी भी मनुष्य के प्रयत्न से, शक्ति से या पराक्रम से प्राप्य है, प्राप्त नहीं कर लूँगा, चैन नहीं लूँगा'^४ ऐसा वीर्य आरम्भ करना ही पड़ता है । इसे ही सम्यक् प्रयत्न (व्यायाम) कहते हैं । अब क्या है, सम्यक् स्मृति ? इसका उत्तर हम चार स्मृति प्रस्थानों के विवरण के समय दे आये हैं । वस्तुतः पूर्वोक्त चार 'स्मृति-प्रस्थान' ही 'सम्यक् स्मृति' है यथा, काया में कायानुपश्यना, वेदनाओं में वेदनानुपश्यना, चित्त में चित्तानुपश्यना और धर्मों में धर्मानुपश्यना । भगवान् ने उपदेश दिया है कि, 'आनन्द ! आत्मदीप, आत्मशरण, अनन्यशरण होकर विहरो' और इस पर उन्हीं की व्याख्या है कि उपर्युक्त चार स्मृति-प्रस्थानों (जिनका सग्रहात्मक स्वरूप ही 'सम्यक् स्मृति' है) की भावना और आचरण करने का तात्पर्य ही है आत्मदीप, आत्मशरण, अनन्य शरण होकर विहरना । 'आनन्द ! कैसे भिक्षु आत्मशरण होता है ? आनन्द ! यहाँ भिक्षु काया में कायानुपश्यी . इस प्रकार आनन्द ! भिक्षु आत्म-शरण होता है^५ ।' तृष्णा और उपादान से विरति के लिये बार बार

(१) महासत्ति पट्टान सुत्त (बीघ० २।९)

(२) जिनके विस्तृत वर्णन के लिए देखिए 'बुद्ध-वचन', पृष्ठ ३५-३७

(३) चंकि-सुत्तन्त (मज्झिम० २।५।५)

(४) देखिए जातकठुकथा (निदानकथा) तथा 'बुद्ध वचन', पृष्ठ ३७

(५) सारिपुत्र के निबन के बाद ये शब्द भगवान् ने कहे, देखिए चुन्द-सुत्त (संयुक्त-निकाय ४५।२।३)

पुनरुक्ति पूर्वक भगवान् ने स्मृति के उपदेश दिये हैं। समाधि की सक्षिप्त परिभाषा हम पहले दे ही चुके हैं। 'भिक्षुओ ! यह जो चित्त की एकाग्रता है—यही समाधि है। चारो स्मृति-प्रस्थान है समाधि के निमित्त और चारो सम्यक् प्रयत्न है समाधि की सामग्री। इन्ही आठो धर्मों के सेवन करने, भावना करने तथा बढ़ाने का नाम है समाधि^१।' यहा यह कह देना अप्रासंगिक न होगा कि बोधि पक्षीय धर्मों के अन्य अंगों के समान आर्य अष्टांगिक मार्ग के भी प्रभूत महत्त्व को महायान बौद्ध धर्म ने स्वीकार किया है, एव पालि साहित्य के समान महा व्युत्पत्ति, महावस्तु, प्रज्ञा पारमिता शत साहस्रिका, ललित विस्तर, करुणा पुण्डरीक, समाधिराज, अवदान शतक, महायान सूत्रालंकार आदि बीसो ग्रंथों में आर्य अष्टांगिक मार्ग का विवरण आया है।^२ विस्तृत वर्णन उसके यहा उपलब्ध नहीं है।

इस प्रकार बोधि पक्षीय धर्मों के स्वरूप की एक झलक हमने देखी, जिनके उपदेश को बार-बार दुहराकर, अनेक पर्यायों से, अपनी चारिकाओं में भगवान् दिया करते थे। तथागत सम्भवत इन्ही के इन्हीं की समष्टि का नाम शास्ता के रूप में अपने को स्मरण कराना चाहते बौद्ध जीवन-पद्धति है थे और जो कुछ भी उन्होंने कहा है वह इन्ही की व्याख्या या सगति स्वरूप है। इनके समग्र रूप में हम बौद्ध आचार तत्त्व को उसके पूर्णतम रूप में देख सकते हैं। 'अभिधर्म' तो उसकी तात्त्विक या मनोवैज्ञानिक व्याख्या मात्र है। भगवान् के मन्तव्य का अन्तिम तात्पर्य अभ्यास में ही है और जब उनके समय में कुछ प्रमादी भिक्षु खीज कर कह देने थे कि 'यह श्रमण तो हमारी जान ही ले लेता है' या सारि-पुत्र जैसे साधना-निष्ठ भिक्षु अपने मन को समझाया करते थे कि चाहे जो कुछ हो बुद्ध का शासन तो पूरा करना ही पड़ेगा, तो वे सभी बुद्ध की आचार तत्त्व पर जोर देने की प्रवृत्ति को ही सूचित किया करते थे। कितनी प्रसन्नता होती थी अन्त में उन्हें जब वे यह अनुभव करते थे कि बुद्ध का शासन कर लिया गया है (कत बुद्धस्स सासन), सब बोम्भो को उठा

(१) चूलवेदल्ल सुत्त (मज्झिम० १।५।४)

(२) इनके आधार पर आर्य अष्टांगिक मार्ग के विवरण के लिये देखिये
हरदयाल : दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर,
पृष्ठ १५५-१६४

श्रमण-ब्राह्मण दुःखद तीव्र कटु वेदना नहीं भोगते । वे ज्ञान-दर्शन, अनुत्तर सबोध के पात्र हैं । यदि वे प्रयत्नशील श्रमण-ब्राह्मण दुःख तीव्र कटु वेदना को भोगें भी तो भी वे ज्ञान-दर्शन अनुत्तर सबोध के पात्र हैं^१ ।' इस प्रकार हम देखते हैं कि आवश्यकता के अनुरूप तथागत को शरीर-पीड़ा इष्ट है और नहीं भी । इसी प्रकार वे श्रुत से शुद्धि नहीं मानते और न अश्रुत से ही । बुद्ध-शासन तो केवल सम्यक् प्रयत्न चाहता है और उसी पर सब कुछ आधारित है । यहाँ यह भी कह देना उचित है कि इस तपस्या की साधना में बुद्ध के अनुसार जातिवाद का कोई विचार नहीं । चाहे ब्राह्मण हो, चाहे क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र या श्रमण, जो कोई स्मृति-प्रस्थानों की भावना करेगा वही निर्वाण का साक्षात्कार करेगा^२ । जाति या ऊँच नीच का विचार तो आवाह-विवाह में होता है, जहाँ मनुष्य कहते हैं 'तू मेरे योग्य है', 'तू मेरे योग्य नहीं है' । 'प्रधान' मनुष्यों में विभेद नहीं करता^३ । 'जाति मत पूछ, आचरण पूछ'^४ 'मा जाति पुच्छ, चरण च पुच्छ' । यही भगवान् बुद्ध की वाणी है । 'कर्म' से ही वे ब्राह्मणत्व का होना निष्पन्न बताते हैं और उनके धर्म-हृद में चाहे मनुष्य किसी भी दिशा से आवे और चाहे किसी वर्ण अथवा जाति का हो, समान रूप से शान्ति पाने का अधिकारी है, शर्त यही है कि वह 'प्रधान' करे^५ । यही चातुर्वर्णीय शुद्धि का तात्पर्य है^६ । भगवान् बुद्ध मानव-जाति को एक मानते थे । उनका कहना था कि जिस प्रकार कीट, पतंग, चतुष्पद, मत्स्य, पक्षी आदि

(१) वोविराजकुमार सुत्त (मज्झिम० २।४।५)

(२) अगगञ्ज सुत्त (दीघ० ३।४)

(३) 'भन्ते ! चार वर्ण हैं और यदि वे प्रधानीय अर्गों से युक्त हो तो क्या भन्ते ! उनमें नानाकरण नहीं होगा ?' 'महाराज ! उनका 'प्रधान' नानात्व नहीं करता ! कण्णत्थलक सुत्त (मज्झिम० २।४।१०); मिलाइये चूल अस्तपुर सुत्त (मज्झिम० १।४।१०)

(४) देखिए सुन्दरिका-भारद्वाज सुत्त (सयुत्त० ७।१।९), मिलाइये सुत्त-निपात ३।४ भी, 'अम्बट्ट ! जो कोई जातिवाद में फँसे है, गोत्रवाद में फँसे है, मानवाद में फँसे है, आवाह-विवाह में फँसे है, वे अनुपम विद्याचरण सम्पदा से दूर हैं।' अम्बट्ट सुत्त (दीघ० १।३)

(५) देखिए चूलअस्तपुर सुत्त (मज्झिम० १।४।१०)

(६) देखिए धम्मपद, ब्राह्मण वग्ग, वासेट्ठ-सुत्त (मज्झिम० २।५।८)

जातियो में जातिगत पृथक् चिन्ह होते हैं वैसे मनुष्यों में नहीं होते^१ । जहा प्रव्रज्या और गृहस्थ-धर्म का प्रश्न है, भगवान् सब को ही प्रव्रज्या लेने की भी अनुज्ञा नहीं देते, तपस्सु और भल्लिक को उनकी यही आज्ञा हुई कि तुम्हारे लिए यही श्रेयस्कर है कि घर में रह कर तुम अप्रमाद का जीवन बताओ^२ । गृह-विनय का उपदेश भी भगवान् ने दिया ही है^३ । स्वर्ग-प्राप्ति भी उन्होंने गृहस्थ साधको की सम्भव मानी ही है, किन्तु जहा चरम उद्देश्य की प्राप्ति का वर्णन आया है वहां तो उन्होंने स्पष्ट कहा है कि ऐसा कोई भी आदमी उनको स्मरण नहीं आता जिसने गृहस्थ हो कर दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति प्राप्त की हो^४ । अर्हत्त्व की अवस्था प्राप्त कर लेने पर गृह-वास सम्भव नहीं है । भगवान् निश्चय ही गृहस्थ-जीवन को पूर्ण पवित्रता के लिए कुछ अनुप-युक्त स्थान समझते थे, इसलिए यदि उन्होंने विशेष साधन सम्पन्न व्यक्तियों (यथा राष्ट्रपाल और काश्यप आदि) को प्रव्रज्या की ओर उत्साहित किया हो, तो यह भारतीय परम्परा के अनुकूल ही था । । 'यदहरेव विवरेत् तदहरेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा ।' यह आदेश उपनिषदों का भी था । जिन विद्वानों ने आश्रम-धर्म के प्रश्न को लेकर बौद्ध और वैदिक जीवन-विधि के स्वरूपों

(१) वासेटु-सुत्त (मज्झिम० २।५।८)

(२) 'स्यपतियो ! गृहवास बाधा पूर्ण और रागादि मल का आगमन मार्ग है; प्रव्रज्या ही खुली जगह है । किन्तु स्यपतियो ! तुम्हारे लिए अप्रमाद से रहना ही युक्त है ।' थपति सुत्त, संयुत्त० ५४।१।६); 'सोण ! अच्छा हो तू गृहस्थ रहते ही बुद्धों के शासन का अनुगमन कर ।' सोण सुत्त (उदान ५।६)

(३) देखिए सिंगालोवाद सुत्त (दीघ० ३।८); थपति सुत्त (संयुत्त० ४५।१।६); छव सुत्त (अगुत्तर ४।२।१) आदि ।

(४) 'हे गौतम ! क्या कोई गृहस्थ है जो गृहस्थ के संयोजनों को बिना छोड़े काया को छोड़ दुःख का अन्त करनेवाला हो' ? 'नहीं वत्स ! ऐसा कोई गृहस्थ नहीं' । 'हे गौतम ! क्या कोई ऐसा गृहस्थ है जो गृहस्थ के संयोजनों को बिना छोड़े काया छोड़ने पर स्वर्ग को प्राप्त होने वाला हो' ? 'वत्स एक ही नहीं सौ...दो सौ...अनेक गृहस्थ हैं जो गृहस्थ के संयोजनों को बिना छोड़े मरने पर स्वर्गगामी होते हैं' । तेविज्ज-वच्छगोत्त सुत्त (मज्झिम० १।३।१)

में विभेद किया है, उन्होंने मूल भावना को समझा नहीं है। हाँ, बुद्ध के उपदेशों के प्रति तत्कालीन सामाजिक प्रतिक्रिया को लेकर वे बहुत कुछ बढ़े चले गए हैं, किन्तु इसी प्रकार उन्होंने 'कामेसु कामसुखल्लिकानुयोगो' और 'अत्तकिलमथानुयोगो' इन दोनों ही कोटियों से अलग 'मध्यमा प्रतिपद' पर भी कुछ अधिक ध्यान दिया होता, तो कदाचित् ऐसा वे नहीं कह सकते थे।

इस प्रकार हमने बौद्ध आचार तत्त्व को उपर्युक्त बोधि-पक्षीय धर्मों के रूप में देखा है और उनमें निहित तपस्या के स्वरूप पर भी कुछ विचार किया है।

इस सब से हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि नैतिक आदर्शवाद ही बुद्ध तथागत का एकतम लक्ष्य नैतिक तत्त्व की प्रतिष्ठा का वास्तविक मन्तव्य करना ही था और उसे उन्होंने विशुद्धतम रूप में प्रस्तुत किया है। उसे हम किन्हीं सीमाओं से बाँध

नहीं सकते। वह निरपेक्ष और स्वतः परिपूर्ण है। प्रजापती गौतमी से भगवान् ने कहा था, 'हे गौतमी ! जिन धर्मों को तू जाने कि ये स-राग के लिए हैं, विराग के लिए नहीं, सयोग के लिए हैं, वियोग के लिए नहीं, जमा करने के लिए हैं असग्रह के लिए नहीं, इच्छाओं को बढ़ाने के लिए हैं, इच्छाओं को कम करने के लिए नहीं, असन्तोष के लिए हैं, सन्तोष के लिए नहीं, भीड के लिए हैं, एकान्त के लिए नहीं, अनुद्योगिता के लिए हैं, उद्योगिता के लिए नहीं . तो तू गौतमी ! सोलहो आने जानना कि वह न धर्म हैं, न विनय हैं, न शास्ता का शासन है, किन्तु इनसे विपरीत जो धर्म हैं, अर्थात् जो विराग के लिये हैं, उद्योगिता के लिये हैं, उन्हें जानना कि ये सोलहो आने तथागत के धर्म हैं, विनय हैं, शासन हैं।" इससे स्पष्ट है कि जो कुछ भी विराग, असग्रह, सन्तोष और उद्योगिता के लिये हैं, वह सब बुद्ध का शासन है, वह उन्हें मान्य है। उसी के लिये बुद्ध के दर्शन की तात्त्विक व्यवस्था है। सम्पूर्ण, दार्शनिक मतवादों के बीच में होकर तथागत ने मध्यमा प्रतिपदा का आविष्कार किया था, यह इसी कारण कहा जाता है।

शरीर-पीडा और भोगवाद की अतियों से वचकर जिस प्रकार भगवान् ने आर्य अष्टांगिक मार्ग के रूप में समन्वित जीवन-विधि का विकास किया

आर्य अष्टांगिक मार्ग के उसी प्रकार विचार के क्षेत्र में भी उन्होंने समन्वय-अलावा मध्यमा प्रतिपदा विधान किया। इस प्रकार उनके द्वारा साक्षात्कृत का एक गम्भीरतर रूप मध्यमा प्रतिपदा अपने पूर्ण अर्थ में अत्यन्त व्यापक प्रतीत्यसमुत्पाद और विस्तृत दृष्टि लिये हुई थी। बुद्ध के सम्पूर्ण शासन की मध्यम-मार्ग के रूप में व्याख्या की जा सकती है। 'मज्जेन तथागतो घम्म देसेति'। मध्यम-मार्ग के द्वारा तथागत घर्म का उपदेश करते हैं, यह बात आर्य अष्टांगिक मार्ग पर ही लागू नहीं है, बुद्ध की सम्पूर्ण तात्त्विक स्थिति की व्याख्या हमें इसी दृष्टि से करनी चाहिये, तभी हम उनकी नैतिक और तात्त्विक परिस्थितियों की पारस्परिक सगति भी मिला सकेंगे। यहाँ हम यही कहना चाहेंगे कि जीवन-विधि को लेकर जिस प्रकार तथागत ने सश्लेषणात्मक आर्य अष्टांगिक मार्ग हमें दिया, उसी प्रकार जिस तात्त्विक आधार को उन्होंने स्वीकार किया वह भी उनके काल में प्रचलित नाना दार्शनिक मतवादों की भूलभुलैयाँ और उनके अतिवादों से वचकर मौन साधना करने के लिये था, जिससे सत्य प्राप्त होता है। जिन मुख्य अतियों से वचकर तथागत ने अपने सम्यक् दर्शन को प्रस्तुत किया, उन्हें संक्षेप में इस प्रकार वर्गीकृत किया जा सकता है —

- (१) सत्त्वं अस्त्यि—सब है—नित्यतावादी मत।
- (२) सत्त्वं न त्वीति—सब नहीं है—अनित्यतावादी मत।
- (३) सत्त्वे पुब्बेकतहेतु—सब पूर्वकृत हेतुओं के कारण है, चाहे वह हेतु ईश्वर हो, या भाग्य या काल या अन्य कोई।
- (४) सत्त्वे अहेतु अप्पच्चया—सब का कोई हेतु या प्रत्यय नहीं है।
- (५) सुखदुक्खं सय कतं—सुख-दुःख स्वयंकृत है।
- (६) सुखदुक्खं परकतं—सुख-दुःख परकृत हैं।

इन सब विरोधी अतियों (अन्तों) का समाधान भगवान् ने प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त के द्वारा किया, जिसका विवेचन अब हम करेंगे।

६—प्रतीत्य समुत्पाद (पटिच्चसमुत्पाद) अथवा प्रत्ययों से उत्पत्ति का नियम

प्रतीत्य समुत्पाद (पालि, पटिच्चसमुत्पाद) का अर्थ है प्रत्ययों से उत्पत्ति का नियम—प्रतीत्य (इसके होने से) समुत्पाद (यह उत्पन्न होता

प्रतीत्य समुत्पाद का सङ्क्षिप्त है) इस सम्बन्धी ज्ञान । इसी परिभाषा में अर्थ, महत्त्व और उद्देश्य यह भी सम्मिलित है कि इसके न होने से यह नहीं होता, इसके निरोध से यह भी निरुद्ध हो जाता है^१ । प्रतीत्य समुत्पाद में 'प्रत्यय' शब्द अत्यन्त सार्थक है । इसलिये प्रतीत्य समुत्पाद का तात्पर्य केवल उत्पत्ति मात्र नहीं है । 'न उप्पादमत्त पटिच्च समुप्पादो'^२ । केवल उत्पत्ति मात्र का ज्ञान प्रतीत्य-समुत्पाद नहीं है । प्रत्येक उत्पाद (उत्पत्ति) का कोई प्रत्यय, कारण, हेतु है, यह प्रतीत्यसमुत्पाद का अर्थ है । जिसके होने से जो अन्य वस्तु हो, तो वह पहली वस्तु उस दूसरी वस्तु का 'प्रत्यय' कहलाती है^३ । जो वस्तु किसी दूसरी वस्तु का अवश्यम्भावी रूप से आश्रय लेकर स्थित होती है या उत्पन्न होती है, तो वह (दूसरी वस्तु) उस (पहली वस्तु) का 'प्रत्यय' कहलाती है^४ । उपकारक या सहायक होना ही प्रत्यय होने का लक्षण है । जो वस्तु किसी दूसरी वस्तु की स्थिति या उत्पत्ति में उपकारक या सहायक

(१) इमस्मि सति इदं होति, इमस्स उप्पादा इदं उप्पज्जति, इमस्मि असति इदं न होति, इमस्स निरोधा इदं निरुज्जति । बहुधातुक-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।५), देखिये महा-तण्हा-संखय सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।८) भी; मिलाइये, 'अत्राय धर्म संकेतो यदस्मिन् सति इदं भवति अस्योत्पादा-दिवमुत्पद्यत इति । बोधिचर्यावतार पञ्जिका, पृष्ठ ४७४; देखिये माध्य-मिक वृत्ति, पृष्ठ ९ (पूसा का संस्करण) ।

(२) विसुद्धि मग्ग १७।११; प्रतीत्य समुत्पाद का अर्थ हम केवल उत्पत्ति क्यों नहीं ले सकते, इसके लिये आचार्य बुद्धघोष ने चार कारण दिये हैं—(१) सुत्तपिटक में इस सम्बन्धी प्रमाण का अभाव है (सुत्ताभावतो) (२) सुत्तपिटक का इससे स्पष्ट विरोध है (सुत्तविरोधतो) (३) ऐसा अर्थ लेने से गम्भीरता की हानि है (गम्भीरनयासम्भवतो) और (४) व्याकरण सम्बन्धी दोष है (सद्भेदतो) । इनके विस्तृत विवरण के लिये देखिये विसुद्धि मग्ग, १७।८-१३

(३) पटिच्च एतस्मा एनोति पञ्चयो । विसुद्धिमग्ग १७।६८

(४) यो हि धम्मो यं धम्मं अपच्चक्खाय तिष्ठति व उप्पज्जति वा सो तस्स पञ्चयो'ति वुत्त होति । विसुद्धिमग्ग १७।६८

हो, तो वह उसका 'प्रत्यय' कहलाती है^१ । इसलिये प्रत्यय-सामग्री के हेतु से ही, उसके बिना नहीं, जो धर्मों (पदार्थों) का स्थिति में आना है, वह प्रतीत्य समुत्पाद है । उत्पत्ति न स्वतः होती है और न बिना हेतुओं के ही, वल्कि वह प्रत्ययों के आश्रय से ही या उनके साथ ही होती है, यही प्रतीत्य समुत्पाद सम्बन्धी सिद्धान्त का प्रस्थान-बिन्दु है । प्रत्यय, हेतु, कारण, निदान, समुदय और उद्भव आदि शब्द इस प्रसंग में समान अर्थ में ही प्रयुक्त होते हैं^२ । प्रतीत्य समुत्पाद ही को 'तथता', 'अवितथता', 'अनन्यथता' और 'इदं प्रत्ययता' (इसके होने से यह होने की अवस्था) भी कहा गया है^३ । 'तथता' इसलिये कि उन-उन प्रत्ययों से उन-उन धर्मों, पदार्थों या अवस्थाओं की नियमानुसार उत्पत्ति होती है, उनसे कम या अधिक की नहीं, 'अवितथता' इसलिये कि प्रत्यय-सामग्री उपस्थित होने पर उससे उत्पन्न होनेवाले धर्म भी अवश्यम्भावी रूप से उपस्थित होते ही हैं, 'अनन्यथता' इसलिये कि किन्हीं अन्य पदार्थों रूप प्रत्ययों से किन्हीं अन्य पदार्थों की उत्पत्ति नहीं हो सकती; और 'इदं प्रत्ययता' इसलिये कि सभी पदार्थ प्रत्ययों या प्रत्यय-समूहों के द्वारा ही उत्पन्न होनेवाले होते हैं^४ । पदार्थों की कारण-सामग्री में 'इसके प्रत्यय से यह' यह सम्बन्ध सदा रहता ही है । यही 'इदं प्रत्ययता' का अर्थ है ।

वैसे तो बुद्ध-शासन में सभी कुछ महान् है, सभी कुछ गम्भीर है । सम्राट् अशोक की वाणी में हम आज भी दुहरा सकते हैं—ये केचि भगवता बुधेन भासिते सर्वे से सुभासिते वा^५ । अर्थात् भगवान् बुद्ध ने जो कुछ भी कहा है, सब सुन्दर ही कहा है । और फिर धर्म सेनापति सारिपुत्र के शब्दों में बुद्ध-

- (१) यो हि धम्मो यस्स धम्मस्स ठितिया वा उप्पत्तिया वा उपकारको होति सो तस्स पच्चयोति वुच्चति । विसुद्धिमग्ग १७।६८
- (२) पच्चयो, हेतु, कारण, निदान, सम्भवो, पभवोति आदि अत्यन्तों एकं, व्यञ्जनतो नानं । विसुद्धिमग्ग १७।६८
- (३) "इति खो, भिक्खवे, या तत्र तथता, अवितथता, अनञ्जायता, इदप्पचयता अयं वुच्चति भिक्खवे पटिच्चसमुप्पादो ।" सयुत्त निकाय, विसुद्धिमग्ग १७।५ में उद्धृत ।
- (४) देखिये विसुद्धिमग्ग १७।६
- (५) भाद्र शिलालेख ।

शासन सदा ही मनन करने के लिये अत्यन्त उत्तम है^१ । किन्तु फिर भी जो दार्शनिक गहनता और नैतिक व्यापकता तथा मनोवैज्ञानिक सूक्ष्मता भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट इस प्रतीत्य समुत्पाद सम्बन्धी सिद्धान्त में निहित है, वह दार्शनिक नय में अन्यत्र दुर्लभ है । जिस सिद्धान्त को तथागत पूरी तरह जानने का दावा करते हो, पूरी तरह समझने का दावा करते हो (य तथागतो अभिसम्बुज्झति अभिसमेति) उसमें इतनी गम्भीरता भी क्यों न हो? कहा ही गया है कि सम्यक् सम्बोधि को प्राप्त करने के समय ही भगवान् बुद्ध को इस महान् सत्य का साक्षात्कार हुआ था । अभिसम्बोधि प्राप्त करते हुए बुद्धदेव ने प्रथम याम में पूर्व-जन्मों का ज्ञान प्राप्त किया, मध्यम याम में दिव्य चक्षु प्राप्त किये और अन्तिम याम में प्रतीत्य समुत्पाद का साक्षात्कार किया था^२ । प्रतीत्य समुत्पाद का चिन्तन ही, उस पूर्ण ज्ञानी (अभिसम्बुद्ध) पुरुष का सर्वप्रथम ध्यान (विहार) था^३ । बुद्धत्व प्राप्त कर विमुक्ति-सुख का अनुभव करते हुए सप्ताह भर एक ही आसन से बैठकर भगवान् ने रात के पहले पहर में 'इसके होने से यह होता है, इसके उत्पन्न होने से यह उत्पन्न हो जाता है' इस प्रकार अनुलोम (सीधे प्रकार) से, मध्यम पहर में 'इसके नहीं होने से यह नहीं होता है, इसके रुक जाने से यह रुक जाता है' इस प्रकार प्रतिलोम (उल्टे रूप) से, और अन्तिम पहर में 'इसके होने से यह होता है, इसके उत्पन्न होने से यह उत्पन्न हो जाता है, इसके नहीं होने से यह नहीं होता है, इसके रुक जाने से यह रुक जाता है' इस प्रकार अनुलोम-प्रतिलोम प्रकार से, चिन्तन किया था^४ । जहा कही भी प्रतीत्यसमुत्पाद का उपदेश दिया गया है या उसका वर्णन आया है, भगवान् इसकी गम्भीरता पर जोर देते दिखाये गये हैं । यहाँ तक कि अपने चिर-उपस्थाक और अत्यन्त साधन-सम्पन्न शिष्य आनन्द को भी उन्होंने इसके विषय में एक साधारण दृष्टि-कोण लेने से आगाह किया । "आश्चर्यं है भन्ते । अद्भुतं है भन्ते । कितना

(१) देखिये मिलिन्द-प्रश्न, पृष्ठ ४५३ (भिक्षु जगदीश काश्यप का अनुवाद)

(२) देखिये विनयपिटक—महावग्ग ।

(३) " पटिच्चसमुप्पादमनसिकारो पठमाभिसम्बुद्धविहारो । " विसुद्धिमग्ग १७।९

(४) देखिये विनयपिटक, महावग्ग १।१-३ मिलिन्द प्रश्न २।३।१; उदान १।१-२, विसुद्धिमग्ग १७।९

गम्भीर है और गम्भीर-सा दीखता भी है यह प्रतीत्य समुत्पाद, पर मुझे यह साफ-साफ जान पड़ता है^१ ।” ऐसा एक बार आनन्द ने कहा था । परन्तु शास्ता ने उन्हें रोकते हुए कहा—“ऐसा मत कहो आनन्द ! ऐसा मत कहो आनन्द ! यह प्रतीत्य समुत्पाद गम्भीर है और गम्भीर सा दीखता भी है^२ ।” जब भगवान् के सदा पास रहनेवाले शिष्य आनन्द की यह हालत है तो फिर उपनिषद् की भाषा में जिनका ‘जियो और मरो’^३ यह तृतीय ही पन्थ है, उन हम अज्ञ पृथग्जनों के विषय में तो कहना ही क्या ? “आनन्द ! इस धर्म (प्रतीत्य समुत्पाद) को न जानने, न प्रतिवेध करने से ही ये प्रजाएँ उलझे सूतसी, गाँठें पड़ी रस्ती-सी, मूज बल्लव-सी, दुःख, दुर्गति, पतन, विनिपात को प्राप्त हो, ससार से पार नहीं हो सकती ।”^४ जिन्होंने कामो के आस्वादो को ही जीवन का लक्ष्य बना लिया है उनके द्वारा यह प्रतीत्य समुत्पाद रूपी सत्य साक्षात्कार करने के योग्य नहीं, उनके द्वारा यह परम अणु धर्म विज्ञेय नहीं । “इन आसक्ति में पड़ी, आसक्ति में रत, आसक्ति में प्रसन्न, प्रजाओ के लिये यह बहुत कठिन है कि वे कार्य कारण-सम्बन्धी प्रतीत्य समुत्पाद के नियम को समझ सकें^५ ।” वास्तव में कारणवाद सम्बन्धी ज्ञान ही भगवान् बुद्ध के

- (१) अच्छरियं भन्ते ! अब्भुतं भन्ते ! याव गम्भीरो चाय भन्ते पटिच्च-समुप्पादो गम्भीरावभासो च । अथ च पन मे उत्तान कुत्तानको विय खायतीति । महानिदान-सुत्त (दीघ० २।२)
- (२) मा हेवं आनन्द अवच, मा हेवं आनन्द अवच । गम्भीरो चायं आनन्द पटिच्च समुप्पादो गम्भीरावभासो च । उपर्युक्त के समान ही । देखिये संयुक्त-निकाय, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ९२ भी (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण)
- (३) ‘जायस्व म्रियस्व’ । छान्दोग्य० ५।१०।८
- (४) एतस्स आनन्द धम्मस्स अननुवोधा अप्पटिवेधा एव अयं पजा तन्ताकुलक-जाता गुलागुण्ठिकजाता (अयवा, कुलकुण्ठिकजाता, गुणगण्ठिकजाता, यह भी पाठ) मुज्जवव्वजभूता अपायं दुग्गतिं विनिपातं ससारं नातिवत्तति । महानिदान सुत्त (दीघ० २।२) ।
- (५) आलयरामा खो पनाय पजा आलयरता आलयसम्मदिता । आलयरामाय खो पन पजाय आलयरताय आलयसम्मदिताय दुद्दस इदं ठानं यदिदं इदप्पचयता पटिच्च समुप्पादो । महापदान सुत्त (दीघ० २।१) ।

सम्पूर्ण मन्तव्य का विश्लेषण है, बौद्ध दार्शनिक भाषा में कहे तो “हेतु का ज्ञान ही धर्म-प्रतिसम्बिद् है”^१ । हेतु ही धर्म है^२ । स्वयं भगवान् बुद्ध ने धर्म और प्रतीत्य समुत्पाद की एकता दिखाते हुए कहा था, “जो कोई प्रतीत्य समुत्पाद को देखता है, वह धर्म को देखता है, जो कोई धर्म को देखता है वह प्रतीत्य समुत्पाद को देखता है”^३ । वस्तुतः धर्म प्रतीत्यसमुत्पाद ही है । “भिक्षुओ ! मैं तुम्हें (धर्म) कहता हूँ ” ऐसा कहकर भगवान् ने ‘इसके उत्पन्न होने पर यह उत्पन्न होता है, जैसे कि अविद्या के कारण संस्कार’ आदि रूप से प्रतीत्य समुत्पाद का ही उपदेश दिया था^४ । अतः हम कह सकते हैं कि बुद्धोपदिष्ट धर्म और प्रतीत्य समुत्पाद दोनों एक हैं । यदि तथागत-प्रवेदित धर्म के वास्तविक स्वरूप को समझना है, तो उनके द्वारा उपदिष्ट दुर्घट अटल नियम प्रतीत्य समुत्पाद को समझना ही होगा, और फिर यह नियम तो स्वयं तथागत की भी अपेक्षा नहीं रखता । “चाहे तथागत उत्पन्न हो या चाहे तथागत उत्पन्न न हो, किन्तु यह जो धर्मों की अविचल स्थिति है, धर्म नियामता रूपी धातु (मूल वस्तु) है, इदं प्रत्ययता (प्रतीत्य समुत्पाद) है, यह तो हर दशा में सदा ठहरती ही है ।”^५ अत्यन्त व्यवस्थित, प्रतिनियत, देश, काल, निमित्त, क्रिया और फल वाले इस^६ सम्पूर्ण बाह्य और आन्तरिक ससार-चक्र के विषय में भगवान् तथागत का यह कहना निश्चय ही विलकुल ठीक ही था । यह किसकी अपेक्षा रखता है ? मनुष्य की साधना की सार्यकता तो इसी में है कि वह इसके रूप को समझे और तदनुकूल वरते । बुद्ध-वचनों के साक्ष्य पर इस प्रकार हमने प्रतीत्य समुत्पाद सिद्धान्त के

-
- (१) हेतुमिह ज्ञाण धम्मपटिसम्भिदा । विभग, विसुद्धिमग्ग १७।३०६ में उद्धृत
 - (२) हेतुनो हि धम्मोति नामं । विसुद्धिमग्ग १७।३०६
 - (३) महाहत्थिपदोपम-सुत्तन्त (मज्झिम ० १।३।८)
 - (४) देखिये महातण्हासखय-सुत्तन्त (मज्झिम ० १।४।८)
 - (५) उप्पादा वा तथागतान अनुप्पादा वा तथागतानं ठिता व सा धा धम्मद्वितता धम्म नियामता इदम्पचयता । संयुत्त-निकाय, जिल्द दूसरे पृष्ठ २५-२६ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण), विसुद्धिमग्ग १७।५ में उद्धृत ।
 - (६) अस्य जगतो प्रतिनियत देश कालनिमित्त क्रिया फलाश्रयस्य ग्रहस्त्र-शाकर भाष्य १।१।२

गम्भीरता का कुछ दिग्दर्शन किया है। अब स्थविरवाद-परम्परा और उत्तर-कालीन बौद्ध दार्शनिक विकास इस विषय में क्या कहते हैं, इसपर कुछ तुलनात्मक दृष्टि से यहाँ विचार कर लेना चाहिये। आचार्य बुद्धघोष के समान तेजस्वी आचार्य और व्याख्याकार स्थविरवाद-परम्परा में कोई दूसरा नहीं हुआ है। और फिर सच बात तो यह है कि स्वयं त्रिपिटक को छोड़कर यदि और कहीं 'प्रतीत्य समुत्पाद' का मूल बुद्ध-दर्शन के अनुसार हमें पूर्णतम विवरण और विवेचन मिल सकता है, तो वह बुद्ध घोषाचार्य के अद्वितीय ग्रन्थ 'विसुद्धिमग्ग' में ही है। यहाँ पर महास्थविर ने अनेक प्रकार से प्रतीत्य समुत्पाद की गम्भीरता को विवेचित किया है^१। प्राचीन आचार्यों का उद्धरण देते हुए उन्होंने कहा है कि "सत्य, प्राणी, पुनर्जन्म और प्रत्यय (हेतु) इन चार बातों का जानना (देखना) तो कठिन है ही, इनका उपदेश करना तो और भी अधिक कठिन है^२"। आगम (शास्त्रीय अध्ययन) और अधिगम (आध्यात्मिक साधना) की जिनमें परिपूर्णता है, वही वास्तव में इस 'गम्भीर' दुर्ज्ञेय, दुर्बोध, शान्त, प्रणीत (उत्तम), तर्क से अप्राप्य, विज्ञानों के द्वारा समझने योग्य धर्म को साक्षात्कार करने के अधिकारी हैं। स्वयं बुद्धघोषाचार्य जैसे साधन-सम्पन्न महास्थविर को भी प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन करते समय ऐसा भान होने लगा जैसे कि वे महासागर का अवगाहन कर रहे हैं। "पतिट्ठ नाधिगच्छामि अज्झोगाल्हो व सागर।"^३ कोई आश्चर्य नहीं यदि दर्शन के साधारण विद्यार्थी की भी यही अवस्था हो जाय।

फिर प्रतीत्य समुत्पाद का महत्त्व न केवल स्थविरवादी बौद्ध धर्म के लिये ही है, बल्कि समग्र बौद्ध दर्शन के विकास और मूल-बुद्ध दर्शन के साथ उसके सम्बन्ध को समझने के लिये भी हमें प्रतीत्य समुत्पाद के मूल स्वरूप को समझना बहुत आवश्यक है। शून्यवाद (माध्यमिक मत) के प्रभावशाली आचार्य महामति नागार्जुन ने सर्वप्रथम भगवान् बुद्ध को प्रतीत्य समुत्पाद के उपदेष्टा के रूप में ही स्मरण किया है और प्रतीत्य समुत्पाद पर ही उन्होंने अपने सम्पूर्ण शून्यवादी दर्शन की नींव भी रखी है। इसी प्रकार अन्य अनेक उत्तर कालीन बौद्ध

(१) विसुद्धिमग्ग १७।३०४-३१४

(२) सच्च सत्तो पटिसन्धि पच्चयाकारमेव च । दुद्दसा चतुरा धम्मा देसेतु च सुदुक्करा ॥ विसुद्धिमग्ग १७।२५ में उद्धृत।

(३) विसुद्धिमग्ग १७।२५

आचार्यों ने भी इस सिद्धान्त की भिन्न-भिन्न व्याख्यायें की हैं । तुलनात्मक अध्ययन से ही हम इन सब की विशेषताओं को अलग-अलग समझ सकते हैं और जान सकते हैं कि कहाँ तक उन्होंने मूल बुद्ध-मन्तव्य का अनुगमन किया है, और कहाँ वे उससे बाहर गये हैं । पर विशुद्ध बुद्ध-शासन की दृष्टि से भी जो हमारा प्रस्तुत विषय है हमें यही प्रतीत्य समुत्पाद की कुछ प्रधान विशेषताओं पर एक सरसरी दृष्टि डाल लेनी चाहिये ताकि न केवल आगे विवेचन का विषय बनाये जानेवाले उत्तरकालीन बौद्ध दार्शनिक विकास को ही हम उसके पूर्व रूप के साथ मिलाकर ठीक प्रकार अध्ययन कर सकें, बल्कि इसलिये भी कि अभी मूल बुद्ध-दर्शन की परम्परा के अनुसार भी प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन करते समय हम उन विशेषताओं को ध्यान में रखें जो स्थविरवाद-परम्परा की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं ।

यदि चतुरार्य सत्यो को हम बुद्ध धर्म के मूल उपादान मानें और अनत्ता या अनात्मवाद के सिद्धान्त को बुद्ध-शासन की तात्त्विक प्रतिष्ठा, तो हम निश्चय ही कह सकते हैं कि प्रतीत्य समुत्पाद इन दोनों की मध्यस्थता करता है । अपने एक स्वरूप में जब कि यह नियम द्वितीय और तृतीय आर्य सत्य रूप (दुःख-) समुदय और (दुःख-) निरोध की हेतुसम्मत व्याख्या करता है और अविचल कार्य-कारण-भाव सम्बन्धी नियम के आधार पर दुःख-निरोध की सम्भवता दिखाता है, तो अपने दूसरे रूप में यह सभी बाह्य और आन्तरिक पदार्थों या धर्मों को क्षणिक, अनित्य और प्रतीत्य समुत्पन्न दिखाकर उनमें अनात्म बुद्धि का स्फुरण करता है, जो दुःख और वेदनाओं के निरोध का एकमात्र उपाय है । वह न शाश्वत अस्तित्व कहता है और न उच्छेद । इस प्रकार वह मध्यवर्ती मार्ग का अवलम्बन करता है । एक दूसरे प्रकार की मध्यस्थता भी प्रतीत्य समुत्पाद का सिद्धान्त करता है । वह इस बात का साक्षी है कि जिस प्रकार महाश्रमण (बुद्ध) का वाद शाश्वतवाद से व्यतिरिक्त है, उसी प्रकार वह उच्छेदवाद, अ-क्रियावाद, अ-कारणवाद और नास्तिकवाद से भी व्यतिरिक्त है । प्रतीत्य समुत्पन्न धर्मों की क्या शाश्वतता और प्रत्ययों से बार-बार उत्पन्न और निरुद्ध होनेवाले धर्मों की कहाँ से उच्छेद-कथा ? वे केवल प्रतीत्य समुत्पन्न हैं, कारण-सन्तति से प्रवाहित होनेवाले हैं, यही तो कहा जा सकता है । इसी प्रकार 'जो करता है वही फल उपभोग करता है, (सो करोति सो पटिसवेदति^१) या 'अन्य करता है

(१) निदान-समुत्त (समुत्त-निकाय)

और अन्य फल उपभोग करता है (अञ्जो करोति अञ्जो पटिसवेदति^१) इन दो अतिवादमयी शकाओ से भी प्रतीत्य समुत्पाद बुद्ध-मन्तव्य को बचा ले जाता है। "यह विश्वास करना कि कर्म का कर्ता और दूसरे जन्म में उसके फल का उपभोग करने वाला, ये दोनों एक है, यह एक अति है। इसी प्रकार यह विश्वास करना कि कर्म का करनेवाला और उसके फल का उपभोग करनेवाला, ये दो भिन्न-भिन्न हैं, यह दूसरी अति है। पूर्ण पुरुष तथागत ने इन दोनों अतियों को छोड़ दिया है, और इन दोनों के मध्य में स्थित सत्य को उन्होंने सिखाया है^२।" यही तो प्रतीत्य समुत्पाद है, मध्यमा प्रतिपदा का अत्यन्त उच्चकोटि का दार्शनिक रूप। पुनरुक्ति का दोष स्वीकार करके भी अनेक सुत्तो, इतिवृत्तको, उदानो और वेय्याकरणो में कारुणिक शास्ता ने प्रतीत्य समुत्पाद का उपदेश दिया है और ऐसा करने में उनकी कृपा को छोड़ और क्या कारण हो सकता है? आचार्य बुद्धघोष ने कहा है कि नाना प्रकार से भगवान् ने इसीलिये प्रतीत्य समुत्पाद का उपदेश दिया है कि एक तो यह सिद्धान्त ही सर्वतः कल्याणकारी है और फिर स्वयं तथागत को उपदेश देने में परिपूर्णता (पारमिता) प्राप्त है^३। फिर यहाँ अपूर्व विस्तार क्यों न हो? प्रतीत्य समुत्पाद को हम आसानी से भगवान् तथागत की कृपा का ज्ञानमय परिणाम कह सकते हैं। ऐतिहासिक विद्वान् जिन्हें भावना से विशेष काम नहीं है, प्रायः समझते हैं कि अनेक प्रकार के उपदेश तो भिन्न-भिन्न स्थानों और भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के प्रति वास्तविक उपदेश देने के कारण ही हैं। यह कहना भी ठीक ही है। कुछ यह भी कहते हैं कि प्रतीत्य समुत्पाद के स्वरूप-निर्णय में ही बौद्ध धर्म के प्रारम्भिक युग में कुछ विनिश्चितता नहीं थी, इसलिये भिन्न-भिन्न प्रकार के वर्णन इस अव्यवस्थित स्वरूप के कारण मिलते हैं और उनको एक व्यव-

(१,२) संपुत्त-निकाय ।

(३) कस्मा पनेवं देसेतीति ? पटिच्च समुप्पावस्स समन्त भद्दकत्ता, सयं च देसनाविलासप्पत्तत्ता । समन्त भद्दको हि पटिच्च-समुप्पादो ततो ततो आयपटिवेधाय संवत्तति येव । देसना विलासप्पत्तो च भगवा चतुवेसार-ज्जपटिसम्भिदा योगेन चतुर्विध गम्भीर भावप्पत्तिया । सो देसनाविलासप्पत्तत्ता नानानयेहेव धम्मं देसेति । विसुद्धिमग्ग १७।३३, मिलाइये विसुद्धि मग्ग १७।२२-२३ भी ।

स्थित रूप में बांधना और फिर उसकी मनोयोगपूर्वक रक्षा करना और तर्कों से उसकी सगति दिखाना तो बाद के आचार्यों का काम है। इस मत को गले उतारना कुछ कठिन है, पर इस विवाद में न पडना ही ठीक है। यहाँ तो हमें यही कहना है कि सुत्त-पिटक में (अभिघम्म पिटक में विशेषज्ञ ही आश्वासन पा सकते हैं) जो सवादो के रूप में हमें प्रतीत्य समुत्पाद के विवरण मिलते हैं उनमें दार्शनिक एकरूपता और व्यवस्था चाहे ऊपर से भले ही दिखाई न पड़े परन्तु आधारभूत रूप से वह वहाँ विद्यमान है और विभिन्न पात्रों के योग्यता-क्रम से उसका केवल घटा-बढ़ाकर वर्णन किया गया है। थोड़ी-सी भी सहानुभूति जिसके अन्दर हो वह इन वर्णनों को पढ़कर आज भी यह कहे बिना नहीं रह सकता 'औँघे को जैसे सीधा कर दे, ढँके को जैसे उघाड़ दे, भूले को रास्ता बतला दे, अन्धकार में तेल का प्रदीप रख दे ताकि आँख वाले रूप को देखें, ऐसे ही गोतम ने अनेक प्रकार से धर्म को प्रकाशित किया।' हमने त्रिपिटक में अनेक बार पढ़ा है कि प्रयोजन को लेकर ही तथागत बोलते हैं, बिना प्रयोजन के तथागत शब्दों का कभी व्यवहार नहीं करते। तो फिर हमें देखना ही चाहिये कि प्रतीत्य समुत्पाद के उपदेश में उन प्रयोजन-वादी, अर्थार्थी शास्ता का क्या उद्देश्य था ?

चतुरार्य सत्य, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, बुद्ध-शासन के मूल उपादान हैं। वे ही 'बुद्धों की वह उठाने वाली धर्म-देशना' हैं जिनके द्वारा भगवान् बुद्ध साधकों को उच्च मानसिक स्थिति में उठाया करते थे। चतुरार्य सत्यों में आर्य अष्टांगिक मार्ग और प्रतीत्य समुत्पाद दोनों अन्तर्भावित हैं। यह हम पहले देख चुके हैं^१। भगवान् बुद्ध का सम्पूर्ण मन्तव्य वस्तुतः चार आर्य सत्यों में रक्खा हुआ है। और चार आर्य-सत्य भी हम यहाँ क्यों कहे, दो भी कहना तो पर्याप्त होगा। "भिक्षुओ ! दो ही चीजें मैं सिखाता हूँ— दुःख और दुःख से विमुक्ति।"^२ इससे अधिक जिन्होंने जानना चाहा वे उनके धर्म-विनय से वापस चले गये। हमारे 'अति प्रश्नों' के लिये तथागत ने कोई स्थान ही नहीं छोड़ा है। किन्तु फिर भी हम अनेक प्रकार के 'अति-प्रश्न' बुद्ध-शासन के विषय में करते ही हैं। 'प्रतीत्य समुत्पाद' भी भारतीय दार्शनिक विकास में अनेक प्रकार के अति प्रश्नों का शिकार हुआ है। किन्तु

हमें तो यही स्मरण रखना है कि तथागत सिद्धान्तों के प्रख्यापक आचार्य नहीं है, वे तो मनुष्य-जाति के अद्वितीय भिक्षु (अनुत्तरो भिक्षुको) ही हैं । एक चतुर वैद्य के समान वे रोगी के रोग, निदान, भेषज्य, पथ्य और आरोग्य के विषय में तो सब जिज्ञासाओं का सहेतुक उत्तर देने को तैयार हैं, बल्कि अनेक पर्यायों से इसे बताते हुए कारुणिक शास्ता को कभी थकावट या आलस्य ही नहीं है । किन्तु यदि रोग की विषम अवस्था में रोगी व्यर्थ प्रलाप ही करने लग जाय, सनिपात की अवस्था में बकने ही लग जाय, तो वैद्य उसकी जिज्ञासाओं को लेकर क्या करेगा ? इस हालत में उसके प्रश्नों को ही गलत बता कर उसे केवल औषध को ही सेवन करने के लिये कहा जा सकता है । अन्य दर्शनकार और विचारक चाहे जो कुछ कहें, और अपनी-अपनी दृष्टियों से सभी को बुद्ध-मन्तव्य की व्याख्या करने का अधिकार है, किन्तु बुद्ध का स्वयं का दृष्टिकोण यही मालूम पड़ता है कि जो न निर्वेद के लिये है, न विराग के लिये है, न निरोध के लिये है, न शान्ति के लिये है, न श्रेष्ठ ज्ञान के लिये है, न परिपूर्ण बोध के लिये है और न निर्वाण के लिये है, उसका बुद्ध-शासन में निश्चय ही कोई स्थान नहीं है^१ । इन सब बातों के प्रकाश में ही हमें देखना चाहिये कि भगवान् ने प्रतीत्य समुत्पाद का उपदेश किस मन्तव्य को लेकर दिया ? सब से प्रथम बात तो यही है कि बुद्ध के दर्शन की जो सब से बड़ी विशेषता है वह है उसका हेतुओं पर आश्रित होना । यही एक ऐसी प्रभावशाली बात है जो उन्हें एक ओर तो उन अहेतुकतावादियों, यदृच्छावादियों, नास्तिकतावादियों, नियतिवादियों अथवा निराशावादियों से पृथक् करती है जिनके अनुसार दुःख का आगमन किसी कारण को लेकर नहीं होता अतः उसका उच्छेद भी अशक्य अथवा असम्भावित है, और दूसरी ओर उन ऐसे जनो से जो ईश्वर-निर्माण या भवितव्यता के कारण दुःख का उद्गम मानते हैं और जो किसी दूसरे की सहायता से ही (फिर चाहे वह ब्रह्मा हो, या ईश्वर या काल या स्वभाव या अन्य कोई देवता या मनुष्य विशेष) भव को पार किया चाहते हैं । भगवान् का स्पष्ट उत्तर है कि दुःख न तो अकारण है और न वह ईश्वर-निर्माण या भवितव्यता के कारण है । दुःख है और कारणों के सहित ही वह है और आश्वासन की बात यह है कि उन कारणों के निरोध कर दिये जाने पर दुःख-परम्परा भी निरुद्ध हो जाती है ।

दृष्टियों कहकर उन सबसे अतीत और निरपेक्ष सद्धर्म रूप महाजाल में उन सबको निगृहीत ही माना था, सृष्टि के आदि कारण के चिन्तन को तो उन्होंने अचिन्त्य और अविज्ञेय ही ठहराया था, उसे और तत्सम्बन्धिनी-अन्य जिज्ञासाओं को तो उन्होंने अधिकारपूर्ण दृष्टि से 'अव्याकृत' ही किया था और परमार्थ-मार्ग में उन्हें हानिकर ही बताया था। "भिक्षुओ ! अविद्या और तृष्णा से संचालित भटकते फिरते प्राणियों के पूर्व कोटि (आरम्भ) का पता नहीं चलता ।"^१ ऐसा गम्भीर सिंहनाद करनेवाले तथागत कभी अविद्या के कारणत्व सम्बन्धी किसी विवादग्रस्त दार्शनिक सिद्धान्त का प्रख्यापन करेंगे, यह सम्भव नहीं। उनके लिये तो मार्ग या प्रतिपद् का प्रख्यापन ही मुख्य वस्तु है, जिसके द्वारा वे दुःख-निरोध का यही जीते जी साक्षात्कार करने का उपदेश देते हैं। उनके दर्शन का सबसे बड़ा अलंकार यही है कि "जिसके लिये वे धर्म का उपदेश करते हैं, वह अपने दुःख के क्षय को प्राप्त कर लेता है"^२। सम्यक् सम्बुद्ध का आविर्भाव किसी दार्शनिक सिद्धान्त का खण्डन या मण्डन करने के लिये नहीं हुआ था, क्योंकि इस सबसे वे परे थे। "ब्राह्मण ! यह सत्य है, यह किससे कहे, यह भूठ है, यह भी किससे विवाद करे। जिसमें सम-विषम नहीं है, वह किससे विवाद करे ? जो काम से शून्य, अपने लिये भविष्य को न बनानेवाला है, वह मुनि लोक से विग्रह की कथा नहीं कहता ।"^३ जिस एक विचार के अक्ष पर तथागत का सम्पूर्ण धर्मचक्र घूमता है और जिसी के द्वारा वह अपनी विशेषता और मौलिकता प्राप्त करता है, वह है केवल उसकी यह मान्यता कि ससार नन्दी (तृष्णा) के फन्दों से बुरी तरह दुःख में फँस गया है, एक दुःख से दूसरे दुःख में निरन्तर प्रवेश करता हुआ वह उसके निस्सरण को नहीं जानता, और उसे इसका एक मार्ग बतलाना है। तथागत को सदा ही यह चिन्ता सताती रही "यह ससार बहुत कष्ट में पड़ा है, जन्म लेता है, वृद्ध होता है, मरता है, च्युत होता है और फिर उत्पन्न होता है। वह इस दुःख से, जरा और मृत्यु से, निस्सरण को नहीं जानता। वह किस तरह दुःख, जरा और मृत्यु से, निस्सरण को जानेगा ?" किस तरह यह प्राणी इस तृष्णा रूपी जटा से,

(१) सयुत्त-निकाय ।

(२) महासीहनाद-सुत्तन्त (मज्झिम० १।२।२)

(३) सुत्त-निपात ।

(४) किञ्चं वताय लोको आपन्नो जायति च जीयति च मीयति च चवति च

जिससे वह बाहर भीतर दुरी तरह जकड़ा हुआ है, अपने को सुलझा पायगा ? इसी चिन्ता का समाधान तथागत के द्वारा विशुद्धि-मार्ग के रूप में दिया गया और इसी की वैज्ञानिक और मनोवैज्ञानिक व्याख्या स्वरूप प्रतीत्य समुत्पाद भी मनुष्य जाति को विरासत के रूप में मिला । इस विरासत को हमें इसी रूप में देखना चाहिये । तात्त्विक और तुलनात्मक रूप से बहुत विचार दौड़ा कर और अनेक प्रकार से इस सिद्धान्त को समझने और समालोचित करने का प्रयत्न कर हम दार्शनिक मार्ग को विस्तारित करते भले ही कहे जायें, परन्तु इससे हम बुद्ध-मन्तव्य के कुछ भी अधिक समीप पहुँच सकेंगे, ऐसी आशा करना व्यर्थ है । अतः हमें तो केवल विशुद्ध स्यविरवाद-परम्परा के अनुसार ही यहाँ प्रतीत्य समुत्पाद के स्वरूप को समझने का प्रयत्न करना चाहिये । कहने की आवश्यकता नहीं कि केवल त्रिपिटक और अनु-पिटक साहित्य ही इस विषय में हमारे लिये एकमात्र आश्रय लेने योग्य सामग्री है^१ ।

प्रतीत्य समुत्पाद का विवरण और विवेचन

- १-२ अविज्जा-पच्चया सखारा ।
- २-३ सखार-पच्चया विज्जाण ।
- ३-४ विज्जाण-पच्चया नामरूप ।
- ४-५ नामरूप-पच्चया सलायतन ।
- ५-६ सलायतन-पच्चया फस्सो ।
- ६-७ फस्स-पच्चया वेदना ।
- ७-८ वेदना-पच्चया तण्हा ।

उप्पज्जति चा'ति, आदि । संयुत्त-निकाय, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १०, विसुद्धिमग्ग १७।३४ में उद्धृत ।

- (१) स्यविरवादी साहित्य में प्रतीत्य समुत्पाद के विवरण के लिये देखिये महा निदान-सुत्त (बोध० २।२) ; महातण्हा-संखय-सुत्तन्त (मज्झिम १।४।८) ; चूल सीहनाव-सुत्तन्त (मज्झिम० १।२।१) महाहत्थि पदो-पम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।८ ; निदान-संयुत्त (संयुत्त-निकाय) ; उदान (बोधिवग्ग) ; सम्पूर्ण 'पट्टान' प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन ही है ; विसुद्धिमग्गो (सत्तरसमो परिच्छेदो) ; मिलिन्दपञ्चो (लम्बण-पञ्चो) ।

८-९ तण्हा-पच्चया उपादान ।

९-१० उपादान-पच्चया भवो ।

१०-११ भव-पच्चया जाति ।

११-१२ जाति-पच्चया जरा-मरण-सोक-परिदेव-

दुक्ख-दोमनस्सुपायासा सम्भवन्ति ।

एवमेतस्स केवलस्स दुक्खक्खन्धस्स समुदयो होति ।

अयं वुच्चति, भिक्खवे, पटिच्चसमुत्पादो ।

अविज्जाय त्वेव असेस-विराग-निरोधा सखार-निरोधो

सखार-निरोधा विज्जाण-निरोधो

विज्जाण-निरोधा नामरूप-निरोधो

नामरूप-निरोधा सलायतन-निरोधो

सलायतन-निरोधो फस्स-निरोधो

फस्स-निरोधा वेदना-निरोधो

वेदना-निरोधा तण्हा-निरोधो

तण्हा-निरोधा उपादान-निरोधो

उपादान-निरोधा भव-निरोधो

भव-निरोधा जाति-निरोधो

जाति-निरोधा जरा-मरण-सोक-परिदेव-

दुक्ख-दोमनस्सुपायासा निरुज्झन्ति ।

एवमेतस्स केवलस्स दुक्खक्खन्धस्स निरोधो होति ।

अयं वुच्चति, भिक्खवे, पटिच्च समुत्पादो^१ ।

१-२ अविद्या के प्रत्यय से सस्कार

२-३ मस्कारो के प्रत्यय से विज्ञान

३-४ विज्ञान के प्रत्यय से नाम-रूप

४-५ नाम-रूप के प्रत्यय से षडायतन

५-६ षडायतन के प्रत्यय से स्पर्श

६-७ स्पर्श के प्रत्यय से वेदना

७-८ वेदना के प्रत्यय से तृष्णा

८-९ तृष्णा के प्रत्यय से उपादान

- ९-१० उपादान के प्रत्यय से भव
 १०-११ भव के प्रत्यय से जाति
 ११-१२ जाति के प्रत्यय से जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-
 दौर्मनस्य और हैरानी-परेशानी उत्पन्न होते हैं।
 इस प्रकार इस सम्पूर्ण दुःख-स्कन्ध का समुदय होता है।
 यही कहा जाता है, भिक्षुओ, प्रतीत्यसमुत्पाद।

पून

अविद्या के एक जाने से सस्कार एक जाते हैं
 सस्कारों के एक जाने से विज्ञान एक जाता है
 विज्ञान के एक जाने से नाम-रूप एक जाते हैं
 नाम-रूप के एक जाने से षडायतन एक जाते हैं
 षडायतन के एक जाने से स्पर्श एक जाता है
 स्पर्श के एक जाने से वेदना एक जाती है
 वेदना के एक जाने से तृष्णा एक जाती है
 तृष्णा के एक जाने से उपादान एक जाता है
 उपादान के एक जाने से भव एक जाता है
 भव के एक जाने से जाति एक जाती है
 जाति के एक जाने से जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-दौर्मनस्य-
 हैरानी-परेशानी एक जाते हैं

इस प्रकार यह सम्पूर्ण दुःख-स्कन्ध एक जाता है।

यही कहा जाता है, भिक्षुओ। प्रतीत्य समुत्पाद।

अनुलोम और प्रतिलोम के मार्ग से क्रमशः समुदय और निरोध का निरूपण करता हुआ यह कार्यकारण भाव रूप नियम भगवान् के द्वारा, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, विशेषतः दुःख के समुदय और निरोध को समझाने के लिए ही सिखाया गया। वैसे सामान्य रूप से हम कह सकते हैं कि इस नियम के अनुसार आध्यात्मिक या वाह्य जगत् की होनेवाली कोई भी घटना अपनी उत्पत्ति के लिए अपने से पूर्व किसी अन्य घटना के प्रत्यय, हेतु अथवा निदान स्वरूप ही होती है और वह स्वयं भी एक अन्य परवर्ती घटना के प्रति प्रत्यय, हेतु अथवा निदान के रूप में कारण बनती है और इस प्रकार यह कार्य-कारण रूप भव-चक्र निरन्तर चलता है। इस नियम के अनुसार मनुष्य यदि आचरण करे तो अपने दुःख का अन्त कर सकता है, अपनी समस्याओं का

हल पा सकता है, भगवान् तथागत गवाही हैं, कारण कि उन्होंने यह सब देखकर ही उपदेश दिया है^१। प्रतीत्य समुत्पाद का पूर्ण विवरण उपर्युक्त बारह अंगों के द्वारा ही किया जाता है, अतः इसे द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पाद भी कहा जाता है। किन्तु प्रत्ययों की ठीक सख्या अथवा क्रम के विषय में त्रिपिटक में ही कोई निश्चित नियम बरता गया हो, ऐसा नहीं कहा जा सकता। अनेक प्रकार से कही सक्षिप्त और कही विस्तृत रूप में, जैसा कि भगवान् शकर ने भी ठीक कहा है^२, इसका विवरण त्रिपिटक में उपलब्ध होता है। भगवान् ने अनेक पर्यायों से इस धर्म का उपदेश दिया है। शास्ता की कारुणिकता ही विभिन्न प्रकार के उपदेशों और पुनरुक्ति के लिए उत्तरदायी है। मुख्यतः जैसा कि आचार्य बुद्धघोष ने प्रकट किया है, चार प्रकार के विवरण इस सिद्धान्त के त्रिपिटक में उपलब्ध होते हैं^३। पहले प्रकार का वर्णन तो वही है जो द्वादशांग प्रतीत्यसमुत्पाद के रूप में ऊपर दे दिया गया है। 'उदान' और 'विसुद्धिमग्न' में इसी प्रकार यह दिया गया है। दूसरा ढग वह है जो सातवें प्रत्यय 'वेदना' से लेकर बारहवें प्रत्यय जरा-मरण आदि तक आता है। 'निदान सयुक्त' में इसी प्रकार का वर्णन उपलब्ध है। तीसरा ढग वह है जो बारहवीं कड़ी अर्थात् जरा-मरण से लेकर प्रथम कड़ी अर्थात् अविद्या तक आता है। इस प्रकार का वर्णन 'निदान सयुक्त' और 'उदान' में मिलता है। चौथा ढग जो त्रिपिटक में उपलब्ध होता है उसके अनुसार आठवीं कड़ी से उल्टे रूप से प्रत्यय-परम्परा प्रथम कड़ी अर्थात् अविद्या तक पहुँचती है। उत्तर्युक्त ढगों के अतिरिक्त अन्य भी अनेक प्रकार से प्रतीत्य समुत्पाद का वर्णन त्रिपिटक में उपलब्ध होता है, यथा तीसरी कड़ी से बारहवीं कड़ी तक (निदान सयुक्त ४९), पाचवीं कड़ी से आठवीं कड़ी तक (निदान सयुक्त ४३) और दीघ निकाय के महानिदान सुत्त में कड़िया १-२ और

(१) त तथागतो अभिसम्बुज्झति अभिसमेति, अभिसम्बुजित्वा अभिसमेत्वा आचिक्खति देसेति पञ्जापेति पट्टपेति विवरति विभजति उत्तानीकरोति पस्सयाति चाह अविज्जापच्चया भिक्खवे संखारा, आदि । सयुत्त-निकाय, विसुद्धिमग्न १७।५ में उद्धृत ।

(२) देखिए पाचवें प्रकरण में शाकर दर्शन का विवेचन ।

(३) देखिए विसुद्धिमग्न, १७।२८-३४; मिलाइये ज्ञानातिलोक : गाइड बुक वि अभिघम्म-पिटक, पृष्ठ १४४-१४५

२-३ तो गायब हैं ही, कड़ी ४-५ भी छोड़ दी गई है और नाम-रूप से सीधे स्पर्श का समुदय दिखा दिया गया है । 'इसलिए आनन्द । स्पर्श का यही हेतु, यही निदान, यही समुदय और यही प्रत्यय है जो कि नाम-रूप ।' कुछ भी हो, सैद्धान्तिक दृष्टि से तो महानिदान सुत्तन्त का वर्णन ही, जैसा कि डा० रायस डेविड्स ने भी कहा है^१, त्रिपिटक में परिपूर्णतम माना जा सकता है, यद्यपि यह भी ठीक है कि दीघ आभाणको ने यहां भी प्रथम दो कडियों का निर्देश नहीं किया और वैसे भी इस सुत्तन्त में जरा-मरण रूप दुःख पर इतना जोर नहीं दिया गया जितना कि अन्यत्र । प्रतीत्यसमुत्पाद के विभिन्न निदानों की जो व्याख्या हम आगे करेंगे उसमें अधिकतर प्रकाश हम इस सुत्तन्त से ही लेंगे यद्यपि अन्य पिटक और अनुपिटक स्रोतों का भी उपयोग आवश्यक होगा, और यह सब एक अत्यन्त सीमित मर्यादा में ही क्योंकि अभिघम्म पिटक के 'विभग' के छोटे 'विभग' अर्थात् 'पच्चयाकार विभग' में तो सभी मानसिक और भौतिक जगत् में होनेवाले व्यापारों को उपर्युक्त बारह अंगों के रूप में नहीं बल्कि चौबीस प्रत्ययों के रूप में व्याख्यात किया गया है जिनका विश्लेषण, जैसा कि महास्थविर ज्ञानातिलोक जी का विचार है, करीब २००० पृष्ठ ले लेगा । फिर स्यामी त्रिपिटक-संस्करण में ३१२० पृष्ठों में समाप्त और प्रतीत्य समुत्पाद के निरूपण करने की दृष्टि से ही 'अनुलोम पट्टान', 'पच्चनिय पट्टान', 'अनुलोम-पच्चनिय पट्टान' एवं 'पच्चनिय-अनुलोम पट्टान' इन चार खण्डों में विभक्त महाग्रन्थ 'पट्टान' का तो एकमात्र विषय ही है प्रतीत्यसमुत्पाद का विवेचन, जिसपर उपर्युक्त २४ प्रत्ययों के रूप में ही विचार किया गया है । कितनी मनो-वैज्ञानिक सूक्ष्मता ! कितनी वैज्ञानिक विश्लेषण-प्रियता ! फिर इनकी अट्ट-कयाओं की, विसुद्धिमग्ग की और उत्तरकालीन प्रतीत्य समुत्पाद-सम्बन्धी निबन्धों तथा सिंहल में लिखे गए धर्मरत्न के द्वारा 'पटिच्च समुत्पादय' और 'सत्त्वोत्पत्ति विनिश्चय' जैसे ग्रन्थों के विषय की तो बात ही क्या ? भारतीय दर्शन में कारणवाद सम्बन्धी विचार के एक प्रधान अंग भूत स्थविरवाद में प्रतिष्ठित 'पटिच्चसमुत्पाद' के महत्वपूर्ण सिद्धान्त के पूर्णतम निरूपण के लिए महास्थविर ज्ञानातिलोक जी के इस विषय में अन्यतम प्रयत्न के बाद भी अभी बहुत क्षेत्र बाकी है, इसमें सन्देह नहीं । यहां तो हम, जैसा कि हम ऊपर निर्देश कर

चुके हैं, अत्यन्त सामान्य विवेचन से ही आत्मतुष्टि करेंगे और हमारे विषय के क्षेत्र के विचार से यही समीचीन भी होगा। भय तो यह है कि कहीं यह भी अधिक न हो जाय। किन्तु विषय-गौरव से यह क्षम्य होगा, ऐसा विश्वास है। तो फिर हम द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पाद की प्रथम कड़ी से ही अनुलोम-क्रम से आगे चलेगे।

१—२ ‘अविद्या के प्रत्यय से सस्कार’ (अविज्जा-पञ्चया सखारा)।
यहां अविद्या क्या है और सस्कार क्या है? अविद्या का अर्थ है मूल बुद्ध-दर्शन में चतुरार्य सम्बन्धी अज्ञान अथवा प्रतीत्य समुत्पाद सम्बन्धी अज्ञान^१। सांख्य और वेदान्त दर्शनो के अविद्या सम्बन्धी सिद्धान्तों के साथ हमें बुद्ध-सम्मत अविद्या को पारस्परिक गड़बड़ी में नहीं डाल देना चाहिए। सांख्य दर्शन की अविद्या सृष्टि का मूल कारण है, जिसका अन्य कोई कारण नहीं। बुद्ध-दर्शन की अविद्या स्वयं अनित्य, सस्कृत और प्रतीत्य समुत्पन्न है। प्रत्ययो से उत्पन्न होनेवाली और प्रत्ययो से निरुद्ध होनेवाली है। ‘आलस्यो के समुदय से अविद्या का समुदय होता है’^२ इस प्रकार अविद्या का कारण बतलाया गया है। इसीलिये आचार्य बुद्धघोष ने कहा है कि प्रकृति-वादियों (सांख्याचार्यों) की प्रकृति के समान अविद्या लोक का मूल कारण नहीं है^३। आदि कारण की खोज तथागत ने नहीं की है। बल्कि उसे उन्होंने

(१) तत्तय कतमा अविज्जा ? दुक्खे अज्झाणं..... दुक्ख समुदये अज्झाणं
..... दुक्ख निरोधे अज्झाणं... दुक्ख निरोध गामिनि या पटिपदाय
अज्झाणं..... इदप्पचयता पटिच्च समुप्पन्नेसु धम्मेसु अज्झाणं।
धम्म सगणि, पृष्ठ १९५ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण); विभाग,
पृष्ठ १८१ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण); देखिये, “आवुसो !
जो यह दुःख के विषय में अज्ञान, दुःख-समुदय के विषय में अज्ञान, दुःख-
निरोध के विषय में अज्ञान, दुःख निरोध गामिनी प्रतिपद् के विषय में
अज्ञान है, इसे आवुसो ! अविद्या कहा जाता है।” सम्माविट्ठि-सुत्तन्त
(मज्झिम० १।१।९)

(२) सम्माविट्ठि-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।९)

(३) कस्मा पनेत्य अविज्जा आवितो वुत्ता ? किं प त्तिवादीनं पकति विय
अविज्जापि अकारण मूलकारण लोकस्स’ति ? न अकारण। “आसव-
समुदया अविज्जा समुदयो’ति हि अविज्जाय कारण वुत्त। विसुद्धिमग्ग
१७।३६

मन को निर्वल करनेवाली खोज माना है^१ । आदि कारण उनके लिये 'अक-
चनीय' है । इसीलिये उन्होंने कहा है, "भिक्षुओ यह ससार अनादि है, इसके
आरम्भ का पता नहीं चलता, इसकी पूर्व-कोटि जानी नहीं जाती ।"^२ अविद्या
के सम्बन्ध में ही उन्होंने कहा है, "भिक्षुओ ! अविद्या के आरम्भ का पता
नहीं चलता, जब कि यह कहा जा सके कि इसके पहले अविद्या न थी, इसके
चाद वह उत्पन्न हुई^३ ।" यही बात उन्होंने भव-तृष्णा के द्वारे में भी दुहराई
है^४ । अतः किसी मूल कारण की गवेषणास्वरूप अविद्या का उल्लेख यहाँ
तथागत ने नहीं किया है, बल्कि मानवीय अनुभव की सीमा के क्षितिज पर्यन्त
दुःख परम्परा के अनुसन्धान करने का यह निश्चित फल है जहाँ से आगे
मनुष्य की आँखें काम नहीं देती । 'भिक्षुओ ! अविद्या और तृष्णा से सञ्चा-
लित, भटकते फिरते मनुष्यों के पूर्वकोटि का पता नहीं चलता^५ ।' जब मनुष्य
यह नहीं देखता कि दुःख का स्वरूप क्या है, उसके समुदय, निरोध और निरोध-
मार्ग क्या है, तो वह निश्चय ही बार-बार यम के वश को प्राप्त होता है,
नाना योनियों में जन्म-मरण के चक्र में पचता फिरता है, साराश यह कि
चतुरार्य सम्बन्धी अज्ञान-रूप अविद्या ही उसकी सभी दुःख-परम्परा की जननी
बनती है । भगवान् बुद्ध ने स्वयं कहा है कि चार आर्यसत्यो के अज्ञान-

- (१) अगुत्तर-निकाय, जिल्द चौथी, पृष्ठ ७७ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (२) अनमततगोय भिक्खवे संसारो पुव्वकोटि न पञ्जायति । संयुत्त-निकाय अनमतगग संयुत्त) ; जिल्द दूसरी, पृष्ठ १७८ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (३) पुरिमा भिक्खवे कोटि न पञ्जायति अविज्जाय, इतो पुव्वे अविज्जा नाहोसि, अथ पच्छा समभवीति । अगुत्तर-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ११३, (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण), विसुद्धिमग्ग १७।३७ में उद्धृत । देखिये मिलिन्द पञ्चो (लक्ष्मण पञ्चो) भी ।
- (४) पुरिमा भिक्खवे कोटि न पञ्जायति भवतण्हाय, इतो पुव्वे भवतण्हा नाहोसि, अथ पच्छा समभवीति । पूर्वोक्त के समान, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ११६, विसुद्धिमग्ग १७।३७ में उद्धृत । देखिये मिलिन्द पञ्चो (लक्ष्मण पञ्चो) भी ।
- (५) संयुत्त-निकाय ।

स्वरूप अविद्या के कारण ही प्राणियों का नाना योनियों में ससरण, आवागमन हो रहा है और उसी के परिणाम-स्वरूप वे स्वयं भी अनेक पूर्व-जन्मों में ससार-चक्र में घूमते रहे हैं। “भिक्षुओ ! चार आर्य सत्यो के प्रतिवेध न होने से इस प्रकार दीर्घकाल से मेरा और तुम्हारा यह आवागमन, ससरण हो रहा है जब ये देख लिये जाते हैं तो भव-नेत्री नष्ट हो जाती है, दुःख की जड़ कट जाती है और फिर आवागमन नहीं रहता।” इस विचार-दृष्टि से देखने पर हम कुछ (केवल कुछ) कह सकते हैं कि ‘तस्य हेतुरविद्या’ कहनेवाले और क्लेशो की परम्परा में उसे ही प्रथम स्थान देनेवाले भगवान् पतञ्जलि निश्चय ही कुछ बुद्ध-मन्तव्य के समीप दीखते हैं, किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि उस दर्शन में सांख्य-दर्शन के समान ही, जिसका कि वह पूरक दर्शन है, प्रकृति और पुरुष के विवेक की अख्याति ही अविद्या-रूप से सज्जित हुई है और इस प्रकार की कोई वस्तु बुद्ध-दर्शन में नहीं है। बुद्ध-दर्शन की अविद्या केवल एक प्रत्यय है जो हमारे वर्तमान बाह्य और आन्तरिक जीवन-संस्कारों के लिये उत्तरदायी है। तो फिर यह अविद्या संस्कारों को जन्म देती है। ये संस्कार क्या हैं ? वही जो कि कुशल और अकुशल कायिक, वाचिक और मानसिक चेतनाएँ, जो पुनर्जन्म का कारण बनती हैं। इन्हें हम मानसिक वासना भी कह सकते हैं। या अधिक विस्तृत अर्थ में जीवन के भौतिक और मानसिक तत्त्वों का नाम ही संस्कार है। ये संस्कार (संस्कार) तीन प्रकार के होते हैं, यथा ‘पुञ्जाभिसंस्कार’ (पुण्याभिसंस्कार) ‘अपुञ्जाभिसंस्कार’ (अपुण्याभिसंस्कार) और ‘आनेञ्जाभिसंस्कार’। इनमें से ‘पुञ्जाभिसंस्कार’ और ‘आनेञ्जाभिसंस्कार’ तो सांसारिक दृष्टि से कुशल अथवा ‘लोकिय कुशल’ होते हैं और ‘अपुञ्जाभिसंस्कार’ होते हैं अकुशल। इन्हीं सब संस्कारों की, जो पुनर्जन्म के कारण होते हैं कभी तो होती है अविद्या ‘आरम्भण’ अर्थात् आलम्बन या विषय, कभी होती है ‘उपनिस्सय’ अर्थात् निश्चय रूप से आधार या कारण, कभी यह बनती है उनकी ‘अनन्तर’ अर्थात् अत्यन्त समीपवर्ती, कभी ‘समन्तर’, कभी रहती है सम्बन्धित यह उनसे ‘हेतु’ के रूप में, कभी ‘सहजात’ के रूप में, कभी ‘अञ्जमञ्ज’ अर्थात् अन्योन्याश्रयता के रूप में और कभी ‘सम्पयुन’ अर्थात् संयोग आदि के रूप में। इस प्रकार अभिधर्म पिटक में, विशेषतः ‘पट्टान’ में, अनेक प्रकार के

हेतुओ, निदानो अथवा प्रत्ययो से अविद्या और सस्कारो के सम्बन्ध पर विचार किया गया है। कर्म की 'लोकुत्तर कुशल' अथवा 'अव्याकृत' अवस्थाओ को यहाँ नहीं गिनाया गया क्योंकि ये पुनर्जन्म की कारण भूत नहीं हैं, अतः अविद्या-जनित भी इन्हें नहीं कह सकते। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि अविद्या-सम्बन्धी विचार में बुद्ध के दृष्टिकोण की जितनी अन्य भारतीय दर्शनकारो से विभिन्नता है उतनी ही 'सस्कार' के विषय में भी है, क्योंकि अभिधर्म-पिटक की 'सस्कार' सम्बन्धी विश्लेषणात्मक सूक्ष्मताएँ अपनी हैं। सब सस्कार व्ययधर्म हैं (वय धम्मा सखारा), अनित्य हैं (अनिच्चा वत सखारा), दुःख रूप (सब्बे सखारा दुक्खा) हैं और हैं अनात्म (सब्बे सखारा अनत्ता) हैं। यह बुद्ध-दर्शन की एक आधारभूत मान्यता है, जिसपर विस्तृत विचार हम अनात्मवाद का विवेचन करते समय करेंगे।

२-३ सस्कारो के प्रत्यय से विज्ञान (सखार-पच्चया विज्जान) विज्ञान से यहाँ तात्पर्य उन चित्त-धाराओ से है जो पूर्वजन्म में किए हुए कुशल या अकुशल कर्मों के विपाक स्वरूप यहाँ प्रकट होती हैं और जिनके कारण ही मनुष्य को अपने विषय में अंख, कान, नाक, जीभ, शरीर आदि विषयक अनुभूति होती है। यदि अविद्या और तृष्णा के अशेष निरोध से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत सस्कार उत्पन्न न हो तो फिर माता के गर्भ में पुनः विज्ञान का बीज पड़ता ही नहीं, पुनर्जन्म होता ही नहीं^१।

३-४ विज्ञान के प्रत्यय से नाम और रूप (विज्जान पच्चया नाम रूप)। 'नाम' और 'रूप' ये दो शब्द न केवल बौद्ध दर्शन में ही किन्तु समस्त भारतीय दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। इन शब्दों का बौद्ध पारिभाषिक अर्थ औपनिषद अर्थ से भिन्न है^२। बौद्ध दर्शन में समस्त बाह्य और आध्यात्मिक जगद् व्यापार पाँच स्कन्धों में विभक्त किया गया है, यथा

(१) मिलाइये निदान संयुत्त, ५१; देखिए ज्ञानातिलोक : गाइड थ्रू दिअभिधम्म पिटक, पृष्ठ १४८

(२) औपनिषद अर्थ को हृदयगम करने के लिए देखिये छान्दोग्य० ३।२-३; ७।१४।१; मुण्डक० ३।२।८ आदि, मिलाइये विष्णुशेखर भट्टाचार्य : दि सेंट्रल कन्सेप्शन ऑव बुद्धिज्म, पृष्ठ ८७-८८। राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ३९९

स्वरूप अविद्या के कारण ही प्राणियों का नाना योनियों में ससरण, आवागमन हो रहा है और उसी के परिणाम-स्वरूप वे स्वयं भी अनेक पूर्व-जन्मों में ससार-चक्र में घूमते रहे हैं। “भिक्षुओ ! चार आर्य सत्यो के प्रतिवेध न होने से इस प्रकार दीर्घकाल से मेरा और तुम्हारा यह आवागमन, ससरण हो रहा है जब ये देख लिये जाते हैं तो भव-नेत्री नष्ट हो जाती है, दुःख की जड़ कट जाती है और फिर आवागमन नहीं रहता।” इस विचार-दृष्टि से देखने पर हम कुछ (केवल कुछ) कह सकते हैं कि ‘तस्य हेतुरविद्या’ कहनेवाले और क्लेशो की परम्परा में उसे ही प्रथम स्थान देनेवाले भगवान् पतञ्जलि निश्चय ही कुछ बुद्ध-मन्तव्य के समीप दीखते हैं, किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि उस दर्शन में सांख्य-दर्शन के समान ही, जिसका कि वह पूरक दर्शन है, प्रकृति और पुरुष के विवेक की अख्याति ही अविद्या-रूप से सज्जित हुई है और इस प्रकार की कोई वस्तु बुद्ध-दर्शन में नहीं है। बुद्ध-दर्शन की अविद्या केवल एक प्रत्यय है जो हमारे वर्तमान बाह्य और आन्तरिक जीवन-संस्कारों के लिये उत्तरदायी है। तो फिर यह अविद्या संस्कारों को जन्म देती है। ये संस्कार क्या हैं ? वही जो कि कुशल और अकुशल कायिक, वाचिक और मानसिक चेतनाएँ, जो पुनर्जन्म का कारण बनती हैं। इन्हे हम मानसिक वासना भी कह सकते हैं। या अधिक विस्तृत अर्थ में जीवन के भौतिक और मानसिक तत्त्वों का नाम ही संस्कार है। ये संस्कार (संसार) तीन प्रकार के होते हैं, यथा ‘पुञ्जाभिसंसार’ (पुण्याभिसंस्कार) ‘अपुञ्जाभिसंसार’ (अपुण्याभिसंस्कार) और ‘आनेञ्जाभिसंसार’। इनमें से ‘पुञ्जाभिसंसार’ और ‘आनेञ्जाभिसंसार’ तो सांसारिक दृष्टि से कुशल अथवा ‘लोकिय कुशल’ होते हैं और ‘अपुञ्जाभिसंसार’ होते हैं अकुशल। इन्हीं सब संस्कारों की, जो पुनर्जन्म के कारण होते हैं कभी तो होती है अविद्या ‘आरम्भण’ अर्थात् आलम्बन या विषय, कभी होती है ‘उपनिस्सय’ अर्थात् निश्चय रूप से आधार या कारण, कभी यह बनती है उनकी ‘अनन्तर’ अर्थात् अत्यन्त समीपवर्ती, कभी ‘समन्तर’, कभी रहती है सम्बन्धित यह उनसे ‘हेतु’ के रूप में, कभी ‘सहजात’ के रूप में, कभी ‘अञ्जामञ्ज’ अर्थात् अन्योन्याश्रयता के रूप में और कभी ‘सम्पयुत’ अर्थात् संयोग आदि के रूप में। इस प्रकार अभिधर्म पिटक में, विशेषतः ‘पट्ठान’ में, अनेक प्रकार के

हेतुओं, निदानों अथवा प्रत्ययों से अविद्या और सत्कारों के सम्बन्ध पर विचार किया गया है। कर्म की 'लोकुत्तर कुशल' अथवा 'अव्याकृत' अवस्थाओं को यहाँ नहीं गिनाया गया क्योंकि ये पुनर्जन्म की कारण भूत नहीं हैं, अतः अविद्या-जनित भी इन्हें नहीं कह सकते। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि अविद्या सम्बन्धी विचार में बुद्ध के दृष्टिकोण की जितनी अन्य भारतीय दर्शनकारों से विभिन्नता है उतनी ही 'सत्कार' के विषय में भी है, क्योंकि अभिधर्म-पिटक की 'सत्कार' सम्बन्धी विश्लेषणात्मक सूक्ष्मताएँ अपनी हैं। सब सत्कार व्ययधर्मा हैं (वय धम्मा सत्कारा), अनित्य हैं (अनित्ता वत सत्कारा), दुःख रूप (सव्वे सत्कारा दुक्खा) हैं और हैं अनात्म (सव्वे सत्कारा अनत्ता) हैं। यह बुद्ध-दर्शन की एक आधारभूत मान्यता है, जिसपर विस्तृत विचार हम अनात्मवाद का विवेचन करते समय करेंगे।

२-३ सत्कारों के प्रत्यय से विज्ञान (सत्कार-पच्चया विज्जान) विज्ञान से यहाँ तात्पर्य उन चित्त-धाराओं से है जो पूर्वजन्म में किए हुए कुशल या अकुशल कर्मों के विपाक स्वरूप यहाँ प्रकट होती हैं और जिनके कारण ही मनुष्य को अपने विषय में आँख, कान, नाक, जीभ, शरीर आदि विषयक अनुभूति होती है। यदि अविद्या और तृष्णा के अशेष निरोध से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत सत्कार उत्पन्न न हो तो फिर माता के गर्भ में पुनः विज्ञान का बीज पड़ता ही नहीं, पुनर्जन्म होता ही नहीं^१।

३-४ विज्ञान के प्रत्यय से नाम और रूप (विज्जान पच्चया नाम रूप)। 'नाम' और 'रूप' ये दो शब्द न केवल बौद्ध दर्शन में ही किन्तु समस्त भारतीय दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। इन शब्दों का बौद्ध पारिभाषिक अर्थ औपनिषद अर्थ से भिन्न है^२। बौद्ध दर्शन में समस्त बाह्य और आध्यात्मिक जगद् व्यापार पञ्च स्कन्धों में विभक्त किया गया है, यथा

(१) मिलाइये निदान संयुक्त, ५१; देखिए ज्ञानात्तिलोक : गाइड थू दिअभिधम्म पिटक, पृष्ठ १४८

(२) औपनिषद अर्थ को हृदयंगम करने के लिए देखिये छान्दोग्य० ३।२-३; ७।१४।१; मुण्डक० ३।२।८ आदि, मिलाइये विष्णुशेखर भट्टाचार्य : दि सेंट्रल कन्सेप्शन ऑव बुद्धिज्म, पृष्ठ ८७-८८। राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ३९९

स्वरूप अविद्या के कारण ही प्राणियों का नाना योनियों में ससरण, आवागमन हो रहा है और उसी के परिणाम-स्वरूप वे स्वयं भी अनेक पूर्व-जन्मों में ससार-चक्र में घूमते रहे हैं। “भिक्षुओ ! चार आर्य सत्यो के प्रतिवेध न होने से इस प्रकार दीर्घकाल से मेरा और तुम्हारा यह आवागमन, ससरण हो रहा है जब ये देख लिये जाते हैं तो भव-नेत्री नष्ट हो जाती है, दुःख की जड़ कट जाती है और फिर आवागमन नहीं रहता।” इस विचार-दृष्टि से देखने पर हम कुछ (केवल कुछ) कह सकते हैं कि ‘तस्य हेतुरविद्या’ कहनेवाले और क्लेशो की परम्परा में उसे ही प्रथम स्थान देनेवाले भगवान् पतञ्जलि निश्चय ही कुछ बुद्ध-मन्तव्य के समीप दीखते हैं, किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि उस दर्शन में सांख्य-दर्शन के समान ही, जिसका कि वह पूरक दर्शन है, प्रकृति और पुरुष के विवेक की अख्याति ही अविद्यारूप से सज्जित हुई है और इस प्रकार की कोई वस्तु बुद्ध-दर्शन में नहीं है। बुद्ध-दर्शन की अविद्या केवल एक प्रत्यय है जो हमारे वर्तमान बाह्य और आन्तरिक जीवन-संस्कारों के लिये उत्तरदायी है। तो फिर यह अविद्या संस्कारों को जन्म देती है। ये संस्कार क्या हैं ? वही जो कि कुशल और अकुशल कायिक, वाचिक और मानसिक चेतनाएँ, जो पुनर्जन्म का कारण बनती हैं। इन्हे हम मानसिक वासना भी कह सकते हैं। या अधिक विस्तृत अर्थ में जीवन के भौतिक और मानसिक तत्त्वों का नाम ही संस्कार है। ये संस्कार (संस्कार) तीन प्रकार के होते हैं, यथा ‘पुञ्जाभिसंस्कार’ (पुण्याभिसंस्कार) ‘अपुञ्जाभिसंस्कार’ (अपुण्याभिसंस्कार) और ‘आनेञ्जाभिसंस्कार’। इनमें से ‘पुञ्जाभिसंस्कार’ और ‘आनेञ्जाभिसंस्कार’ तो सांसारिक दृष्टि से कुशल अथवा ‘लोकिय कुशल’ होते हैं और ‘अपुञ्जाभिसंस्कार’ होते हैं अकुशल। इन्हीं सब संस्कारों की, जो पुनर्जन्म के कारण होते हैं कभी तो होती है अविद्या ‘आरम्भण’ अर्थात् आलम्बन या विषय, कभी होती है ‘उपनिस्सय’ अर्थात् निश्चय रूप से आधार या कारण, कभी यह बनती है उनकी ‘अनन्तर’ अर्थात् अत्यन्त समीपवर्ती, कभी ‘समन्तर’, कभी रहती है सम्बन्धित यह उनसे ‘हेतु’ के रूप में, कभी ‘सहजात’ के रूप में, कभी ‘अञ्जामञ्ज’ अर्थात् अन्योन्याश्रयता के रूप में और कभी ‘सम्पयुत’ अर्थात् सयोग आदि के रूप में। इस प्रकार अभिघर्म पिटक में, विशेषतः ‘पट्टान’ में, अनेक प्रकार के

हेतुओं, निदानों अथवा प्रत्ययों से अविद्या और सस्कारों के सम्बन्ध पर विचार किया गया है। कर्म की 'लोकुत्तर कुशल' अथवा 'अव्याकृत' अवस्थाओं को यहाँ नहीं गिनाया गया क्योंकि ये पुनर्जन्म की कारण भूत नहीं हैं, अतः अविद्या-जनित भी इन्हें नहीं कह सकते। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि अविद्या-सम्बन्धी विचार में बुद्ध के दृष्टिकोण की जितनी अन्य भारतीय दर्शनकारों से विभिन्नता है उतनी ही 'सस्कार' के विषय में भी है, क्योंकि अभिधर्म-पिटक की 'सस्कार' सम्बन्धी विश्लेषणात्मक सूक्ष्मताएँ अपनी हैं। सब सस्कार व्ययधर्मा हैं (वय धम्मा सखारा), अनित्य हैं (अनिच्चा वत सखारा), दुःख रूप (सव्वे सखारा दुक्खा) हैं और हैं अनात्म (सव्वे सखारा अनत्ता) हैं। यह बुद्ध-दर्शन की एक आधारभूत मान्यता है, जिसपर विस्तृत विचार हम अनात्मवाद का विवेचन करते समय करेंगे।

२-३ सस्कारों के प्रत्यय से विज्ञान (सखार-पच्चया विज्जान) विज्ञान से यहाँ तात्पर्य उन चित्त-धाराओं से है जो पूर्वजन्म में किए हुए कुशल या अकुशल कर्मों के विपाक स्वरूप यहाँ प्रकट होती हैं और जिनके कारण ही मनुष्य को अपने विषय में आँख, कान, नाक, जीभ, शरीर आदि विषयक अनुभूति होती है। यदि अविद्या और तृष्णा के अशेष निरोध से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत सस्कार उत्पन्न न हो तो फिर माता के गर्भ में पुनः विज्ञान का बीज पड़ता ही नहीं, पुनर्जन्म होता ही नहीं^१।

३-४ विज्ञान के प्रत्यय से नाम और रूप (विज्जान पच्चया नाम रूप)। 'नाम' और 'रूप' ये दो शब्द न केवल बौद्ध दर्शन में ही किन्तु समस्त भारतीय दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। इन शब्दों का बौद्ध पारिभाषिक अर्थ औपनिषद अर्थ से भिन्न है^२। बौद्ध दर्शन में समस्त वाह्य और आध्यात्मिक जगद् व्यापार पाँच स्कन्धों में विभक्त किया गया है, यथा

(१) मिलाइये निदान सयुत्त, ५१; देखिए ज्ञानातिलोक : गाइड थू दिअभिधम्म पिटक, पृष्ठ १४८

(२) औपनिषद अर्थ को हृदयगम करने के लिए देखिये छान्दोग्य० ३।२-३; ७।१४।१; मुण्डक० ३।२।८ आदि, मिलाइये विधुशेखर भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ८७-८८। राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ३९९

रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान^१ । इनका भी फिर द्विविध विभाग किया गया है यथा 'नाम' और 'रूप' । 'रूप' में तो आता है पूर्वोक्त प्रथम स्कन्ध और 'नाम' में निहित है बाद के चार स्कन्ध यथा, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान^२ । बौद्ध दर्शन में सामान्यतः 'नाम' और 'रूप' का यही स्वरूप मान्य है । मिलिन्दप्रश्नकार भी इसीलिए कहते हैं 'जितनी स्थूल चीजें हैं सभी रूप हैं और जितने सूक्ष्म मानसिक धर्म हैं सभी नाम हैं' । 'य तत्थ महाराज । ओकारिक एत रूप ये तत्थ सुखुमा चित्तचेतसिका धम्मा एत नामति ।'^३ । अतः निश्चित ही ये दोनों आपस में अन्योन्याश्रय भाव से सम्बद्ध हैं (अञ्जमञ्जूपनिस्सिता महाराज इमे धम्मा एकतो न उप्पज्जन्तीति—मिलिन्द प्रश्न, लक्खणपञ्चो, दुतियो वग्गो) । 'भिक्षुओ ! जितना भी रूप है—चाहे भूतकाल का हो, चाहे वर्तमान का, चाहे भविष्यत् का, चाहे अपने अन्दर का, अथवा बाहर का, चाहे स्थूल अथवा सूक्ष्म, चाहे दूरा अथवा भला, चाहे दूर अथवा समीप, वह सब रूप 'रूप-उपादान-स्कन्ध' के अन्तर्गत है^४ । 'भिक्षुओ ! रूप-उपादान-स्कन्ध किसे कहते हैं ? चारो महाभूतो को, तथा चारो महाभूतो के कारण जो रूप उत्पन्न होता है, उसे रूप-उपादान-स्कन्ध कहते हैं^५ ।' चार महाभूत अर्थात् पृथ्वी-धातु, जल-धातु, अग्नि-धातु तथा वायु धातु । इसी प्रकार वेदना-उपादान-स्कन्ध, सज्ञा-उपादान-स्कन्ध, सस्कार-उपादान-स्कन्ध और विज्ञान-उपादान-स्कन्ध के अन्तर्गत जो कुछ है वह सब 'नाम' से अभिधेय है । इन्हीं 'नाम' और 'रूप' के प्रति विभिन्न प्रत्ययों से अर्थात् 'सहजात', 'निस्सय' और 'सम्पयुत्त' आदि के रूप में 'विज्ञान' एक निदान होता है^६ । 'यदि आनन्द ! विज्ञान (चित्त-धारा) माता

-
- (१) पञ्चस्कन्ध के विशेष विवेचन के लिए देखिए आगे 'अनात्मवाद' का विवेचन ।
- (२) मिलाइये सम्मादिट्ठि सुत्तन्त (मज्झिम ० १।१।९)
- (३) मिलिन्द पञ्चो (लक्खण पञ्चो) ; मिलाइये सयुत्त-निकाय (निदान सयुत्त)
- (४) महासत्तिपट्टान सुत्त (वीघ ० २।९)
- (५) महासत्ति पट्टान सुत्त (वीघ ० २।९)
- (६) 'पट्टान' में निर्दिष्ट चौबीस प्रत्ययों में से किन-किन को लेकर विज्ञान के

के कोख में नहीं आता तो क्या नाम-रूप सञ्चित होता ? 'नहीं भन्ते ।' 'आनन्द ! यदि केवल विज्ञान ही माता की कोख में प्रवेश कर निकल जाए, तो क्या नाम-रूप इसके लिए बनेगा ?' 'नहीं भन्ते ।' 'कुमार या कुमारी के अति शिशु रहते ही यदि विज्ञान छिन्न हो जाए, तो क्या आनन्द ! नाम-रूप वृद्धि, विरुद्धि को प्राप्त होगा ? 'नहीं भन्ते !' 'इमीलिए आनन्द विज्ञान का ही यह हेतु है जो कि यह नाम-रूप, 'आनन्द ! यह जो विज्ञान सहित नाम-रूप है इतने ही से जन्म लेना, बूढ़ा होना, मरना, च्युत होना, उत्पन्न होना हो रहा है । इतने से ही अधिवचन-व्यवहार, इतने ही से निरुक्ति-व्यवहार, इतने ही से प्रज्ञा विषय है, इतने ही से 'इस प्रकार' का जतलाने के लिए मार्ग वर्तमान है'^१ । नाम और रूप सब प्रकार से विज्ञान पर ही आश्रित हैं और इसीलिए ये जाति, जरा-मरण और दुःख-समृदय दिखाई पड़ते हैं । यदि अविद्या और तृष्णा के निरोध के द्वारा सस्कार उत्पन्न नहीं हुए होते तो विज्ञान (जीव या चित्तधारा) भी माता की कोख में किस प्रकार पहुँचता ? और फिर क्या नाम और रूप ही उस हालत में उत्पन्न होते ? शास्ता का साक्ष्य है कि कभी नहीं ।

- ४-५ नाम-रूप के प्रत्यय से षडायतन (नाम-रूप पञ्चया सडायतन) । षडायतन से तात्पर्य है पाँच ज्ञानेन्द्रिया, यथा आँख, कान, नाक, जीभ और त्वचा, तथा 'मन आयतन' अर्थात् चेतना के विभिन्न स्वरूप अपने सग्रहात्मक रूप में^२ । 'जीवन-धारा के प्रवाह में चेतना का उदय 'नाम' और 'रूप' के प्रथम उदय, स्थिति और आश्रय से ही होता है । पाँचों प्रकार की ऐन्द्रिय अनुभूति का आगमन कभी नहीं होता, यदि पाँचों प्रकार की 'इन्द्रिया' ही आश्रय के रूप में पूर्व उपस्थित नहीं होती । साराश यह कि यदि वेदना, सज्ञा और सस्कार ('नाम') नहीं होते, यदि चार महाभूत और इनसे निर्मित विकार ('रूप') नहीं होते, तो इन्द्रियो की अनुभूतियाँ भी कहाँ से आती, क्योंकि ये तो उन्हीं से अनेक

प्रत्यय से नाम-रूप उत्पन्न होते हैं, इसके विशेष विस्तार के लिए देखिए, ज्ञानातिलोक : गाइड थू दि अनिषम्म पिटक, पृष्ठ १४९

(१) महानिदान सुत्त (दीघ० २।२)

(२) दृष्टव्य विभाग ३

प्रकारसे, विशेषत आश्रय (निस्सय), प्राग् भाव, पुरेजात और उपस्थिति (अत्थि) के रूप में^१, प्रतीत्य समुत्पन्न है। यही इसका तात्पर्य है।

५-६ षडायतन के प्रत्यय से स्पर्श (सडायतन पच्चया फस्सो)। इन्द्रिय और विषय का सयोग ही स्पर्श है और वह छ, प्रकार का है, आँख का स्पर्श, कान का स्पर्श, नाक का स्पर्श, जीभ का स्पर्श, शरीर का स्पर्श और मन का स्पर्श। ये सभी 'कुशल' या 'अकुशल' कर्म के विपाक है। आश्रय (निस्सय), पूर्वभाव (पुरेजात) इन्द्रिय, विप्रयुक्त (विप्प-युत्त) उपस्थिति (अत्थि) और अविगत के प्रत्ययो से स्पर्श का उदय षडायतन पर आश्रित है^२।

६-७ स्पर्श के प्रत्यय से वेदना (फस्स-पच्चया वेदना)। इन्द्रिय और विषय के सयोग से उत्पन्न मन पर प्रथम प्रभाव का नाम वेदना है। नाक और उसके विषय के स्पर्श से तदनुकूल वेदना, कान और उसके विषय से तदनुकूल वेदना, इसी प्रकार नाक, जीभ, शरीर और मन की वेदनाएँ भी। चेतना से प्रत्येक प्रकार की वेदना अनिवार्य रूप से सम्बद्ध रहती है। यदि स्पर्श हुआ है तो वेदना रोकी नहीं जा सकती, फिर चाहे वह दुःख रूप हो, चाहे सुख रूप, चाहे दुःख-सुख रूप, चाहे न-दुःख-न-सुख रूप।

७-८ वेदना के प्रत्यय से तृष्णा (वेदना-पच्चया तण्हा)। छ प्रकार के विषयों के प्रति छ प्रकार की ही तृष्णा होती है, यथा शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध और मन के विषयों के प्रति तृष्णा। यदि इनमें से किन्हीं पदार्थों के प्रति काम वासना को लेकर तृष्णा उदित होती है तो वह 'काम तण्हा' कहलाती है, यदि व्यक्तिगत जीवन की शाश्वत लालसा को लेकर प्रवृत्त होती है तो 'भव तण्हा' और यदि व्यक्तिगत जीवन के विनाश सम्बन्धी विश्वास को लेकर ही यह प्रवृत्त होती है तो यही 'विभव तण्हा' कहलाती है। तथागत का मन्तव्य इस त्रिविध तृष्णा रूप सर्पिणी के विनाश के द्वारा ही दुःख निवृत्ति को सम्पादन करना है। जो इस तृष्णा को ही दबाकर रखता है उससे दुःख उसी प्रकार

(१) द्रष्टव्य, गाइड थू वि अभिघम्म पिट्ठक, पृष्ठ १५०-१५१

(२) द्रष्टव्य, ज्ञानातिलोक : गाइड थू वि अभिघम्म पिट्ठक, पृष्ठ १५२, विभाग २

गिर पड़ता है जैसे कमल-दल से जल । यह त्रिविध तृष्णा ही सब दुःख की जननी है और यदि यह पूर्ण रूप से निरुद्ध न की जाय तो ससार रूप वृक्ष नित्य उगता ही रहता है ।

८-९ तृष्णा के प्रत्यय से उपादान (तण्हा-मच्चया उपादान) । उपादान चार प्रकार के है, (१) कामूपादान अर्थात् कामवासना से चिपटे रहना (२) दिट्ठूपादान अर्थात् मिथ्या सिद्धान्तों से चिपटे रहना, (३) सील-व्वत्तूपादान अर्थात् केवल व्यर्थं कर्मकाण्ड में लगे रहना, (४) अत्तवाद्-उपादान अर्थात् आत्मवाद में आसक्ति रखना । काम के प्रति तृष्णा (कामतण्हा) काम के प्रति उपादान (कामूपादान) का 'आश्रय' रूप से प्रत्यय बनती है और इस प्रकार अनर्थ की शृंखला बढ़ती है^१ ।

९-१० उपादान के प्रत्यय से भव (उपादान-मच्चया भवो) । 'भव' अर्थात् पुनर्जन्म को करनेवाला कर्म । 'भव' दो प्रकार है अर्थात् 'कम्म भव' और 'उप्पत्ति भव' । सभी कर्म जो पुनर्जन्म का करनेवाला है 'कम्म भव' है, अतः 'कम्म भव' पुनर्जन्मकारी चेतना की ही सग्र-हात्मक सज्ञा है । जिस-जिस उपादान को लेकर व्यवित जिस जिस लोक में जन्म पाता है यही 'उप्पत्ति भव' से तात्पर्य है । जहां-जहां भी जिस-जिस पदार्थ से चिपटना है, वहां तक बन्धन का अन्त नहीं है ।

१०-११ भव के प्रत्यय से जाति (भव-मच्चया जाति) जाति से तात्पर्य है वच्चे के मां की कोख में आने पर रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान रूप पञ्चस्कन्ध का प्रस्फुरण । जब 'भव' है तभी तो 'जाति' है, अन्यथा माता के पेट में शयन क्यों होता ?

११-१२ जाति के प्रत्यय से जरा-मरण (जाति-मच्चया जरामरण) । जहां जाति अथवा पुनर्जन्म नहीं है, वहां जरा, मरण, शोक, परिदेव और उपायास भी नहीं है ? किन्तु जहां पुनर्जन्म है वहां तो ये अनिवार्य ही हैं ! अतः इस पुनर्जन्म के निरोध से ही दुःख का

(१) पांच उपादान स्कन्ध हैं, रूप-उपादान स्कन्ध, वेदना-उपादान स्कन्ध, संज्ञा-उपादान स्कन्ध, संस्कार-उपादान स्कन्ध तथा विज्ञान-उपादान स्कन्ध ।

निरोध सम्भव है। इसी अर्थ को विस्तारित करते हुए भगवान् कहते हैं “यदि आनन्द ! जन्म न होता तो सर्वथा बिल्कुल ही सब किसी की भी जाति न होती, जैसे देवो का देवत्व, गन्धर्वों का गन्धर्वत्व, यक्षो का यक्षत्व, भूतो का भूतत्व, मनुष्यो का मनुष्यत्व, चतुष्पदो (चोपायो) का चतुष्पदत्व, पक्षियो का पक्षित्व, सरीसृपो (रेंगने वाले) का सरीसृपत्व, उन-उन प्राणियो का वह वह होना । यदि जन्म न होता, सर्वथा जन्म का अभाव होता, जन्म का निरोध होता, तो क्या आनन्द ! जरा-मरण दिखलाई पड़ेगा ?

“नही भन्ते !”

“इसलिए आनन्द ! जरामरण का यही हेतु, निदान, समुदय, प्रत्यय है जोकि यह जन्म ?”

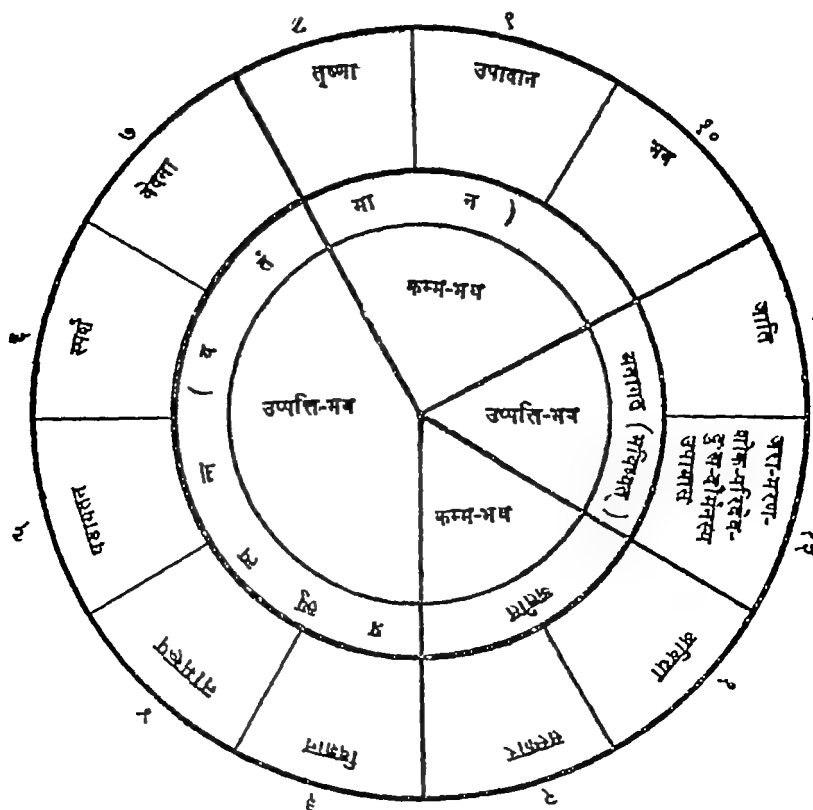
यदि जरा, मरण, शोक और परिदेव को हटाना है तो पुनर्जन्म को हटाना ही होगा, क्योंकि ये उसी पर आश्रित हैं। पुन यदि पुनर्जन्म नष्ट हो जायगा तो उसका आधार ‘भव’ भी तो अपने आप नष्ट हो जायगा, इसी प्रकार भव को गिराने के लिए उपादान को, उपादान के निरोध के लिए तृष्णा के निरोध को, तृष्णा के निरोध के लिए वेदना के निरोध को, वेदना को निरुद्ध करने के लिए स्पर्श के निरोध को, स्पर्श को निरुद्ध करने के लिए षडायतन के निरोध को, षडायतन को निरुद्ध करने के लिए नाम रूप के निरोध को, नाम रूप को निरुद्ध करने के लिए विज्ञान के निरोध को, विज्ञान को निरुद्ध करने के लिए सस्कारो के निरोध को और अन्त में सस्कारो को निरुद्ध करने के लिए अविद्या के निरोध को सम्पादित करना ही होगा, जो चतुरार्य-सत्यो की भावना और आचरण के बिना अशक्य है। जहाँ तक विश्व की व्याख्या से सम्बन्ध है यह नियम उसके गतिशील स्वरूप का परिचय देता है। जीवन अन्योन्याश्रित सम्बन्धो का केन्द्र है, कारण-कार्य की सहेतुक व्यवस्था पर ठहरा हुआ है जिसे समझ कर मनुष्य अपनी स्वतन्त्र सकल्प-शक्ति का उपयोग कर सकता है और अपने मोक्ष को खोज सकता है। नियति जैसी कोई चीज उसकी बाधक बननेवाली नहीं है। काल की दृष्टि से हम प्रतीत्यसमुत्पाद की वारह कड़ियों को तीन भागो में बांट सकते हैं, अतीत, वर्तमान और भविष्यत्। अतीत, वर्तमान और भविष्यत् का सम्बन्ध हम तीन

जन्मों से भी मान सकते हैं अथवा एक ही जन्म या क्षण की तीन क्रमिक अवस्थाओं से भी। वस्तुतः बुद्ध-दर्शन की मान्यता के अनुसार चित्त (विज्ञान) की सतत प्रवाहशील धारा के ये तीन लगातार आनेवाले क्षण ही हैं। प्रत्येक क्षण हमारे जन्म और मरण लगातार होते रहते हैं, अतः परमार्थ रूप में इस जन्म और दूसरे जन्मों में कोई अन्तर नहीं है। जहाँ तक हमारे अतीत, वर्तमान और भविष्य के जन्मों से सम्बन्ध है, हमें प्रतीत्य समुत्पाद के सम्बन्ध को समझ लेना चाहिये। अविद्या और सस्कार दोनों मिलकर हमारे पूर्व जन्म की वे रचनात्मक कर्म-शक्तियाँ (कम्म-भव) हैं, जो सकलित होकर हमारे वर्तमान जन्म (उप्पत्ति-भव) को निश्चित करती हैं। हमारे वर्तमान जीवन के विज्ञान, नाम-रूप, पञ्चायतन, स्पर्श और वेदना सब उसी के विपाक-स्वरूप हैं। उसके बाद हमारे वर्तमान जीवन की कड़ियाँ जो तृष्णा, भव और उपादान के रूप में उत्पन्न होती हैं, स्वयं कर्म-भव बन जाती हैं (अतीत जीवन के अविद्या और सस्कार के समान) जिनका विपाक भविष्य के पुनर्जन्म रूप में होता है और वहाँ फिर जरा, मरण और दुःख की सन्तति उत्पन्न हो जाती है, जो वर्तमान जीवन के कर्म-विपाक के समान ही है। इस प्रकार यह भव-चक्र चलता है। प्रतीत्य समुत्पाद के १२ निदानों के इन तीन काल-विभागों में वर्गीकरण को हम इस तालिका के द्वारा दिखा सकते हैं^१ :

	अतीत	वर्तमान	भविष्यत्
कम्म भव	(१) अविद्या (२) सस्कार	(८) तृष्णा (९) उपादान (१०) भव	
उप्पत्ति भव		(३) विज्ञान (४) नाम-रूप (५) पञ्चायतन (६) स्पर्श (७) वेदना	(११) जन्म (१२) जरा-मरण-दुःख

(१) देखिये अनागरिक गोविन्द : दि साइकोलोजीकल एटोड्यूड ऑव अल्लो वुड्विस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ ८२; मिलाइये ज्ञानातिलोक : गाइड यू दि अनिधम्म पिटक, पृष्ठ १५८; राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ४११

इसे हम चक्र के द्वारा इस प्रकार भी व्यक्त कर सकते हैं.—



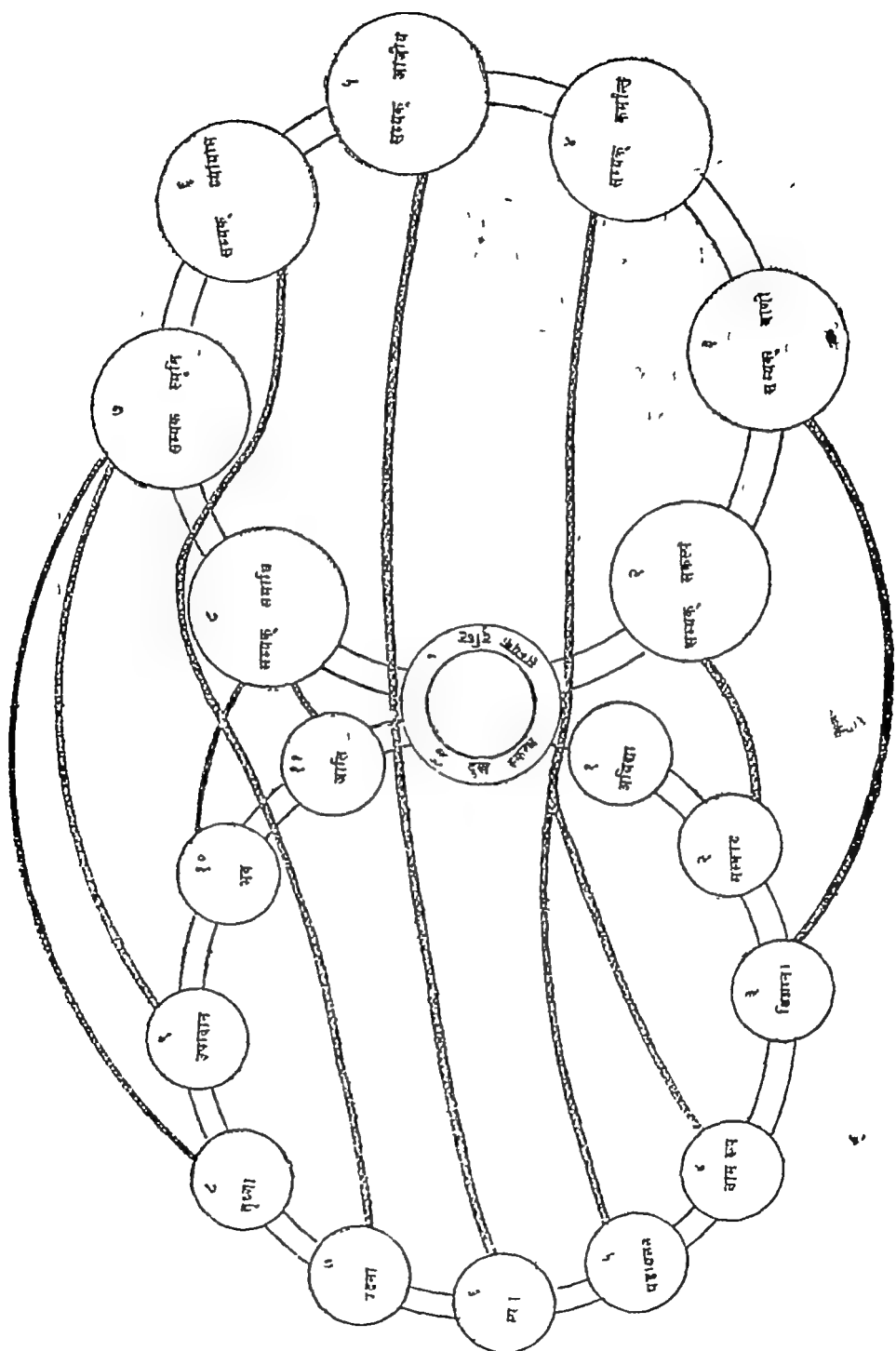
हम पहले कह चुके हैं कि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल दार्शनिक सिद्धान्त मात्र नहीं है जिसमें आन्तरिक और बाह्य जीवन के समस्त व्यापारों के समुदय और निरोध का क्रम हेतुओं और निदानों के अन्योन्याश्रित भाव के आधार पर दिखाया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद जीवन के विकास का क्रम है, दुःख-निरोध गामी आर्य अष्टांगिक मार्ग की वह तात्त्विक व्याख्या है। प्रतीत्य समुत्पाद हमें यह बतलाता है कि किस प्रकार प्राणी अविद्या के कारण नाना अनुभवों और चेतना की अवस्थाओं में भ्रमण करता है। सत्कार, विज्ञान, नाम-रूप आदि क्रम से वह अन्त में जन्म-जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-दोर्मनस्य-उपायास की ऐसी अवस्था में आ जाता है जहाँ दुःख इतना स्थूल और शक्तिशाली हो जाता है कि उसे उसके समुदय (कारण) के

बारे में सोचना पड़ता है। वह दुःख-निरोध का सकल्प करता है। अपनी दृष्टि उसे बदलनी पड़ती है। जिन हेतुओं और प्रत्ययों से दुःख क्रमशः आया था उन्हें दबाना पड़ता है। उनके प्रतिपक्षी साधनों का उपयोग करना पड़ता है। अविद्या-संस्कार-नामरूप-षडायतन-स्पर्श-वेदना-तृष्णा-उपादान-भव क्रम से वह जन्म में आकर जरा-मरण शोक-दुःख आदि का भागी बना था। अब इस दुःख को दूर करने के लिये उसे दुःख के स्वभाव पर विचार करना होगा। यही दुःख-निरोध की पहली सीढ़ी है, और यही पहली सीढ़ी है आर्य अष्टांगिक मार्ग की भी—सम्यक् दृष्टि—जो दुःख, उसके कारण, और निरोध और निरोधगामी मार्ग को समझनेवाली है। अतः सम्यक् दृष्टि अविद्या की प्रतिपक्षी है। अब कारणवाद का चक्र दुःख-निरोध की ओर मुड़ चला है। आगे का प्रत्येक अंग प्रतीत्य समुत्पाद के किसी-न-किसी प्रत्यय का प्रतिपक्षी है। इस प्रकार क्रमशः सम्यक् संकल्प संस्कार का प्रतिपक्षी है, सम्यक् वाणी विज्ञान का नियमन करती है, सम्यक् कर्मान्त षडायतन का, सम्यक् आजीव स्पर्श का, सम्यक् व्यायाम वेदना का, सम्यक् स्मृति तृष्णा और उपादान का और अन्त में सम्यक् समाधि भव का नियमन करती है, जन्म का विनिश्चय करती है और अन्त में उसका विनाश कर देती है। इस प्रकार सम्पूर्ण दुःख-पुज का विनाश हो जाता है, जो जन्म (जाति) के साथ अनिवार्य रूप से सम्बन्धित है। यही प्रतीत्यसमुत्पाद और आर्य अष्टांगिक मार्ग का सम्बन्ध है, जिसे अनागारिक गोविन्द द्वारा प्रस्तुत आगे के पृष्ठ पर दी गई तालिका के द्वारा अच्छी प्रकार समझा जा सकता है^१।

यह है दुःख के उद्गम और निरोध का क्रम। भव-चक्र, धर्म-चक्र या ब्रह्म चक्र, जिसे स्वच्छ दर्पण के समान विश्व की वाह्य और आन्तरिक व्यवस्था में समाया हुआ तथागत ने देखा था। इसे उन्होंने अपनी प्रज्ञा से वेधाँ था और फिर जगत् के लिये प्रकट किया था। क्या इसके सम्बन्ध में यह कहना अक्षर-शः ठीक न होगा, “इस प्रकार प्रवर्तित चक्र का जो अनुसरण नहीं करता वह इन्द्रियासक्त पुरुष व्यर्थ ही जीता है^२।” इसीलिये तथागत ने कहा था—इस मार्ग पर लगकर तुम दुःख का अन्त करोगे।

(१) वि ताइकोलोजीकल एटीट्यूड ऑव अर्ली बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ १०२

(२) एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः। अघापुरिन्द्रियारानो मोघं पायं स जीवति।—गीता



(आर्य अष्टांगिक मार्ग के अंगों तथा प्रतीत्य समुत्पाद में सम्बन्ध । मोटी रेखाओं के द्वारा यह दिखाया गया है कि आर्य अष्टांगिक मार्ग का कौन-सा अंग प्रतीत्य समुत्पाद के किन-किन अंगों पर अपना प्रभाव स्थापित करता है और उनका नियमन करता है ।)

प्रतीत्य समुत्पाद के महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त ने विभिन्न उत्तरकालिक बौद्ध सम्प्रदायो में क्या स्वरूप ग्रहण किया, विभिन्न भारतीय दर्शनों में स्वीकृत कारणवादी सिद्धान्तों से उसकी क्या तुलना भारतीय दर्शन में कारणवाद है, इसके सम्बन्ध में हमें यहाँ कुछ नहीं कहना सम्बन्धी अन्य सिद्धान्तों के हैं। यह कार्य तो हम क्रमशः इस परिच्छेद साथ उसकी कुछ तुलना के उत्तरार्द्ध तथा पाँचवें परिच्छेद में करेंगे।

परन्तु यहाँ कुछ मोटी-मोटी बातों पर विचार किये बिना नहीं रहा जा सकता। प्रतीत्य समुत्पाद का उपदेश भगवान् तथागत ने जिस उद्देश्य से और जिस मन्तव्य की सिद्धि के लिए दिया था, उसका विवेचन ऊपर हो चुका है। त्रिपिटक में उपलब्ध इस सिद्धान्त के विवरण के विभिन्न प्रकारों को भी एक अत्यन्त संक्षिप्त दृष्टि से हमने देखा है। यह महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त न केवल उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों के द्वारा ही बल्कि अन्य भारतीय दर्शन-सम्प्रदायों के आचार्यों के द्वारा भी विवेचन और मीमांसा का विषय बनाया गया है। प्रथम बात तो इस विषय में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण यह है कि आचार्य बुद्धघोष (चौथी-पाँचवीं शताब्दी ईसवी) के समय से ही लेकर प्रायः जिस केन्द्रीय दृष्टिकोण से इस सिद्धान्त को देखा गया है वह मुख्यतः द्वितीय और तृतीय आर्यसत्त्व को प्रस्थापन करनेवाले नियम के रूप में नहीं है बल्कि शून्यता रूपी अनात्मवाद की सिद्धि के लिए है। इस प्रकार आचार्य बुद्धघोष का यह निष्कर्ष कि जब सभी धर्म प्रतीत्य समुत्पन्न हैं तो इन स्कन्धों को मिलाने या अलग करने वाला कोई कर्ता दिखाई नहीं पड़ता, यह भव-चक्र कारक-वेदक-रहित है^१, कर्म का कोई कारक नहीं है, विपाक नहीं है, केवल शुद्ध धर्म प्रवर्तित हो रहे हैं, यही सम्यक् दर्शन है^२ और इसी प्रकार जागे उनका यह कहते जाना कि कर्म फल से शून्य है, कर्म में फल विद्यमान नहीं रहता, कोई देव या ब्रह्मा इस ससार का कारक नहीं, हेतु और प्रत्ययो से प्रवण केवल शुद्ध धर्म प्रवर्तित हो रहे हैं^३, यद्यपि मूल बुद्ध-

(१) भवचक्रमविदितादिमिदं कारकवेदकरहितं । द्वादसविधं सुञ्जाता-सुञ्जा सततं सनिर्गं पवत्तति ॥ विसुद्धिमग्ग १७।२७३

(२) कम्मत्तं कारको नत्थि विपाकस्स च वेदको । सुद्धं धम्मा पवत्तन्ति एवेतं सम्मदस्सन् ॥ यह पुराने आचार्यों का कथन है, जिसे आचार्य बुद्धघोष ने विसुद्धिमग्ग १७।२० में उद्धृत किया है।

(३) फलेन सुञ्जा तं कम्म फलं कम्मे न विज्जति ।

दर्शन की भावना या मान्यता से बाहर नहीं जाता, किन्तु निश्चय ही यह प्रतीत्य समुत्पाद के प्रधानतम उद्देश्य को कुछ अप्रधान सा अवश्य बना देता है। साथ ही इस प्रकार का दृष्टिकोण प्रतीत्य समुत्पाद सम्बन्धी विचार को तार्किक दिशा में भी बढ़ने को बहुत कुछ अग्रसर करता है और उसे अवसर देता है। भगवान् नागार्जुन ने तो जब अपने 'शून्यवाद' के समग्र दर्शन की सिद्धि ही 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सहारे की, तो उन्होंने न केवल उसे शून्यवाद के साथ एकाकार ही कर दिया, बल्कि उसे सत्ता सम्बन्धी प्रश्नों के विवाद की कुजी भी बना दिया। किन्तु कहाँ तक यह सब वाद-विवाद बुद्ध-मन्तव्य की दिशा में ही गया, यह सब उस विषय के विचारको को सुलझाने की बात है। प्राथमिक रूप से यहाँ इतना कहा जा सकता है कि वह बुद्ध की मूल प्रतीत्य-समुत्पाद-सम्बन्धी भावना को कुछ निषेधात्मक दिशा में अधिक ले गया है^१। इस प्रकार के विवेचन और दार्शनिक मन्थन से जो एक बात स्पष्ट रूप से निकली वह यह थी कि प्रतीत्य समुत्पाद का स्वरूप प्रधानतः नैतिक आदर्शवाद की सिद्धि के अर्थ न होकर बाद में कारणवाद की समस्या को सुलझाने के लिए बन गया और इसी रूप में अनेक कमियाँ भी उत्तरकालीन आचार्यों के द्वारा इस सिद्धान्त में दिखाई गईं और वाद और प्रतिवाद की एक लम्बी पर-

न हेत्य देवो ब्रह्मा ससारस्सत्थि कारको ।

सुद्ध धम्मा पवत्तन्ति हेतुसम्भारपच्चयाति'

- यह भी पुराने आचार्यों का ही कथन है। विसुद्धिमग्ग १७।२० में उद्धृत ।
- (१) यह प्रसन्नता की बात है कि स्थविरवाद-परम्परा के आचार्यों ने भी यह अनुभव किया है कि आचार्य नागार्जुन 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सिद्धान्त को उसकी मूल भावना से अलग ले गये हैं। आचार्य बुद्धघोष ने विसुद्धि मग्ग १७।२५ में प्रतीत्य समुत्पाद के अर्थ-सम्बन्धी निर्धारण के लिये कुछ नियम निदिष्ट किये हैं जिनमें एक यह है कि 'ठीक अर्थ को ग्रहण करना चाहिये'। इस पर विसुद्धिमग्ग की एक प्राचीन टीका में कहा गया है "यथा च एके 'अनिरोधं अनुप्पाव'ति (माध्यमिक फारिकायाः प्रथम श्लोक.) आदिना पटिच्च समुप्पादस्स अत्यं मिच्छा गाहेन्ति एव गाहे अकत्वा वुत्तनयेनेव अविपरीतं अत्यं गाहेन्तेन ।" आचार्य धर्मानन्द कोसम्बी कृत विसुद्धिमग्ग टीका (विसुद्धिमग्ग की टीका), पृष्ठ १२६ में उद्धृत ।

हमारा भारतीय विचार मण्डल में इस विषय को लेकर चल पड़ी। वास्तव में तो प्रतीत्य समुत्पाद का मिलान हमें भारतीय दर्शन के अन्य कारणवाद सम्बन्धी सिद्धान्तों के साथ करना ही नहीं चाहिए, क्योंकि जैसा कि हम पहले भी देख चुके हैं, कारणवाद की समस्या को सुलझाने के लिए भगवान् सुगत ने इसका उपदेश नहीं दिया था। उन्होंने किसी मूल कारण की खोज स्वरूप प्रतीत्य समुत्पाद को प्राप्त नहीं किया था। फिर अविद्यमान वस्तु को विद्यमान दिखाने का प्रयत्न कर तो हम तथागत की निन्दा ही करेंगे? हाँ, यदि भारतीय दर्शन के प्राण दुःख-निवृत्ति के अन्यतम मार्ग के गवेषण में ही स्पन्दित होते हैं, तो जिस प्रकार उसके विभिन्न सम्प्रदायों में इस अनुत्तर मार्ग की तात्त्विक व्याख्या की गई है उसके साथ प्रतीत्य समुत्पाद के तुलनात्मक अध्ययन का हम अवश्य विनम्र प्रस्ताव कर सकते हैं। इस प्रकार न्याय-दर्शन में दुःख निवृत्ति का जो क्रम दिखाया गया है^१, वह प्रतीत्य समुत्पाद के साथ मिलाने योग्य है; उपनिषदों में भी इसके समान जो सिद्धान्त उपलब्ध हैं^२, उनका भी निष्पक्ष तुलनात्मक अध्ययन हम कर सकते हैं और साध्याचार्यों का 'प्रत्ययसंघ' प्रतीत्य समुत्पाद से कितनी समानता रखता है, इसके विषय में तो कुछ कहना ही नहीं! कर्न का यह कथन कि प्रतीत्य समुत्पाद की 'अविद्या' साध्यदर्शन के 'प्रधान' के, 'संस्कार', बुद्धि के, 'विज्ञान', 'अहंकार' के, 'नाम-रूप' 'तन्मात्राओं' के और 'षडायतन', 'इन्द्रियो' के समानान्तर रूप हैं^३, भारतीय दर्शन के विद्यार्थियों के लिए भूरि-भूरि विचारणीय है, यद्यपि इससे सहमत होना उतना आसान नहीं है। वैष्णव-दर्शन जो इस समस्या के तात्त्विक विवेचन में प्रवृत्त ही नहीं होता बल्कि केवल दुःख-निवृत्ति के एक अद्वितीय मार्ग को ही प्रस्तुत करता है, इस विषय में बौद्ध दर्शन के ठीक विपरीत है। तथागत समस्या को ठीक सामने से देखते हैं और उनके दर्शन में दुःख-निवृत्ति को किसी देव-विशेष की कृपा पर नहीं लटकाया गया बल्कि एक दुर्घर्ष प्राकृतिक नियम के आधार पर उन्होंने उसके

(१) देखिए पाचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन तथा न्याय-वैशेषिक'।

(२) देखिए बृहदारण्यक ३।२; श्वेताश्वतर ६।१

(३) देखिए उनका मंजुश्रुत और इंडियन बुद्धिज्म, पृष्ठ ४७-४८; मिलाइये एन० के० भागवतः दि बुद्धिस्ट फिलॉसफी ऑव दि थेरेवाद स्कूल, पृष्ठ २५-२९, ५०; और अधिक विचार के लिए देखिए पाचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन तथा साध्य-योग' पर विचार।

मार्ग को दिखाया है। वैष्णव दर्शन विना कारण-कार्य की समस्या में पड़े ही भक्ति के द्वारा समस्या को सुलझाने का प्रस्ताव करता है—नाम जपत भव-सिन्धु सुखाही। करदु विचार सन्त मन माँही। इस दृष्टि से देखने पर भगवान् का हेतु-आश्रित मार्ग बड़ा कड़ा दिखाई पड़ेगा। प्रत्ययो से संचालित धर्मी में जहाँ कर्म का कोई कारक नहीं और केवल शुद्ध धर्म प्रवर्तित हो रहे हैं, हृदय की खोज करना व्यर्थ होगा। इसलिए प्रतीत्य समुत्पाद गम्भीर विचारको और साधको के लिये है। बाह्य और आन्तरिक नियमों की अबाधता और अमोघता दिखाकर वह हमें कड़ा करना चाहता है। निर्बल मनुष्य सम्भवत इतने के लिये तैयार नहीं होगा। भक्त-साधक की प्रतीत्य समुत्पाद की ओर क्या दृष्टि होगी, इसे हम प्रह्लाद के इन शब्दों में प्रकट कर सकते हैं जो एक अन्य प्रसंग में प्रयुक्त हुए हैं, “बालक के लिये माता-पिता, रोगी के लिये औषध और समुद्र में डूबते हुए के लिये नौका सदा ही सहायक नहीं होते।” यही हालत निर्बल मानवता के लिये प्रतीत्य समुत्पाद की भी है। वह बलिष्ठों का साधन है, प्रज्ञावानों का दर्शन है। निर्बलों के लिये उसके अभाव की पूर्ति सर्वप्रथम बुद्ध-भक्ति के रूप में महायान ने की और उसी साधन को वैष्णव साधना में भी वाद को अपनाया गया। वैष्णव-दर्शन सत्य को प्रस्थापित न करता हो, ऐसी गम्भीर विचार की वाणी नहीं हो सकती। उसकी भी औषध महान् और अनुत्तर है। परन्तु समस्या का सीधे रूप से सामना उसने कभी नहीं किया। औषधियाँ सब की अमोघ होने पर भी रोग का सहेतुक निदान और भ्रंषज्य-विधान तो उन ‘उत्तम भिषक्’ तयागत ने ही सर्वोत्तम रूप से किया है और वही प्रतीत्य समुत्पाद के ममग्र रूप में निहित है। इसी रूप में उसे देखने पर उसके वास्तविक तात्त्विक मर्म को हम समझ सकते हैं और इसी तरह कदाचित् तयागत के मन्तव्य को भी।

किन्तु दार्शनिक क्षेत्र में, कोई भी वस्तु केवल एक ही दृष्टिकोण अथवा एक ही पहलू से नहीं देखी जाती, बल्कि प्रमा की सूक्ष्म डोरियों से ही चारों तरफ नापी जाती है ताकि उसकी सत्यता सर्वविध समीक्षा और प्रमाणित हो सके। इस दृष्टिकोण से प्रतीत्य समुत्पाद भी, उपसंहार फिर चाहे बुद्ध-मन्तव्य से व्यभिचरित होकर ही क्यों न हो, अनेक समालोचनाओं का विषय बन गया है। इनपर विशेष

रूप से विचार हम पाँचवें प्रकरण में शांकर दर्शन पर विवेचन करते समय करेंगे । भगवान् शंकराचार्य ने सर्वास्तिवादियों के 'परमाणुवाद' का खण्डन उपस्थित करते समय प्रतीत्य समुत्पाद के भी सवाल को उठाया है और बौद्ध क्षणिकवाद की प्रतिष्ठा में उसपर विचार कर दार्शनिक दृष्टि से उसे सर्वथा विशीर्ण कर दिया है, ऐसा हमें कहना चाहिये । वास्तव में एक स्थिर चैतन्य को माने बिना कारणवाद की दृष्टि से प्रतीत्य समुत्पाद की सगति नहीं लग सकती और उसके विषय में भगवान् तथागत का मौन है । आत्मा है या नहीं, इसका एकाश रूप से निरूपण तथागत ने नहीं किया है, बल्कि पंच स्कन्धों में उसका विश्लेषण कर केवल उनकी अनित्यता, दुःखमयता और अनात्मता तथागत ने दिखाई है । इसीलिये वे विभज्यवादी हैं, विश्लेषणवादी हैं । 'है' या 'नहीं' की कोटियों से विमुक्त होकर उन्होंने तथता का, ज्ञान का, साक्षात्कार किया है । किन्तु जो बात हमारे लिए आवश्यक है वह यह है कि चाहे प्रतीत्य समुत्पाद की सगति स्थिर आत्म तत्त्व के मानने पर ही लगती हो अथवा चाहे क्षणिकवाद की उसमें अभिव्याप्ति मानने पर वह शून्यवाद में पर्यवसित हो जाता हो, प्रतीत्य समुत्पाद के शास्ता का मन्तव्य इन सबसे अतीत था । उन्होंने प्रतीत्य समुत्पाद में कारणवाद देखने को नहीं कहा था, बल्कि 'धर्म' देखने को कहा था और यदि क्षणिकवाद के सिद्धान्त का हम आत्यन्तिक रूप से बुद्ध में आरोप न करें (और हमें ऐसा करना भी नहीं चाहिए, क्योंकि क्षणिकवाद या क्षणभगवाद तो दार्शनिक दृष्टि से एक वद की चीज़ है) तो इतना तो निश्चय ही शंकर को भी स्वीकार्य है कि इन प्रत्ययों के उत्पत्ति और निरोध का क्रम बन सकता है । तो जो बात स्पष्ट रूप से प्रत्यक्ष है अर्थात् जब यह हम जानते हैं कि बुद्ध ने दुःख के क्रम के विनाश के लिए ही इस सिद्धान्त को प्रख्यापित किया था तो फिर सर्वाश्लेषी क्षणिकवाद का उनपर आरोप कर (जिसे तथागत ने असंस्कृता धातु रूपी निर्वाण पर नहीं लगाया था, परन्तु जिस पर वाद के आचार्यों ने आरोप कर क्षणिकवाद को सर्वव्यापी सिद्धान्त बना दिया, जिससे शंकरादि अद्वैत वेदान्तियों को उसके प्रत्याख्यान करने का अवसर मिला) उनके मूल मन्तव्य को ही हम खटाई में क्यों डालें ? इसी तरह हम भगवान् तथागत के मन्तव्य को समझ सकते हैं, सन्दिग्ध सिद्धान्तों का उन पर आरोप करके तो हम उनके मूल मन्तव्य पर ही बाधात कर देते हैं । यदि दुःखादि का विनाश करना है तो तृष्णादि का त्याग करना ही होगा और इसी के लिए प्रतीत्य समुत्पाद का उपदेश है । तथागत वितथ तो बोलते ही

नहीं, व्यर्थ भी वे नहीं बोलते । उनका सदा के लिये साधको से कहना है—
 'यतो यतो सम्मसति खन्धान उदयब्बय । लभते पीतिपामोज्ज अमत त
 विजानत ।' जैसे जैसे स्कन्धों की उत्पत्ति और व्यय का विचार मनुष्य करता
 है, वैसे-वैसे उस ज्ञानी को प्रीति और प्रमुदिता रूपी अमृत की प्राप्ति होती है ।
 यदि प्रीति और प्रमुदिता रूपी अमृत की प्राप्ति हमें नहीं होती तो समझना
 चाहिये कि तथागत को समझने में कहीं गलती अवश्य रह गई है । उसे ठीक
 तरह समझ कर और सगति मिला कर जिस तरह प्रीति और प्रमुदिता मिले
 उसी समय समझना चाहिये कि बुद्ध मन्तव्य पर हम लग रहे हैं और यही
 शास्ता का शासन है ।

७—अनात्मवाद बुद्ध-मन्तव्य का तात्त्विक आधार

'अनात्मवाद' एक अत्यन्त क्रान्तिकारी दर्शन है । भारतीय दर्शन का एक
 साधारण विद्यार्थी, जो औपनिषद आत्मतत्त्व को ठीक रूप से ज्ञान की उच्चतम
 अवस्था मानता है, और जानता है कि 'आत्मा'
 अनात्मवाद क्रान्तिकारी के ही केवल श्रवण, मनन, निदिध्यासन और
 दर्शन ! साक्षात्कार के लिए औपनिषद ज्ञान का उपयोग
 है, जब प्रथम बार सुनता है कि तथागत के मत
 में तो 'आत्मा की स्थिति ही नहीं है', तो उसके विभ्रमों और भयों की सीमा
 नहीं रहती । यदि भावुक हृदय हुआ और ठीक पथ-प्रदर्शन न मिला, तो पागल
 भी हो सकता है । वह रोमाञ्चित होता है और भयभीत भी । उपनिषदों के
 ऋषियों के प्रज्ञानों से वह ठीक ही अभिभूत हुआ रहता है, किन्तु सम्यक्
 सम्बुद्ध को भी तो वह भ्रमित और विमुग्ध नहीं मान सकता । परिणामतः
 वह दुःखी और अश्रद्धालु होता है । 'कपिलो यदि सर्वज्ञ सुगतो नेति
 का प्रमा । उभयो यदि सर्वज्ञौ मतिभेद कथं तयो ।' ऐसी कुछ विवशता उसको
 बुद्ध और उपनिषदों के ऋषियों को लेकर होने लगती है । यदि औपनिषद
 ऋषि ठीक हैं तो बुद्ध को गलत होना ही चाहिए, और यदि बुद्ध ठीक हैं
 तो उपनिषदों के ऋषियों की क्या हालत है ? ऋषियों के 'ऋषित्व' अथवा
 बुद्ध के 'बुद्धत्व' का अर्थ ही क्या है ? इनमें से एक के भी सही होने पर
 दूसरा बिना गलत हुए नहीं रह सकता, और जहाँ एक भी गलत होता है
 वहाँ समग्र भारतीय दर्शन ही गिरता है । फिर भारतीय दर्शन में मनुष्य के
 आयासिन हृदय के लिए आश्वासन ही क्या रहा ? जहाँ तक अपने अनुभव

की भी बात है, सभी मनुष्य 'मैं हूँ' ऐसा ही तो अनुभव करते हैं। 'मैं नहीं हूँ' ऐसा अनुभव तो किसी को होता नहीं है^१। अतः परम सत्य के विषय में भी 'अस्तीत्येवोपलब्धव्य' कहने वाला ही ठीक मार्ग हो सकता है। ब्रह्म है, ऐसा जो समझेगा, वही तो उसे जान सकेगा। 'अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद ।' फिर यह 'अनात्मवाद' कैसा ? 'दुदृस्त अनत्त नाम ।'

'अनात्मवाद' शब्द सुनकर भी भय लगता है। अन्-आत्म-वाद—नहीं आत्मा, ऐसा सिद्धान्त ! पालि शब्द है अनत्ता—अन्-अत्ता—नहीं आत्मा।

कही आश्वासन नहीं मिलता। तथागत तो अनात्मवाद को ठीक प्रकार भयों को दूर करने आये थे। फिर यह क्या न समझने के कारण भय भयकारी सिद्धान्त सिखला दिया। क्या आत्म-और मोह की प्राप्ति विनाश तथागत को अभिप्रेत था ? क्या मरने के बाद सत्त्वोच्छेद हो जाता है, जीव नहीं रहता, यही उन्हें कहना था ? तो फिर वासठ

प्रचलित धारणाओं में से एक अशाश्वतवादी धारा को ही उन्होंने क्यों नहीं अपना लिया। क्यों उसे उन्होंने 'मिथ्या' कह कर पुकारा और साथ ही स्वयं 'अन्-अत्ता' ऐसा कहा। युग-युग का साधक इस प्रकार तो तथागत से अर्जुन के शब्दों में यही कहता रहेगा, 'व्यामिश्रेणेन वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे'। यह कुछ कम सम्भव नहीं है कि पुराणकारों ने जब भगवान् बुद्ध को विष्णु का अवतार मान कर भी उन्हें प्रजाओं को विमोहित करनेवाला बताया, तो वह उनके अनात्मवाद सम्बन्धी सिद्धान्त को पचा न सकने के कारण ही था, जो बौद्ध तत्त्व ज्ञान की प्रतिष्ठा है। बुद्ध पुनर्जन्म की बात कहते हैं, बार-बार यह कहते हैं कि उनका धर्म इस लोक और परलोक दोनों के सुख के लिये है^२ और साथ ही कहते हैं 'अनत्ता', तो यह कुछ समझ में नहीं आता। अनात्मवाद के सिद्धान्त से तथागत का क्या तात्पर्य है ?

(१) न हि कश्चित् सदिग्धे अहं वा नाहं वेति । भामती ।

(२) दिट्ठधम्मिकञ्चेव अत्यं सम्परायिकं चाति । उभो अत्यं सुत्तं (इति-वृत्तक), मिलाइये, "चुन्द ! मैं ऐहिक और पारलौकिक दोनों ही आत्मवों के क्षय के लिये धर्मोपदेश करता हूँ ।" पात्तादिक-सुत्त (दीघ० ३।६); जिसके पाप-कर्म नष्ट हो गये हैं, वह इस लोक और परलोक दोनों को साधता है, इस भावना के लिये देखिये सिंगालोवाद सुत्त (दीघ० ३।८)

“भिक्षुओ ! वेदना आत्मा नहीं है । भिक्षुओ ! यदि वेदना आत्मा होती तो इसमें रोग न होता और इस वेदना के सम्बन्ध में कह सकते, ‘मेरी वेदना ऐसी हो’, ‘मेरी वेदना ऐसी न हो’ । चूकि भिक्षुओ ! वेदना आत्मा नहीं है, इसलिये वेदना में रोग होता है और हम वेदना के सम्बन्ध में नहीं कह सकते, ‘मेरी वेदना ऐसी हो’, ‘मेरी वेदना ऐसी न हो’ ।”

“भिक्षुओ ! सज्ञा आत्मा नहीं है । भिक्षुओ ! यदि सज्ञा आत्मा होती तो इसमें रोग न होता और हम सज्ञा के सम्बन्ध में कह सकते, ‘मेरी सज्ञा ऐसी हो’, ‘मेरी सज्ञा ऐसी न हो’ । चूकि भिक्षुओ ! सज्ञा आत्मा नहीं है, इसलिये सज्ञा में रोग होता है और हम सज्ञा के सम्बन्ध में नहीं कह सकते, ‘मेरी सज्ञा ऐसी हो’, ‘मेरी सज्ञा ऐसी न हो’ ।”

“भिक्षुओ ! सस्कार आत्मा नहीं हैं । भिक्षुओ ! यदि सस्कार आत्मा होते तो उनमें रोग न होता और हम सस्कारों के सम्बन्ध में कह सकते, ‘मेरे सस्कार ऐसे हो’, ‘मेरे सस्कार ऐसे न हो’ । चूकि भिक्षुओ ! सस्कार आत्मा नहीं है, इसलिये सस्कारों में रोग होता है और हम सस्कारों के सम्बन्ध में नहीं कह सकते, ‘मेरे सस्कार ऐसे हो’, ‘मेरे सस्कार ऐसे न हो’ ।”

- (१) वेदना भिक्खवे अनत्ता । वेदना च हिदं भिक्खवे अत्ता अभविस्सा, न यिदं वेदना आवाधाय सवत्तेय्य, लब्भेय च वेदनाय एवं मे वेदना होतु, एव मे वेदना मा अहोसीति । यस्मा च खो भिक्खवे वेदना अनत्ता, तस्मा वेदना आवाधाय संवत्तति, न च लब्भति वेदनाय एवं मे वेदना होतु, एवं मे वेदना मा अहोसीति ।
- (२) सज्झा भिक्खवे अनत्ता । सज्झा च हिदं भिक्खवे अत्ता अभविस्सा, न यिदं सज्झा आवाधाय सवत्तेय्य, लब्भेय च सज्झाय एवं मे सज्झा होतु, एवं मे सज्झा मा अहोसीति । यस्मा च खो भिक्खवे सज्झा अनत्ता, तस्मा सज्झा आवाधाय संवत्तति, न च लब्भति सज्झाय एवं मे सज्झा होतु, एव मे सज्झा मा अहोसीति ।
- (३) सखारा भिक्खवे अनत्ता । सखारा च हिदं भिक्खवे अत्ता अभविस्संसु, न यिमे सखारा आवाधाय सवत्तेय्यु, लब्भेय च सखारेसु एवं मे सखारा होन्तु, एवं मे सखारा मा अहेसुं ति । यस्मा च खो भिक्खवे संखारा अनत्ता, तस्मा सखारा आवाधाय सवत्तन्ति, न च लब्भन्ति सखारेसु एव मे सखारा होन्तु, एवं मे संखारा मा अहेसु ति ।

“भिक्षुओ ! विज्ञान आत्मा नहीं है । भिक्षुओ ! यदि विज्ञान आत्मा होता तो उसमें रोग न होता और हम विज्ञान के सम्बन्ध में कह सकते, ‘मेरा विज्ञान ऐसा हो’, ‘मेरा विज्ञान ऐसा न हो’ । चूँकि भिक्षुओ ! विज्ञान आत्मा नहीं है, इसलिये विज्ञान में रोग होता है और हम विज्ञान के सम्बन्ध में नहीं कह सकते, ‘मेरा विज्ञान ऐसा हो,’ ‘मेरा विज्ञान ऐसा न हो’^१ ।

“तो क्या मानते हो भिक्षुओ ! रूप नित्य है या अनित्य ?”

“अनित्य, भन्ते !”

“और जो अनित्य है, वह दुःख है या सुख ?”

“दुःख, भन्ते !”

“तो भिक्षुओ ! जो अनित्य है, दुःख है, विपरिणामधर्मा है, क्या उसके सम्बन्ध में यह समझना ठीक है कि ‘यह मेरा है’, ‘यह मैं हूँ’, ‘यह मेरा आत्मा है’ ?”

“नहीं, भन्ते !”^२

“भिक्षुओ ! वेदना नित्य है या अनित्य ?”

“अनित्य, भन्ते !”

“और जो अनित्य है, वह दुःख है या सुख ?”

“दुःख, भन्ते !”

“तो भिक्षुओ ! जो अनित्य है, दुःख है, विपरिणामधर्मा है, क्या उसके सम्बन्ध में यह समझना ठीक है कि ‘यह मेरा है’, ‘यह मैं हूँ’, ‘यह मेरा आत्मा है’ ?”

(१) विज्झाण भिक्खवे अनत्ता । विज्झाणं च हिदं भिक्खवे अत्ता अभविस्सा, न यदि विज्झाण आवाघाय सवत्तेय्य, लब्धेत च विज्झाणे एवं मे विज्झाण होतु, एवं मे विज्झाणं मा अहोत्तीति । यस्मा च खो भिक्खवे विज्झाणं अनत्ता, तस्मा विज्झाणं आवाघाय संवत्तति, न च लब्धति विज्झाणे एवं मे विज्झाणं होतु, एवं मे विज्झाणं मा अहोत्तीति ।

(२) तं किं सज्जाय भिक्खवे रूपं निच्चं वा अनिच्चं वा ति ? अनिच्चं भन्ते । यं पनानिच्चं, दुक्खं वा तं सुक्खं वा ति ? दुक्खं भन्ते । यं पनानिच्चं दुक्खं विपरिणामधम्मं कल्ल नु तं समनुपस्सितुं एतं मम, एसोह-

या भविष्यत् की, या वर्तमान की, आन्तरिक या बाह्य, स्थूल या सूक्ष्म, हीन या प्रणीत, समीप की या दूर की, वह सब सज्ञा मेरी नहीं है, वह मैं नहीं हूँ, वह मेरी आत्मा नहीं है, इस प्रकार सम्यक् प्रज्ञा के द्वारा यथाभूत रूप से देखना चाहिये ।^१

“इसलिये भिक्षुओ ! जो कुछ भी सस्कार यहाँ है, चाहे वे अतीत के हो, या भविष्यत् के, या वर्तमान के, आन्तरिक या बाह्य, स्थूल या सूक्ष्म, हीन या प्रणीत, समीप के या दूर के, वे सब सस्कार मेरे नहीं हैं, वे मैं नहीं हूँ, वे मेरे आत्मा नहीं हैं, इस प्रकार सम्यक् प्रज्ञा के द्वारा यथाभूत रूप से देखना चाहिये ।^२

“इसलिये भिक्षुओ ! जो कुछ भी विज्ञान यहाँ है, चाहे वह अतीत का हो या भविष्यत् का, या वर्तमान का, आन्तरिक या बाह्य, स्थूल या सूक्ष्म, हीन या प्रणीत, समीप का या दूर का, वह सब विज्ञान मेरा नहीं है, वह मैं नहीं हूँ, वह मेरा आत्मा नहीं है, इस प्रकार सम्यक् प्रज्ञा के द्वारा यथाभूत रूप से देखना चाहिये ।^३

“भिक्षुओ ! इस प्रकार देखकर श्रुतवान् आर्य-श्रावक रूप में निर्वेद को प्राप्त करता है, वेदना में भी निर्वेद को प्राप्त करता है, सज्ञा में भी निर्वेद को प्राप्त करता है, सस्कारों में निर्वेद को प्राप्त करता है और विज्ञान में भी निर्वेद को प्राप्त करता है । निर्वेद प्राप्त कर वह विरक्त होता है । विराग

(१) या काचि सज्झा अतीतानागत पच्चुप्पन्ना अज्झत्त वा वहिद्धा वा ओलारिका वा सुखुमा वा हीना वा पणीता वा या दूरे सन्तिके वा सव्वे सज्झा नेतं मम, नेसोहमस्मि, न मे सो अत्ता ति एव एसा यथाभूतं सम्मप्पज्झाय दट्ठ्वा ।

(२) ये केचि सखारा अतीतानागत पच्चुप्पन्ना अज्झत्तं वा वहिद्धा वा ओलारिका वा सुखुमा वा हीना वा पणीता वा ये दूरे सन्तिके वा सव्वे सखारा नेतं मम, नेसोहमस्मि, न मे सो अत्ता ति एवमेतं यथाभूतं सम्मप्पज्झाय दट्ठ्वा ।

(३) य किञ्चि विज्झाणं अतीतानागत पच्चुप्पन्नं अज्झत्त वा वहिद्धा वा ओलारिकं वा सुखुमा वा हीनं वा पणीतं वा य दूरे सन्तिके वा सव्वं विज्झाणं नेतं मम, नेसोहमस्मि, न मे सो अत्ताति एवं एत यथाभूतं सम्मप्पज्झाय दट्ठ्वा ।

से विमुक्ति प्राप्त करता है । विमुक्त होने पर उसे यह ज्ञान होता है 'मैं विमुक्त हूँ ।' जन्म का क्षय हो गया, ब्रह्मचर्यवास पूरा हुआ, करना था सो कर लिया, अब आगे कुछ करने को शेष नहीं है, ऐसा वह प्रज्ञा के द्वारा जानता है ।^१

यह है सम्पूर्ण अनात्मवाद का उपदेश जिसे भगवान् ने दिया । कितना विशद और सरल है इसका रूप, जिसे किसी व्याख्या की अपेक्षा नहीं । तीन बातें भगवान् ने क्रमशः अत्यन्त सरल शब्दों में यहाँ कही हैं । पहली बात यह है कि रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान को आत्मा समझना उचित नहीं है क्योंकि ये वाधाओं से ग्रस्त हैं, रोग के अधीन हैं । दूसरी बात यह कही है कि रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान अनित्य हैं, अतः दुःख हैं, अतः आत्मा नहीं हो सकते । तीसरी बात यह कही है कि जब ये आत्मा नहीं हैं तो इनसे निर्वेद प्राप्त करना चाहिये, इनसे विरक्त होना चाहिये और इस प्रकार विराग के द्वारा विमुक्ति का साक्षात्कार कर कृतकृत्यता सम्पादित करनी चाहिये । बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद अपने सम्पूर्ण रूप में इतना ही है, न इससे कुछ कम न अधिक ।

थोड़े-बहुत सम्बोधनों के हेर-फेर से भगवान् ने इसी उपदेश को अपनी चारिकाओं में अनेक बार दिया । अग्निवेश-गोत्री सच्चक नामक नगरे साधु ने जब एक बार भगवान् से पूछा कि आप अपने शिष्यों को क्या शिक्षा देते हैं, तो भगवान् ने उससे यही कहा कि रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान अनित्य, दुःख और अनात्म हैं, यही शिक्षा मैं अपने शिष्यों को देता हूँ^२ । दीघ-निकाय के महानिदान-सुत्त में भगवान् ने अनात्मवाद का उपदेश अपने सेवक-शिष्य आनन्द को दिया । भगवान् ने अनात्मवाद का उपदेश राहुल को भी दिया ।^३ अपने एक शिष्य पूर्ण को भी उन्होंने इसका उपदेश दिया^४ ।

(१) एवं पत्स भिक्खवे सुत्तवा अरिय सावको रूपस्मि पि निव्विन्दति, वेदनाय पि निव्विन्दति, सञ्जाय पि निव्विन्दति, संखारेसु पि निव्विन्दति निव्विन्दं विरज्जति, विरागा विमुच्चति, विमुत्तस्मि विमुत्तं होति जाणं होति खीणा जाति वुत्तिं ब्रह्मचरिय कतं करणीय, नापरं इत्थत्तायाति पजानातीति ।

(२) देखिए चूल सच्चक-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।५)

(३) देखिये चल राहुलोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।५)

(४) देखिये पुण्णोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।३)

पारिलेख्यक वन में सब भिक्षुओं के सामने भगवान् ने यही उपदेश दिया^१ । इन्द्रिय-संयम की शिक्षा देते हुए भगवान् ने यही उपदेश महातण्हा सख्य-सुत्तन्त में दिया^२ और इसी प्रकार इन्द्रिय-भावना सुत्तन्त में भी^३ । महा अस्सपुर-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।९) में भी इसी उद्देश्य से यह उपदेश दिया गया । अनात्मवाद का पूरा उपदेश महापुण्णम-सुत्तन्त में भी निहित है^४ । इसी प्रकार अलगद्दूपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।२) में भगवान् ने भिक्षुओं से कहा, “भिक्षुओं ! जो तुम्हारा नहीं है, उसे छोड़ो । उसका छोड़ना चिरकाल तक तुम्हारे हित और सुख के लिये होगा । भिक्षुओं ! क्या तुम्हारा नहीं है ? रूप . . . वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान. . . भिक्षुओं ! यह सब तुम्हारा नहीं है । इसे छोड़ो । यह तुम्हारे लिये चिरकाल तक हित और सुख के लिये होगा ।” यह अनात्मवाद का ही उपदेश था । इसी प्रकार सयुत्त-निकाय के ‘न तुम्हाक सुत्त’ में भगवान् ने यही कहा, “भिक्षुओं ! चक्षु तुम्हारी नहीं है, रूप तुम्हारा नहीं है, चक्षु-विज्ञान तुम्हारा नहीं है । निर्वेद प्राप्त करो ।” पृथ्वी, जल, तेज वायु, श्रुत, स्मृत, विज्ञान सब को ‘न मैं’, ‘न मेरा’ समझना चाहिये, यह मूल परिधाय-सुत्त का उपदेश है^५ । बूल-वेदल्ल-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।४) में कहा गया है कि जो आर्य दर्शन से वंचित है, वही रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान को आत्मा के तौर पर देखता है । सारांश यह कि पालि निकायों के अनेक सुत्तों में प्रायः समान शब्दों में अनात्मवाद का वर्णन मिलता है और वह भगवान् बुद्ध का प्रमुख उपदेश माना गया है । धर्मसेनापति सारिपुत्र ने अनात्मवाद को भगवान् का सनातन (नित्य कल्प) शासन कहा है^६ । स्वयं सारिपुत्र ने अनात्मवाद का उपदेश मरणासन्न अनाथ पिंडिक को दिया उसकी सान्त्वनार्थ^७ और आत्महत्या करने पर उतारु छत्र को भी उन्होंने इसका उपदेश देते हुए उस दुष्कृत्य से उसे

(१) देखिये सयुत्त-निकाय २।१।८।९

(२) मज्झिम० १।४।८

(३) मज्झिम० ३।५।१०

(४) मज्झिम० ३।१।९

(५) मज्झिम० १।१।१

(६) छत्रोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।२)

(७) देखिये अनायपिण्डोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।१)

वचाने का प्रयत्न किया^१ । नन्दक नामक भिक्षु ने अनात्मवाद का उपदेश भिक्षुणियों को दिया^२ । अब हमें यह देखना चाहिये कि साधना में रत भिक्षु और भिक्षुणियाँ और उनके शास्ता क्या सिद्धान्तवादियों की तरह इस सिद्धान्त का प्रचार करते रहते थे या उनका कुछ अन्य प्रयोजन था ?

भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद के स्वरूप को पूरी तरह समझने के लिये हमें यह देखना चाहिये कि भगवान् ने किस प्रकार अनात्मवाद का उपदेश दिया और उसकी क्या सीमा बाँधी ?

बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद भगवान् तयागत ने अनात्मवाद का उपदेश किसी का प्रकार और उसकी स्वतन्त्र दार्शनिक सिद्धान्त के रूप में नहीं दिया, सीमा यद्यपि वाद में इनको वह स्वरूप प्राप्त हो गया ।

पालि निकायो में अनात्मवाद की किरणें बुद्ध के नैतिक आदर्शवाद में से फूटती निकलती दिखाई पड़ती हैं और उसी की दार्शनिक प्रतिष्ठाभूमि के रूप में उसका वहाँ उपयोग है । जब कभी भगवान् स्मृति-प्रस्थानों का वर्णन करते हैं, चार आर्य सत्यों का निदर्शन करते हैं, प्रतीत्य समुत्पन्न धर्मों की अनित्यता और दुःखमयता दिखाते हैं, अपने शिष्यों को अनासक्तिवाद सिखाते हैं, उन्हें इन्द्रिय-संयम में लगाते हैं, उसी समय वे अनात्मवाद के निरूपण में भी सलग्न दिखाई पड़ते हैं । भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट समग्र बोधिपक्षीय धर्मों की ओर यदि हम ध्यान दें तो उनका अभ्यास साधक के लिये कितना सरल और युक्तियुक्त होता है जब हम यह याद रखें कि यह समग्र 'रूप'-मय और चित्त-चेतनिक-मय जगत्, यह समग्र पञ्च स्कन्ध-व्यवहार, जिसके लिये हम दिन-रात हैरान-परेशान रहते हैं, वह हमारा वास्तविक स्वरूप नहीं है, वह 'जात्मा' नहीं है, 'अजात्मा' है । भगवान् ने बड़े मार्मिक शब्दों में कहा है कि जो अनित्य है, वह दुःख है और जो दुःख है वह 'अपना' (अत्ता) नहीं हो सकता । फिर उसमें चित्त को फँसा कर दुःख को क्यों बढ़ाया जाय ? वह तो विपरिणाम धर्मों है, अवश्य बदलेगा । उसमें चित्त को लगाकर हम दुःख के अलावा परिणाम प्राप्त नहीं कर सकते । इस प्रकार सभी बाह्य और आध्यात्मिक पदार्थों से निर्वेद प्राप्त करने के लिये, जो ज्ञान-प्राप्ति की एक सब से बड़ी शर्त है, भगवान् ने अनुकम्पा

(१) देखिये छत्रोवाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।२)

(२) देखिये नन्दकोषाद-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।४)

पूर्वक 'अनात्म' अथवा 'अनत्ता' का उपदेश दिया है और यही उसकी सीमा है। इससे आगे बढ़ने में, जैसा कि हम अभी देखेंगे, भय है और पालि त्रिपिटक के आधार पर हम ऐसा कर भी नहीं सकते।

फिर हमें यह देखना चाहिये कि अनात्मवाद के उपदेश में तथागत का प्रयोजन क्या था ? तथागत ने जिस किसी वस्तु को व्याकृत किया है (मनुष्य-

जीवन के लिये जो कुछ भी आवश्यक और उप-अनात्मवाद के उपदेश में योगी है उस सब को तथागत ने व्याकृत किया है),

भगवान् का प्रयोजन जिस किसी उपदेश को दिया है, उस सब के अन्त में प्रायः अवश्य कह दिया है कि चूँकि यह

वस्तु या उपदेश एकान्त निर्वेद के लिये, विराग के लिये, निरोध के लिये, उपशम के लिये, अभिज्ञा के लिये, सम्बोधि के लिये और निर्वाण के लिये है, इसलिये उसका उपदेश उन्होंने दिया है, उसका विभज्य-व्याकरण उन्होंने किया है। अनात्मवाद के उपदेश में ऐसा उनका क्या उद्देश्य था ? भगवान् साधको को

सिखाते हैं कि इन्द्रियो में समय रक्खो। चक्षु से रूप को देखकर निमित्तप्राप्ति और अनुव्यञ्जनप्राप्ति मत बनो। चक्षु-इन्द्रिय में समय प्राप्त कर विहरो। रूप में राग करोगे, तो चित्त के मल आ चिपटेंगे। चक्षुर्विज्ञान में आसक्ति होने पर दुःख का आक्रमण हो जायगा। इसी प्रकार श्रोत्र और शब्द, घ्राण और

गन्ध और जिह्वा और रस आदि में भगवान् वितृष्णता सिखलाते हैं। इस वितृष्णता की वृद्धि के लिये ही भगवान् ने यह कहा कि 'भिक्षुओ ! यह चक्षु तुम्हारा नहीं है, यह चक्षुर्विज्ञान तुम्हारा नहीं है, यह रूप, यह श्रोत्र, ये शब्द, ये वेदनाएँ, ये स्पर्श, तुम्हारे नहीं हैं। इन्हे छोड़ दो।' कितनी विकलता थी तथागत के शब्दों में, "भिक्षुओ ! मैं तुम्हें कहता हूँ। मैं तुम्हें सम-भाता हूँ। ऐसा तुम्हें सीखना चाहिये।" क्या किसी कोरे दार्शनिक सिद्धान्त को सिखलाने के लिये तथागत या अन्य कोई शास्ता इतनी तत्परता और इतनी

दय की व्याकुलता दिखला सकता था ? जब तक मनुष्य अहंभाव को नहीं छोड़ता, 'मैं' और 'मेरा' से मुक्ति नहीं पाता, वह मार-मुक्त नहीं होता, राग-विसयुक्त नहीं होता, आर्य नहीं बनता। "कैसे भिक्षुओ ! भिक्षु आर्य, मार-मुक्त, राग-विसयुक्त होता है ? भिक्षुओ ! जिस भिक्षु का अभिमान ('अहं' का अभिमान) नष्ट हो गया है, भविष्य में न उत्पन्न होने योग्य हो गया

है, वही आर्य है, मार-मुक्त है, राग-विसयुक्त है^१ ।” अनात्मवाद का उपदेश इसी के लिये दिया गया है । सम्पूर्ण भव अनित्य है, दुःख है, अनात्म है, इस प्रकार चिन्तन करनेवाले व्यक्ति को ज्ञान उत्पन्न होता है, (आध्यात्मिक) प्रीति उत्पन्न होती है, प्रभुवि (चित्त-शान्ति) उत्पन्न होती है, सुख उत्पन्न होता है, अधिमोक्ष (सकल्प) उत्पन्न होता है, उच्चतर विकास (प्रग्रह) उत्पन्न होता है, ऐसा भगवान् ने कहा है^२ । अनात्म के चिन्तन से मनुष्य निमित्त और प्रवृत्त का यथाभूत ज्ञान प्राप्त करता है, उसे सम्यक् दर्शन प्राप्त होता है । अनात्म के कारण उसे सब धर्म ठीक प्रकार दिखाई देने लगते हैं^३ । यह भी कहा गया है कि अनित्य को देखने से मनुष्य का मान नष्ट होता है, दुःख को देखने से उसकी इच्छाओं की शुद्धि होती है और अनात्म को देखने से उसकी दृष्टि-सम्बन्धी आसक्ति दूर होती है^४ । वैराग्य का उद्देश्य भी पूरा होता है, क्योंकि अनात्म का चिन्तन करते-करते साधक को यह जगत् शून्य ग्राम के समान या माया-मरीचिका के समान या गन्धर्व-नगर के समान रिक्त, तुच्छ और शून्य लगने लगता है और वह सम्पूर्ण भव में भय देखकर उससे विरक्त हो जाता है^५ । विराग से विमुक्ति को प्राप्त करता है । ‘विरागा विमुच्यतीति ।’ अनात्म का दर्शन करनेवाला देहात्म सज्ञा में निर्वेद को प्राप्त करता है,

(१) अलगद्वूपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।२) ; मिलाइये, ‘अनात्म संज्ञो अभिमान के नाश को प्राप्त होता है, वह इसी जन्म में निर्वाण को प्राप्त करता है ।’ मेघिय-सुत्त (उदान० ४।१)

(२) अनिच्चतो दुक्खतो अनत्ततो मनसि करोतो ज्ञाणं उप्पज्जति.... पीति... पत्तद्धि.... सुखं... अधिमोक्खो.... पग्गहो ..उप्पज्जति । पटि सम्भिदा मग्ग २।१००-१०१, विसुद्धिमग्ग २०।१०६ में उद्धृत ।

(३) अनत्ततो मनसि करोन्तो निमित्तं च पवत्तं च यथाभूतं जानाति पत्तति । तेन वुच्चति सम्मादत्तनं । एवं तदन्वयेन सत्त्वे धम्मा अनत्ततो सुविट्ठा होन्ति । पटि सम्भिदामग्ग २।६२-६३ ।

(४) अनत्ततो पत्तन्तस्स विट्ठित्तमुग्घाटनं नाम होति अनिच्चतो पत्तन्तस्स नाम होति । पटि सम्भिदामग्ग, वित्थुद्धिमग्ग २०।८७ में उद्धृत ।

(५) अनत्ततो मनत्तिकरोन्तो पन उभयम्पेतं सुञ्ज नामं विय, नरोच्चिगन्ध-व्वनगरादीनि विय च रिक्तं तुच्छं सुञ्ज अत्तामिक अपरिणायकं पत्तति । तेनत्त निमित्तञ्च पवत्तञ्च भयतो उपट्ठाति । पटित्तम्भिदामग्ग २।६२, विसुद्धिमग्ग २।३४ में उद्धृत ।

नन्दी (तृष्णा) से उसकी विरक्ति हो जाती है, राग की आसक्ति उसके लिये छूटने लगती है, वह दुःख-समुदय के निरोध को खोजने लगता है, वह ग्रहण-रूप आसक्ति को छोड़ देता है।^१ अनात्म का चिन्तन करने से प्रतिसंख्या-ज्ञान की भी उत्पत्ति होती है^२। किसी भी प्रकार हम देखें अनित्य—दुःख—अनात्म—निर्वेद—विराग—विमुक्ति—कृतकृत्यता—यही बौद्ध साधना का क्रम है। भगवान् के समग्र उपदेश की धुरी तृष्णाक्षय पर घूमती है। 'पूर्ण' नन्दी (तृष्णा) के निरोध से दुःख का निरोध कहता हूँ^३। यह तृष्णा जब तक निरुद्ध न हो तब तक दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति की आशा नहीं है और तृष्णा तो स्थूल-से-स्थूल पदार्थ से लेकर सूक्ष्म-से-सूक्ष्म आध्यात्मिक पदार्थ तक होती है। किन्तु सभी वाह्य पदार्थों की तृष्णा छोड़कर भी मनुष्य अन्दरी पदार्थ (अपनी आत्मा) की तृष्णा नहीं छोड़ता—आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रिय भवति। भगवान् ने इस सभी जगह लुभानेवाली (तत्र तत्राभिनन्दिनी) तृष्णा के सभी निवेशनों को उच्छिन्न करने का प्रयत्न किया है, यहाँ तक कि इसके अन्तिम निवेशन स्वरूप 'आत्मन्' को भी। यही अनात्मवाद है और यही उसका प्रयोजन। 'चक्षु से विज्ञेय रूप इष्ट, कान्त, मनाप, प्रियरूप, कामोपसहित, रजनीय होते हैं। यदि भिक्षु उन्हें अभिनन्दन करता है, स्वागत करता है, अध्यवसाय करता है, तो अभिनन्दन करते, स्वागत करते, अध्यवसाय करते, उसे नन्दी (तृष्णा) उत्पन्न होती है। पूर्ण। नन्दी की उत्पत्ति से दुःख की उत्पत्ति करता हूँ। पूर्ण। जिह्वा से विज्ञेय रस इष्ट, कान्त मनाप, प्रियरूप, कामोपसहित, रजनीय होते हैं। यदि भिक्षु उन्हें अभिनन्दन करता है, स्वागत करता है, अध्यवसाय करता है, तो अभिनन्दन करते, स्वागत करते, अध्यवसाय करते, उसे नन्दी (तृष्णा) उत्पन्न होती है। पूर्ण। नन्दी की उत्पत्ति से दुःख की उत्पत्ति कहता हूँ^४। इसी प्रकार श्रोत्र (शब्द), घ्राण (गन्ध), काय (स्पर्श) मन (धर्म) आदि के

(१) अनत्ततो अनुपत्सन्तो अत्ततञ्ज निव्विन्दतो नन्दि विरज्जन्तो राग निरोधेन्तो समुवय पटिनिस्सज्जन्तो आदान पजहतीति । पटितम्भिदामग १।९७७

(२) अनत्ततो मनसि करोतो पटिसखा-आणं उप्पज्जति । पटिसम्भिदा-मग २।६३-६४, विसुद्धिमग में उद्धृत ।

(३) पुण सुत्त (समुत्त० ३४।४।६)

(४) पुण्य सुत्त (समुत्त० ३४।४।६)

विषय में भी । किन्तु इन सब में यदि यह देख लिया जाय कि न ये सब और न इनमें से कोई एक 'मैं हूँ' या ये 'मेरे हैं' तो 'भिक्षुओ ! ऐसा देख, धर्म को सुननेवाला, आर्य-श्रावक चक्षु से निर्वेद प्राप्त करता है, रूप से निर्वेद प्राप्त करता है, चक्षु-विज्ञान से निर्वेद प्राप्त करता है, चक्षु-संस्पर्श से निर्वेद प्राप्त करता है । चक्षु-संस्पर्श के कारण जो यह वेदना उत्पन्न होती है सुख, दुःख, न-सुख-न-दुःख, उससे भी निर्वेद को प्राप्त करता है^१ । उसी प्रकार श्रोत्र, जिह्वा, घ्राण, काय, मन आदि से निर्वेद को प्राप्त करता है । "निर्वेद प्राप्त हो विरक्त होता है । विरक्त होने से विमुक्त होता है । विमुक्त होने पर 'मैं' विमुक्त हूँ' ऐसा ज्ञान होता है । वह जानता है 'जन्म क्षीण हो गया, ब्रह्मचर्य पूरा हो गया, सभी कर्तव्य कर चुका, अब यहाँ करने को कुछ शेष नहीं है'^२ । यही कृतकृत्यता है और यही बुद्ध-मत है । यही अनात्मवाद है और यही ब्रह्मचर्य का प्रयोजन भी ।

ऊपर हमने अनात्मवाद का जो विवरण दिया है वह रूप, वेदना, मज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पंच स्कन्धों को लेकर ही दिया है । वस्तुतः अनात्म की भावना १२ आयतनों (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, बुद्ध-सम्मत अनात्मवाद जिह्वा, काया, मन, रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पृष्टव्य का कुछ विस्तृत विवरण और धर्म) और अठारह धातुओं (उपर्युक्त ६ और विवेचन इन्द्रियो, उनके ६ विषय और ६ विज्ञानों) यथा

चक्षु-विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान, घ्राण-विज्ञान, जिह्वा-विज्ञान, काय-विज्ञान और मन-विज्ञान इनमें से प्रत्येक के सम्बन्ध में अलग-अलग और सम्मिलित रूप से की जाती है । स्कन्ध, आयतन और धातुओं की प्रवर्तित परिपाटी का नाम ही संसार है, जिसमें अनात्म की भावना करनी चाहिये । अब विस्तार से छ आध्यात्मिक आयतन हैं, यथा चक्षु आयतन, श्रोत्र आयतन, घ्राण आयतन, जिह्वा आयतन, काय आयतन और मन-आयतन । छ. है बाह्य आयतन यथा, रूप आयतन, शब्द आयतन, गन्ध आयतन, रस आयतन, स्पृष्टव्य आयतन, धर्म-आयतन । इसी प्रकार छ. विज्ञान काय है यथा चक्षु द्वारा रूप में चक्षु-विज्ञान उत्पन्न होता है और इसी प्रकार श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय और मन के विज्ञान । इन उपर्युक्त तीनों को मिलाकर 'स्पर्श' की उत्पत्ति होती है यथा चक्षु, रूप और चक्षु-विज्ञान के सगम से चक्षु-स्पर्श की और इसी प्रकार श्रोत्र स्पर्श, घ्राण स्पर्श आदि के बारे में भी समझना चाहिए ।

इन विभिन्न स्पर्शों के कारण ही उन-उन विषयक वेदना उठ खड़ी होती है जिससे ही उन-उन विषयक तृष्णा की उत्पत्ति होती है जो दुःख का कारण बनती है। उपर्युक्त ३६ धर्मों को तयागत ने 'अनात्मा' कहा है, अर्थात् ये प्रतीत्य-समुत्पन्न हैं, उत्पत्ति और विनाशवाले हैं, इनमें से किसी एक में अथवा इनके किसी सघात में इस प्रकार की बुद्धि कि 'यह मैं हूँ' अथवा 'यह मेरा आत्मा है' नहीं की जा सकती। जो मर्त्य है वह अल्प ही तो है और जो अल्प है उसमें सुख कहाँ है? जो सुख नहीं वह अपना आत्मा कैसे हो सकता है? ऐसा समझना तो 'सत्कायवाद' होगा। दुःख के निरोध की ओर ले जानेवाला मार्ग तो यही है कि सभी आध्यात्मिक और बाह्य आयतनों, विज्ञानकायों, स्पर्शकायों, वेदनाकायों और तृष्णाकायों को 'यह मैं हूँ' अथवा 'यह मेरा आत्मा है' ऐसा न समझना और यही 'अनात्मवाद' है। 'आत्मा' के रूप में उपर्युक्त ३६ धर्मों में से किसी को ग्रहण मत करो, यही भगवान् का उपदेश है। यदि ये 'मैं' या 'मेरा' करके ग्रहण किए गए तो चक्षुरादि छ इन्द्रियों के द्वारा रूपादि छ विषयों में चक्षुर्विज्ञान आदि छ विज्ञान भी उत्पन्न होंगे, तीनों के सगम से स्पर्श भी होंगे, सुखा, दुःखा या असुखा-अदुःखा वेदनाएँ भी होंगी, आसक्ति भी होगी, शोक करना, रोना, पीटना सभी होंगे, अविद्या अनुशय भी होगा, दुःख होगा ही। फिर वचें कैसे? इन्द्रिय, विषय और विज्ञान के सगम से वेदना तो उत्पन्न होगी ही। यह तो प्राकृतिक व्यापार है जिसका निरोध किया ही नहीं जा सकता (करि-प्पसि अवशोऽपितत्—प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति—न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्—गीतोक्त वाक्य स्मरणीय) किन्तु यदि भिक्षु (तस्मादसक्त सतत—नैव किञ्चित् करोमीति—उदासीनवदासीनो, फिर स्मरणीय) 'सुखा वेदना से संयुक्त होने पर अभिनन्दन नहीं करता, न आसक्त हो ठहरता है, उसे राग अनुशय नहीं चिपटता। दुःख-वेदना से संयुक्त होने पर वह न शोक करता है, न कल्पता है, न विलाप करता है, न छाती पीट-पीटकर रोता है, न मूर्च्छित होता है। उसे प्रतिषेध अनुशय नहीं होता। वह अदुःख-असुखा वेदना से मुक्त होने पर उस वेदना के समुदय, विनाश, आस्वाद, दुष्परिणाम और निस्सरण को यथायं से जानता है'। इस प्रकार इस अनात्मवाद का व्यावहारिक आचरण और मनन ही महान् आत्म-विजय का कारण होता है,

अनुत्तर इन्द्रिय भावना की प्रतिष्ठा होती है। भगवान् ने कहा है कि उपर्युक्त प्रकार से भावना किया हुआ मनुष्य 'यदि वह चाहता है कि प्रतिकूल को अप्रतिकूल जानकर विहार करूँ तो अप्रतिकूल जानते ही यहाँ विहार करता है। यदि वह चाहता है कि अप्रतिकूल में प्रतिकूल जानकर विहार करूँ तो प्रतिकूल जानते ही विहार करता है।... ..यदि वह चाहता है प्रतिकूल-अप्रतिकूल दोनों को ही वर्जित कर स्मृति-सम्प्रजन्य युक्त हो विहार करूँ तो वह स्मृतिसम्प्रजन्य युक्त उपेक्षक हो विहरता है। इस प्रकार आनन्द ! भावितेन्द्रिय युक्त होता है।' हो भी क्यों नहीं ? 'यहाँ आनन्द ! चक्षु से रूप को देखकर भिक्षु को मनाप होता है, अ-मनाप होता है, मनाप-अमनाप होता है। वह ऐसा जानता है 'यह मुझे मनाप उत्पन्न हुआ, अ-मनाप, मनाप-अ-मनाप, किन्तु यह संस्कृत, कृत (कृत्रिम) औदारिक, प्रतीत्य समुत्पन्न है। वही शान्त, वही प्रणीत है जो कि यह रूप आदि की उपेक्षा। तब उसका वह उत्पन्न मनाप, अमनाप, मनाप-अ-मनाप निरुद्ध हो जाता है, उपेक्षा ठहरती है। जैसे आनन्द ! बाँखवाला मनुष्य पलक चड़ाकर गिरा दे, पलक गिराकर चढ़ा दे, उसी तरह आनन्द ! जिस किसी को इतना शीघ्र, इतनी जल्दी, इतनी आसानी से उत्पन्न मनाप, उत्पन्न अमनाप, उत्पन्न मनाप—अमनाप निरुद्ध हो जाते हैं, उसकी उपेक्षा ठहरती है'। ऐसी अवस्था में आत्मव या अकुशल कर्म तो कहाँ ठहरेंगे !

- (१) इन्द्रिय-भावना सुत्त (मज्झिम० ३।५।१०)। इसी अर्थ को अन्यत्र भी भगवान् ने इस प्रकार दिखाया है 'भिक्षु ! यदि रूप धातु से भिक्षु का राग नष्ट हो गया है तो राग के ग्रहाण से आलम्बन (इन्द्रिय विषय) छिन्न होता है, विज्ञान की प्रतिष्ठा नहीं रहती। यदि वेदना धातु से भिक्षु का राग नष्ट हो गया है, सज्ञा धातु से, संस्कार धातु से, विज्ञान धातु से.....तो वह अप्रतिष्ठित विज्ञान न बढ़कर संस्कार-रहित हो विमुक्त हो जाता है। विमुक्त होने से स्थिर होता है। स्थिर होने से सन्तुष्ट होता है। सन्तुष्ट होने से त्रास नहीं खाता। त्रास न खाने पर इसी शरीर में निर्वाण को प्राप्त करता है। 'जाति क्षीण हो गई भिक्षु ! इस प्रकार जानने, देखने पर आश्रवों का क्षय होता है' उदान सुत्त (समुत्त० २१।१।३); बुद्धचर्या, पृष्ठ ३९२-९३
- (२) इन्द्रिय-भावना सुत्त (मज्झिम० ३।५।१०) ही। मिलाइये; पुण्णसुत्त (समुत्त० ३४।४।६)

त्मिक पदार्थों में आत्मबुद्धि करना, फिर चाहे वह किसी प्रकार की क्यों न हो, मूढता का ही लक्षण है। पृथग्जन अनुचित रूप से विचार करता है 'मं भूत-काल में था कि नहीं था ? मं भूतकाल में क्या था ? मं भूतकाल में क्या होकर फिर क्या क्या हुआ ? मं भविष्यत् काल में होऊंगा कि नहीं होऊंगा ? मं भविष्यत् काल में क्या होऊंगा ? मं भविष्यत् काल में कैसे होऊंगा ? मं भविष्यत् काल में क्या होकर क्या होऊंगा ? अथवा वह वर्तमान काल के सम्बन्ध में सन्देहशील होता है कि मैं हूँ या नहीं हूँ ? मैं क्या हूँ ? मैं कैसे हूँ ? यह सत्त्व कहाँ से आया ? यह कहाँ जायगा ?' ? जब सत्ता सम्बन्धी इस प्रकार के प्रश्नों को लेकर अज्ञान प्रवृत्त होता है तो या तो वह आत्म-उपादान ही ग्रहण करने वाला होता है, या फिर होता है पूर्ण उच्छेदवादी। दोनों ही मार्ग पतन के हैं। जो पञ्च-स्कन्धों में आत्म-बुद्धि करता है, उसके मन में ये छ दृष्टियाँ घेर कर लेती हैं। या तो वह इस बात को सत्य समझता है कि 'मेरा आत्मा है' या वह इस बात को सच समझता है कि 'मेरा आत्मा नहीं है', या इस बात को सच समझता है कि मैं आत्मा से आत्मा को पहचानता हूँ, या वह इस बात को सच समझता है कि 'मैं अनात्मा से आत्मा को पहचानता हूँ, अथवा उसकी ऐसी दृष्टि होती है कि यह जो आत्मा कहलाता है यह ही अच्छे बुरे कर्मों का फल भोगता है, या फिर अन्त में वह सोचता है कि 'यह आत्मा नित्य है, ध्रुव है, शाश्वत है, अपरिवर्तनशील है, जैसा है वैसा ही रहेगा' ?। सारांश यह कि वह पथभ्रष्ट 'सशयात्मा' और 'अनेक-चित्त-विभ्रान्त' होता है, 'बुद्धि उसकी बहुशाखाओवाली और अनन्त होती है' (गीताकार के शब्द क्षम्य हो)। स्वभावतः ही सत्ता सम्बन्धी विभिन्न मत-वादों में पड़ता है और मुक्ति नहीं पाता। 'भिक्षुओ ! इसे कहते हैं मतों में जा पड़ना, मतों की गहनता, मतों का कान्तार, मतों का दिखावा, मतों का फन्दा तथा मतों का बन्धन। इन मतों के बन्धन में बँधा हुआ आदमी जिसने सद्धर्म को नहीं सुना जन्म, बुढ़ापे तथा मृत्यु से मुक्त नहीं होता, शोक से रोने-पीटने से, पीड़ित होने से, चिन्तित होने से भी वह मुक्त नहीं होता। मैं कहता हूँ कि वह दुःख से पार नहीं होता' ।' भगवान् ने कहा है कि जो कोई भी आत्मा को प्रज्ञापन करनेवाला है, वह इन ४ प्रकारों से ही वैसा करता

(१) मूल परियाय सुत्त (मज्झिम० १।१।१)

(२,३) मूल परियाय सुत्त (मज्झिम० १।१।१)

है, यथा (१) 'मेरा आत्मा रूपधारी और अणु है', (२) मेरा आत्मा रूपवान् और अनन्त है', (३) 'मेरा आत्मा अरूप और अणु है' और (४) 'मेरा आत्मा अरूप, अनन्त है' १ । 'आनन्द ! जिस कारण से आत्मा को (पञ्चस्कन्धों में) देखनेवाला देखता है, वे ये हैं, वह वेदना को 'वेदना मेरा आत्मा है' ऐसा समझता है, अथवा 'वेदना मेरा आत्मा नहीं, अप्रतिसवेदन मेरा आत्मा है' ऐसा समझता है अथवा 'न वेदना मेरा आत्मा है, न अप्रतिसवेदन मेरा आत्मा है, मेरा आत्मा वेदिन होता है, अतः वेदना धर्मवाला मेरा आत्मा है' आनन्द ! ऐसे आत्मा का देखनेवाला देखता है' २ । भगवान् ने इस सब को मूढता ही मूढता कहा है ३ । ऐसे मूढ जन से, जो वेदनाओं और 'आत्मा' में एकात्मता स्थापित करता है, भगवान् का प्रश्न है कि वह आखिर किन वेदनाओं को अपना आत्मा समझता है ? और फिर वेदनाएँ तो सभी अनित्य, सन्कृत, प्रत्यय से उत्पन्न होनेवाली और क्षय होनेवाली हैं। उनमें 'आत्मत्व' कैसा ? 'भिक्षुओ ! यादे कोई ऐसा कहे कि वेदना मेरा आत्मा है तो उससे यो कहना चाहिए कि आयुष्मन्, वेदना तीन तरह की होती है—(१) सुख वेदना, (२) दुःख वेदना, (३) अ-सुख—अ-दुःख वेदना । इन तीन तरह की वेदनाओं में से किस तरह की वेदना को 'आत्मा' समझते हो?' 'क्योंकि भिक्षुओ ! जिस समय कोई सुख वेदना की अनुभूति करता है, उस समय न तो उसे दुःख वेदना की अनुभूति होती है, न असुख-अदुःख वेदना की, उस समय उसे केवल सुख-वेदना की ही अनुभूति होती हो । जिस समय कोई दुःख वेदना की अनुभूति करता है, उस समय उसे न तो सुख वेदना की अनुभूति होती है, न असुख-अदुःख वेदना की, उस समय उसे केवल दुःख वेदना की अनुभूति होती है । जिस समय कोई असुख-अदुःख वेदना की अनुभूति करता है, उस समय न तो उसे सुख वेदना की अनुभूति होती है, न दुःख वेदना की, उस समय उसे केवल असुख-अदुःख

(१,२) महानिदान सुत्त (दीघ० २।२), 'विज्ञान' और 'नाम-रूप' का प्रतीत्य-समुत्पाद के प्रसंग में सन्ध्वन्ध और प्रतीत्य समुत्पन्न भावों को विवेचित करते ही यहा भगवान् 'अनात्मवाद' के प्रत्यापन में लग जाते हैं, वास्तव में दार्शनिक दृष्टि से 'प्रतीत्य समुत्पाद' से ही 'अनात्मवाद' की सिद्धि है, अथवा यो भी कहिए कि दोनों ही एक 'अनात्म' सत्य को प्रस्थापित करने के लिए हैं ।

(३) देविए सव्वधम्म मूल परिपाय सुत्त (मज्झिम० १।१।१)

देवेंगे, भारतीय विचार की सर्वोत्तम परम्परा के अनुकूल ही भगवान् ने निर्घोष किया। ऐसा कह उन कारुणिक द्यास्ता ने यह भी कहा। 'इसलिए भिक्षुओं! जितना भी रूप है, जितनी भी वेदना है, जितनी भी सज्ञा है, जितने भी संस्कार हैं, जितना भी विज्ञान है—चाहे भूतकाल का हो, चाहे वर्तमान का, चाहे भविष्यत् का, चाहे अपने अन्दर का, चाहे बाहर का, चाहे स्थूल अथवा सूक्ष्म, चाहे दूर अथवा भला, चाहे दूर अथवा समीप—वह 'न मेरा है न वह मैं हूँ, न वह मेरा आत्मा है'^१। 'भिक्षुओं! जैसे गंगा नदी में बहुत-सी भाग चली आ रही हो। उस भाग को कोई अलखाला आदमी देखे, उसपर सोचे और विचार करे और सोचने और विचार करने से उसे वह भाग विलकुल रिक्त, तुच्छ तथा सारहीन मालूम दे—भिक्षुओं! फेन में क्या सार हो सकता है? उसी प्रकार भिक्षुओं! जितना भी रूप है—चाहे भूतकाल का, चाहे वर्तमान काल का, चाहे भविष्यत् का, चाहे अपने अन्दर का हो, चाहे बाहर का, चाहे स्थूल हो और चाहे सूक्ष्म, चाहे दूर हो अथवा भला, चाहे दूर हो अथवा समीप—उसे भिक्षु देखता है, सोचता है, उस पर अच्छी तरह विचार करता है। उसे देखने पर, सोचने पर, अच्छी तरह विचार करने पर, उसे वह रूप विलकुल रिक्त, तुच्छ तथा सारहीन दिखाई देगा। भिक्षुओं! रूप में क्या सार हो सकता है?'^२ तथागत ने उन्मुक्त निर्घोष किया है कि सभी 'संस्कार' (कृत वस्तु) यथा रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान, अनित्य, दुःख और अनात्म हैं, इस दुर्घटन नियम को कोई टाल नहीं सकता। पुनरुक्ति का दोष स्वीकार करके भी कुछ उद्धरणों का विमोह हटाया नहीं जा सकता। 'भिक्षुओं! चाहे तथागत उत्पन्न हो, चाहे उत्पन्न न हो, यह सदैव यो ही रहता है। सभी संस्कार अनित्य हैं, जैसे रूप अनित्य है, वेदना अनित्य है, सज्ञा अनित्य है, संस्कार अनित्य है, विज्ञान अनित्य है'^३। 'भिक्षुओं! चाहे तथागत उत्पन्न हो या न हो। यह सदैव यो ही रहता है। सभी संस्कार दुःख हैं, यथा रूप दुःख है, वेदना दुःख है, सज्ञा दुःख है, संस्कार दुःख है, विज्ञान दुःख है'^४। 'भिक्षुओं! चाहे तथागत उत्पन्न हो या न हो। यह सदैव यो ही रहता है। सभी संस्कार अनात्म हैं, यथा रूप अनात्म है, वेदना अनात्म है, सज्ञा अनात्म है, संस्कार अनात्म है, विज्ञान अनात्म है'^५। अधिक से क्या 'भिक्षुओं! इसके लिए विलकुल गुणादृश नहीं, यह विलकुल असंभव है कि कोई

(१,२) सयुक्त निकाय, देखिए बुद्ध वचन, क्रमशः पृष्ठ २९ एवं ८

(३,४,५) अगुत्तर निकाय, देखिए 'बुद्ध वचन', पृष्ठ २६

आँख वाला बादमी किसी भी 'धर्म' को आत्मा करके ग्रहण करे^१। अतः 'भिक्षुओ ! यदि मुझे लोग ऐसा पूछे कि 'तुम पहले समय में थे कि नहीं थे ? तुम भविष्य में होगे कि नहीं ? तुम अब हो कि नहीं ?' तो उनके ऐसा पूछने पर मैं उनको यो कहूँगा कि 'मैं पहले समय में था', 'नहीं था', ऐसा नहीं है; 'मैं भविष्य में होऊँगा', 'नहीं होऊँगा', ऐसा नहीं है, 'मैं अब हूँ', 'नहीं हूँ', ऐसा नहीं है'^२। सत्ता सम्बन्धी प्रश्नों का कोई एक उत्तर देकर उन ६२ मिय्यादृष्टियों का ही, जिनका वर्णन हम पहले 'प्राग्वैदिककालीन दर्शन व्यवस्था' के प्रसंग में कर आए हैं, एक अग वन जाना त्यागत का काम नहीं था। सत्ता सब्धी प्रश्नों को लेकर 'त्यागत का वाद यह है' ऐसा तो निश्चय ही कभी कहा ही नहीं जा सकता। जो बात निर्विवाद है वह यह है कि सभी वाह्य और आध्यात्मिक धर्मों में, जिनका विभाजन सुत्त में पञ्चस्कन्धों के रूप में, यथा रूप वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान के रूप में, एवं अभिघम्म में 'चित्त', 'चेतसिक' और 'रूप' के रूप में किया जाता है, भगवान् पूर्ण अनात्मक्ति, अस्पर्श अयवा 'अनात्म' की भावना कर उनसे निर्वेद प्राप्त कर मुक्ति को प्राप्त हुए थे, और यही बात एक दर्शनकार के लिए भी महत्वपूर्ण है। 'भिक्षुओ ! यदि कोई पूछे कि भगवान् गौतम किसदृष्टि के हैं ? तो उसे 'भिक्षुओ ! क्या उत्तर दोगे ? 'भिक्षुओ ! त्यागत किसदृष्टि के हैं' ऐसी बात ही नहीं रही है। भिक्षुओ ! त्यागत ने यह सब देख लिया है कि यह रूप है, यह रूप का समुदय है, यह रूप का अस्त होना है, यह वेदना है, यह वेदना का समुदय है, यह वेदना का अस्त होना है, यह सज्ञा है, यह सज्ञा का समुदय है, यह सज्ञा का अस्त होना है। ये सस्कार हैं, यह सस्कारों का समुदय होना है, यह सस्कारों का अस्त होना है, यह विज्ञान है, यह विज्ञान का उदय होना है, यह विज्ञान का अस्त होना है। इसलिए कहता हूँ कि सभी मान्यताओं के, सभी अस्तित्वों के, सभी अहकारों के, सभी 'मेरे' के, सभी अभिमानों के, नाश हो जाने से, विराग से, त्याग से, छूटने से, उपादान न रहने से त्यागत विमुक्त हो गये हैं।^३ 'अनुपादा विमुत्ता भिक्खवे त्यागता'। यही तो बुद्ध-मत है।

हम ऊपर देख चुके हैं कि त्यागत ने रूप वेदना, सज्ञा, सस्कार और

(१) अंगुत्तर १।१५; 'बुद्ध वचन', पृष्ठ २६

(२) पोद्दपाद सुत्त (दीघ० १।९)

(३) अग्गिवच्छगोत्त सुत्तन्त (मग्गिम्भ० २।३।२)

विज्ञान इन पांच स्कन्धों में, रूप-आयतन, शब्द-आयतन, गन्ध-आयतन, रस-आयतन, स्पर्श (स्पृष्टव्य)-आयतन, धर्म-आयतन, क्या अनात्मवाद उपनिषद्- इन छः वाह्य आयतनों में, चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, विपरीत सिद्धांत है जिह्वा, काय और मन इन छह आंतरिक आयतनों में, और चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय, मन, रूप, शब्द, गन्ध, रस स्पृष्टव्य, धर्म, चक्षु-विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान, घ्राण-विज्ञान, जिह्वा-विज्ञान, काय-विज्ञान और मनोविज्ञान, इन अठारह घातुओं में, ऐसा कुछ न पाया था जिसे आर्य-धर्म में विनीत पुरुष कह सके 'यह मेरा है', 'यह मैं हूँ', 'यह मेरा आत्मा है।' 'एत मम, एनोहमस्मि, एसो मे अत्ता।' ये सब उपर्युक्त धर्म तो अनित्य हैं। जो अनित्य है, वह दुःख है। 'यदनिच्च त दुक्ख'। और जो दुःख है, वह आत्मा नहीं है। 'य दुक्ख तदनत्ता'। इसलिए स्वाभाविक तौर पर साधक को इस नाम-रूप जगत् के सवध में यह भावना करनी चाहिए, 'यह मेरा नहीं है', 'यह मैं नहीं हूँ', 'यह मेरा आत्मा नहीं है'। 'नेत मम, नेसोहमस्मि, न मे सो अत्ता'। इस प्रकार चिन्तन करते हुए वह निर्वेद को प्राप्त करेगा, निर्वेद से विराग को और राग के प्रहाण होने पर दुःख रूप भव को तर जायगा, विमुक्त हो जायगा। यही अनात्मवाद या जिसे शास्ता ने सिखाया था।

अब हमें यह देखना है कि इस अनात्मवाद का उपनिषदों के आत्मवाद से क्या सम्बन्ध है? क्या बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद उपनिषदों के ठीक विपरीत सिद्धांत है, अर्थात् क्या वह उस आत्मा का निषेध करता है जिसका उपदेश करना उपनिषदों का परम लक्ष्य है?

हम पहले कह चुके हैं कि भगवान् बुद्ध के समय में दो प्रकार की एक दूसरे से विलकुल विपरीत विचार-धाराएँ प्रचलित थीं। एक थी जिसे हम शाश्वतवाद या नित्यतावाद कह सकते हैं और दूसरी विचार-धारा थी उच्छेदवादियों की। पहले मत को माननेवाले विचारकों का कहना था कि "यह जो मेरा आत्मा अनुभव कर्ता (वेदक) तथा अनुभव होने योग्य है, और जहाँ-तहाँ अपने भले बुरे कर्मों के विपाक को अनुभव करता है, यह मेरा आत्मा नित्य, ध्रुव, शाश्वत, अपरिवर्तनशील है और अनन्त वर्षों तक वैसा ही रहेगा"।

(१) यो मे अय अत्ता वेदो वेदेय्यो तत्र तत्र कल्याण पापकान् कम्ममं विपाकं पटिस्सवेदेति, सो लो पन मे अय अत्ता निच्चो, धुवो, सस्सतो, अविपरिणामधम्मो, सस्सतिसम तथेव ठस्सतीति । सव्वासव-सत्तन्त (मज्झिम ० १।१।२)

उच्छेदवादियों के मत का उद्धरण करते हुए भगवान् ने स्वयं कहा है, 'भिक्षुओ! एक श्रमण और ब्राह्मण उच्छेदवादी हैं जो विद्यमान (सत्) सत्त्व (जीव, प्राणी) का उच्छेद, विनाश, प्रज्ञापन करते हैं।'^१ भगवान् ने शाश्वतवादियों के प्रयत्न को भरपूर मूर्खता 'परिपूरो बालघम्मो' कहा^२ और उच्छेदवादियों से अपने विचार को पूर्ण पृथक् रखते हुए पुनर्जन्म और कर्म-फल को उपदिष्ट किया और इहलोक और परलोक दोनों के कल्याण की बात कही। प्रतीत्य समुत्पाद के विवरण में हम देख चुके हैं कि किस प्रकार भगवान् ने दोनों कोटियों से वचकर धर्म का उपदेश दिया। भगवान् ने न शाश्वत कहा और न अशाश्वत, न यह कहा कि आत्मा है और न यह कहा कि आत्मा नहीं है, केवल पंच स्कन्धों का विश्लेषण करके यह दिखला दिया कि ये तो सब प्रतीत्य समुत्पन्न हैं, अनित्य और दुःखस्वरूप हैं, इनमें तो कहीं 'अत्ता' (आत्मा) मिलता नहीं। पंच स्कन्धों के ऊपर भी कुछ है, प्रतीत्य समुत्पन्न भव से भी अतीत कोई सत्ता है, इसका साक्ष्य निर्वाण के रूप में उन्होंने अवश्य उसे 'असंस्कृता घातु' कहकर दिया, 'अच्युत', 'ध्रुव', 'अविनाशी' पद कहकर दिया।

अब प्रश्न यह है कि जिस ध्रुव आत्मवाद को भगवान् ने मूर्खतापूर्ण बताया वह क्या उपनिषदों का आत्मवाद है? पहले हम ध्रुव आत्मा सम्बन्धी उद्धरण को सच्चासव-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।२) से देख चुके हैं। उसमें कहा गया है कि 'यह जो मेरा आत्मा वेदक और वेदन (अनुभव) करने योग्य है (यो मे अय अत्ता वेदो वेदेय्यो), जो जहां-तहां अपने भले बुरे कर्मों के विपाक को अनुभव करता है (तत्र तत्र कल्याण पापकान विपाक कम्मान विपाक पटि-सवेदेति) वह आत्मा नित्य, ध्रुव, शाश्वत और अपरिवर्तनशील है (अय अत्ता निच्चो, ध्रुवो सत्त्वतो, अपरिणिणाम घम्मो)। इसका अर्थ यह है कि जो आत्मा अनुभव करता है और अनुभव किया जाता है और जो कर्मों के विपाक का उपभोग करता है, वह नित्य, ध्रुव, शाश्वत और अपरिवर्तनशील है, यह मत तयागत को मान्य नहीं है। साति भिक्षु को जो शाश्वत आत्मा सम्बन्धी मिथ्या धारणा है, ई यो, वह है, सी सत्तरणशील वेदक-वेद्य विज्ञान के

(१) सन्ति भिक्षवे एते श्रमण ब्राह्मणा उच्छेदवादा सतो सत्तत्त उच्छेदं विनाश पञ्जापेन्ति । ग्रहजाल-सुत्त (दीघ० १।१)

(२) सच्चासव-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।२)

सम्बन्ध में हुई थी, यह हम आगे पुनर्जन्म के विवेचन के समय देखेंगे। तो क्या उपनिषदों का आत्मा वेदक और वेद्यों और कर्म-फलों का उपभोक्ता है ? नहीं, विलकुल नहीं। शंकर के ही साक्ष्य को इस सम्बन्ध में क्यों न लें। मनीषी आचार्य ने कहा है कि कर्तृत्व-भोक्तृत्व-युक्त 'अह' प्रत्यय आत्मा उपनिषदों का विषय नहीं है।^१ देहादि सहित आत्मा, अध्यस्त आत्मा, अपर आत्मा वह आत्मा नहीं है जिसे उपनिषदों के ऋषि अपने अन्दर खोजते हैं। यह तो सुद्र आत्मा है जिसके सबध में अस्तिमान् को ब्रह्मविद् छोड़ते हैं। 'मैं यह शरीर नहीं', 'इन्द्रिय नहीं', 'मन नहीं', 'भूत-समुदाय नहीं', जब यह ब्रह्मवादी कहते हैं तो वे यही तो कहते हैं कि शरीर आत्मा नहीं, इन्द्रिय आत्मा नहीं, भूत-समुदाय आत्मा नहीं। एक दूसरे वर्गीकरण का प्रयोग कर बुद्ध ने केवल कह दिया है 'रूप आत्मा नहीं', 'वेदना आत्मा नहीं', 'संज्ञा आत्मा नहीं', 'संस्कार आत्मा नहीं', 'विज्ञान आत्मा नहीं', चक्षु आत्मा नहीं, आदि। उपनिषदों का इस प्रकार कहना कर्तृत्व-भोक्तृत्व-युक्त 'अह' प्रत्यय आत्मा के लिए है। यह तो उस पक्षी के लिए है, जो फल को खाता है। उसको वास्तविक आत्मा (अत्ता) मत समझो, यह उपनिषदों का कहना है और यही प्रकारान्तर से सम्यक् सम्ब्रद्ध का है। तो फिर उपनिषदों का आत्मा कौन-सा है जिसे ब्रह्मवादी खोजते हैं ? वह है साक्षी आत्मा। तत्साक्षित्वेन प्रयुक्तत्वात्।^२ उपनिषदों का आत्मा साक्षी आत्मा है, सर्व भूतस्थ, सम, एक, कुटस्थ अनिर्देश्य, अनिर्वचनीय, हेयोपादेय रहित, सर्वातीत, निर्विकल्प, अनुभव से अतीत, कर्मफल के उपभोग से विलकुल असंबन्धित। यह ऐसा पक्षी है, जो फल नहीं खाता, यद्यपि रहता उसी ढाल पर है जिस पर पहला पक्षी। ऐसे आत्मा के सबध में तथागत ने क्या कहा है ? 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्'। क्यों ? "क्योकि भिक्षुओ ! इसी शरीर में तथागत (आत्मा) अननुवेद्य (अज्ञेय) है—यह कहता हूँ।"^३ जो न सत् है और न असत्, और न दोनों से व्यतिरिक्त, जो सर्वथा अनिर्वचनीय है, उसे व्यवहार-वाणी, जो केवल 'है' या 'नहीं है' प्रकट कर सकती है, किस प्रकार अभिव्यक्त करेगी ? "कात्यायन ! यह ससार द्वैत पर आश्रय लेने का

(१) नन्वात्मा अहप्रत्ययविषयत्वादुपनिषत्स्वेव विज्ञायत इत्यनुपपन्नम् । न ।

तत्साक्षित्वेन प्रयुक्तत्वात् ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य १।१।४

(२) ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य १।१।४

(३) अलगद्बूपम-सुत्तन्त (मज्झिम ० १।३।२)

अम्यस्त है—‘यह है’ इस पर और ‘यह नहीं है’ इस पर। परन्तु जो ज्ञानी पुरुष इस ससार की वस्तुओं की उत्पत्ति के निम्न को ज्ञान और दर्शन पूर्वक समझता है उसके लिए न तो है ‘यह है’ और न है ‘यह नहीं है’^१। वह लौकिक निरुक्तियों में नहीं पड़ता। जो वाणी में प्रकट करने योग्य नहीं उसे वाणी से प्रकट करने की गलती नहीं करता। किसी भी विषय पर बुद्ध के मन्तव्य को जानने के लिए हमें यह ध्यान में रखना चाहिए कि भगवान् ने सत्ता सबही प्रश्नों की निम्न जोड़ियों में परिचयन करने की अनुमति साधकों को नहीं दी है। वे स्वयं भी सब मतवादों से ऊपर थे। उनके नाम के साथ यदि हम किसी वाद का सबध किसी अर्थ में जोड़ सकते हैं तो वह ‘विभज्जवाद’ (विभज्यवाद) ही है और इसका तात्पर्य यह है कि तयागत किसी वस्तु के संबंध में एकाश रूप से ‘ह’ या ‘न’ नहीं कहते, अच्छा या बुरा नहीं कहते।^२ एक तटस्थ सत्य-गवेषी की तरह वे विश्लेषण करते हैं और सत्य को सत्य और असत्य को असत्य कहते हैं। सत् को असत् कहना या असत् को सत् कहना तयागत का काम नहीं था। उन्होंने स्वयं कहा है “भिद्दुओ। जिमे ससार के विज्ञ पुरुष ‘असत्’ कहते हैं उमे में भी ‘असत्’ सिखाता है। और भिद्दुओ। जिसे ससार में विज्ञ पुरुष ‘सत्’ पहचानते हैं, उमे में भी ‘सत्’ सिखाता है^३।” भगवान् बुद्ध का यह वचन ही एक अन्य भारतीय तत्त्वदर्शी (कृष्ण) के मुख से भी निकला था, “नानतो विद्यते भावो नानातो विद्यते सत्।” यह तत्त्वदर्शियों का एक सामान्य अनुभूत सिद्धान्त है जिसने तयागत किसी प्रकार अपवाद नहीं थे।

बुद्ध का एक भी वचन सम्पूर्ण पाणि त्रिपिटक में इस निर्दिशेय अर्थ का उद्धृत नहीं किया जा सकता कि ‘आत्मा नहीं है’। जहाँ उन्होंने अनात्मा कहा है,

- (१) संपुत्त-निकाय, जित्ठ दूसरी, पृष्ठ १७ (महास्यविर ज्ञानातिलोक का अंग्रेजी अनुवाद), जनागारिक बी० गोविन्द : दि साइकोलोजिकल एटीट्यूड ऑव दि अल्ल बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ १०६ में उद्धृत।
- (२) तयागत विभज्यवादी हैं, एकाशवादी नहीं, इसके विस्तृत विवरण के लिये देखिये तुम-मुत्तन्त (मज्झिम० २।५।९)
- (३) संपुत्त-निकाय, जित्ठ तीसरी, पृष्ठ १३८ (महास्यविर ज्ञानातिलोक का अंग्रेजी अनुवाद), जनागारिक बी० गोविन्द : दि साइकोलोजिकल एटीट्यूड ऑव दि अल्ल बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ १४

वहाँ पञ्च स्कन्धों की अपेक्षा से ही कहा है, बारह आयतनों और अठारह धातुओं के क्षेत्र को लेकर ही कहा है। इसका अर्थ यह है कि सम्पूर्ण अनुभूत जगत् में अत्ता नहीं मिलता। तथागत ने सिर्फ इतना ही कहा है और बाह्य और आन्तरिक धर्मों में आसक्ति हटा कर सत्य का साक्षात्कार करने के लिये, जो स्वयं अनक्षर है, शब्द रहित है, व्यवहार-वाणी का विषय नहीं है। इसीलिये तथागत का इस पर मोन है। जब भगवान् 'अनात्मा' कहते हैं तो वे साधक को आत्मा सम्बन्धी उन सभी मिथ्या दृष्टियों से विमुक्त करना चाहते हैं जिनका विवरण हम 'प्राग्वैदिककालीन भारतीय दर्शन की जवस्या' के विवेचन में पहले दे चुके हैं। न भगवान् यह चाहते हैं कि मनुष्य यह सोचे कि कहीं मैं मृत्यु के बाद विनष्ट तो नहीं हो जाऊँगा। और न वे यह चाहते हैं कि मनुष्य यह सोचे कि मैं सदा बना रहूँगा। यदि वह यह सोचेगा कि मैं नहीं रहूँगा तो यह तो स्वयं भगवान् के शब्दों में आन्तरिक अशान्ति-त्रास होगा, ऐसा होगा जैसे हृदय पर विजली गिर पड़ी। "अहो ! मैं उच्छिन्न हो जाऊँगा। अहो ! मैं नष्ट हो जाऊँगा ! हाय ! मैं नहीं रहूँगा" इस प्रकार अज्ञ पुरुष शोक करता है, मूर्छित होता है। यह विजली गिरने का भय है, अशान्ति-त्रास है^१। भगवान्, जो भय से त्राण के लिये उपदेश करते हैं, इस प्रकार स्वयं साधकों के हृदय पर वज्रपात नहीं कर सकने। दूसरी ओर अज्ञ मनुष्य नोचता है 'मर कर मैं तो नित्य, ध्रुव, शाश्वत, निर्विकार होऊँगा और अनन्त वर्षों तक वैसे ही स्थित रहूँगा।' यह अस्तित्व में उसकी आसक्ति को बढाता है। यही ध्रुव आत्मवाद है जिसका कारुणिक शास्ता ने निषेध किया है, क्योंकि उन्होंने तृष्णा के उदय से दुःख का उदय देखा था, फिर चाहे वह तृष्णा आत्मा की ही क्यों न हो ? मैं अतीत काल में था, या नहीं था, या क्या था ? मैं क्या हूँ, मैं क्या नहीं हूँ, मैं कहाँ से आया हूँ, कहाँ जाऊँगा ? मेरे आत्मा है ? या नहीं है ? आत्मा ही क्या अनात्मा है ? अनात्मा ही क्या आत्मा है, क्या मेरा आत्मा नित्य, ध्रुव, शाश्वत है या अनित्य, अध्रुव, अशाश्वत ? इन सब प्रश्नों को तो भगवान् ने 'अमनसि-करणीय' धर्म कहा है^२, इन पर विचार करने को मना किया है क्योंकि ये निष्प्रयोजन हैं, मन के आयास मात्र हैं, ये ज्ञान, सम्बोध, उपशम और निर्वाण की ओर ले जाने वाले नहीं हैं। इन्हे भगवान् ने चित्त के मल भी कहा है^३।

(१) अलगवद्दुपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।२)

(२,३) सब्वासव-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।२)

भगवान् ने न भव-तृष्णा (शाश्वत आत्मवाद) का उपदेश दिया है और न विभव-तृष्णा (उच्छेदवाद) का । जो उन्हें गलती से शाश्वतवादी मान बैठते हैं, वे आत्मवाद-उपादान में फँस जाते हैं, अह की आसक्ति में बँध जाते हैं, और जो विभव को माननेवाले उच्छेदवादी उन्हें मान बैठते हैं, वे जीवन से तग आकर उसके उच्छेद की सोचने लगते हैं । दोनों ही गलत मार्ग हैं । जो केवल मध्यमा प्रतिपदा को देखने वाले हैं, वे ही वास्तव में सम्यक्दर्शी हैं, उन्होंने ही तयागत के मन्तव्य को समझा है और वे दुःख प्रहाण के लिये पुरुषार्थ में लगते हैं^१ । भगवान् ने पूर्ण स्पष्टता के साथ कहा है, “मैं हूँ” यह गलत विचार है, “मैं नहीं हूँ” यह गलत विचार है, “मैं हूँगा” यह गलत विचार है, “मैं नहीं हूँगा” यह गलत विचार है । ये गलत विचार हैं, रोग हैं, फोड़े हैं, काँटे हैं । परन्तु जब भिक्षु सारे गलत विचारों पर काबू कर लेता है, उनका अतिक्रमण कर देता है तो वह शान्त मुनि कहलाता है । शान्त मुनि जन्म-जरा-मरण को प्राप्त नहीं होता, वह न उत्पन्न होता है, न मरता है, वह कम्पित नहीं होता, स्पृहा नहीं करता^२ ।” जब “मैं हूँ” और “मैं नहीं हूँ” दोनों को भगवान् मिथ्या विचार

(१) मिलाइये, “भिक्षुओ ! दो मिथ्या धारणाओं में पड़े देवता और मनुष्यों में कोई चिपट जाते हैं, (ओलियन्ति), कोई-कोई अधिक दौड़ लगा जाते हैं (अति धावन्ति) और केवल कोई-कोई आखवाले ही देखते हैं । भिक्षुओ ! कैसे कोई-कोई चिपट जाते हैं ? भिक्षुओ ! कोई-कोई देवता और मनुष्य भव में रमनेवाले हैं, भव में रत हैं, भव में प्रसन्न हैं । भवनिरोध का उपदेश देते समय उनका चित्त नहीं लगता, नहीं प्रसन्न होता । भिक्षुओ ! कोई-कोई अधिक दौड़ लगाने हैं । वे भव से ही घृणा, लज्जा और जुगुप्सा करते हुए विभव (उच्छेद) चाहते हैं । वे कहते हैं यह आत्मा शरीर छूटने पर उच्छिन्न हो जाता है, विनष्ट हो जाता है, नहीं रहता है, यही शान्त है, यही उत्तम है, यही यवार्थ है । भिक्षुओ ! यहाँ कोई ही कोई ‘सम्यक्दर्शी’ आखवाले देखते हैं । यहाँ भिक्षु भूत (पञ्चस्कन्ध) को भूत के तौर पर देखता है, भूत को भूत के तौर पर देखकर निर्वेद, विराग और निगोध के लिये मार्ग के अम्यास में लग जाता है । भिक्षुओ ! इस प्रकार आखवाले देखते हैं ।” दिट्ठगत-सुत्त (इतिवृत्तक)

(२) धातु विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।१०)

कहते हैं, उन्हें रोग, फोड़ा और शल्य बतलाते हैं, तो फिर इनमें से एक में फँसाने का उनका किस प्रकार उद्देश्य हो सकता है ? उन्होंने तो यदि शाश्वतवाद को मूर्खतापूर्ण सिद्धान्त कहा है तो साथ ही उच्छेदवाद की उससे अधिक कड़े शब्दों में निन्दा की है^१। यह तो ठीक है, पर फिर भी अनात्मवाद का निषेधात्मक रूप से वर्णन क्यों है ?

इसे तो उपनिषद् के उदाहरण से ही समझाना ठीक होगा। याज्ञवल्क्य मैत्रेयी को आत्मतत्त्व का रहस्य समझाते हुए बृहदारण्यक उपनिषद् में कहते हैं, “जिस प्रकार नमक की डली पानी में डाल देने पर घुल जाती है और फिर निकाली नहीं जा सकती। वह सम्पूर्ण जल को लवणरसमय कर देती है, और जहाँ भी जल को निकालें वही लवणरसमय निकलता है। इसी प्रकार यह आत्मा, जो अनन्त, असीम, पूर्ण, प्रज्ञान घन है, वह भूतों से उठकर इन भूतों में ही विनष्ट हो जाता है। मर कर (प्रेत्य) संज्ञा नहीं है, यह मैं कहता हूँ।” मैत्रेयी को स्वयं भयभीत होना ही था, जिस प्रकार हम सब इससे भयभीत हो जायेंगे। “भगवान् ने मुझे मोह में डाल दिया। मैं इसे नहीं समझ सकी।” याज्ञवल्क्य आगे समझाते हैं, “अरे ! मैं मोह की बात नहीं कहता। अविनाशी है अरे यह आत्मा। उच्छिन्न न होने वाला है यह आत्मा। जहाँ द्वैत हो वहाँ एक दूसरे को सूँघता, चूँखता, बोलता, सुनता, मनन करता, छूता, विज्ञानन करता है। लेकिन जहाँ कि सब उसका आत्मा ही है, वहाँ किससे किसको देखे ? किससे किसको विज्ञानन करे ?” सो यह ‘नेति नेति’ आत्मा अगृह्य है, असंग्रह है। मैत्रेयी ! यह जो स्वयं सब का ज्ञाता है, इसे किससे जाना जाय ? यह मैत्रेयी ! तुम्हें अनुशासना कर दी गई। अरे ! इतना ही अमृतत्व है । यह कह कर याज्ञवल्क्य चल दिये ।” याज्ञवल्क्य यह नहीं कहना चाहते कि आत्मा उच्छिन्न होने वाला है, किन्तु उन्हें कहना पड़ता है ‘मरने के बाद संज्ञा नहीं है ।’ भाषा की यह मांग है, अद्वैत की यह मांग है। भाषा द्वैतमयी है, विचार द्वैतमय है। वे अद्वैत को प्रकट नहीं कर सकते, परम सत्य का निर्देश नहीं कर सकते। इसीलिये ‘न’ कहना पड़ता है, ‘नेति नेति’ कहना पड़ता है। जहाँ याज्ञवल्क्य चल देते हैं, वहाँ से बुद्ध प्रारम्भ करते हैं, यह हमें समझ लेना चाहिये। उपर्युक्त उद्धरण उपनिषद् के आत्म-ज्ञान का अन्तिम प्रगति-चिन्ह है और वही

(१) देखिये आगे ‘क्या तथागत उच्छेदवादी है ?’ इस सम्बन्धी विवेचन।

देखिये आगे पाचवें अध्याय में बौद्ध और नास्तिक दर्शनों का तुलनात्मक विवेचन भी।

है बुद्ध-दर्शन का प्रस्थान-बिन्दु। जहाँ उपनिषदों का दर्शन समाप्त होता है वही से बुद्ध-दर्शन का आरम्भ है। इसी कारण बुद्ध-मन्तव्य समझने में अत्यन्त कठिन और अपनी तात्त्विक गम्भीरता में तथागत के समान ही अननुमेय है। यदि इतना हम समझ सकें तो परम सत्ता के सम्बन्ध में तथागत के मौन को हम भली प्रकार समझ सकते हैं और उनके 'अनात्मवाद' को भी।

भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद का स्वरूप मुख्यतः साधनात्मक है, यह हम पहले काफी स्पष्ट कर चुके हैं। वह निर्वेद और विराग के लिये है,

अनासक्ति और इन्द्रिय-संयम के लिये है।

साधन-पक्ष में औपनिषद मन्तव्य उससे बौद्ध, उपशम और निर्वाण की के साथ अनात्मवाद की एकता प्राप्त होती है। जिन्होंने इसे इस प्रकार किन्तु अतीत सत्य के सम्बन्ध में समझा उन्होंने मुक्ति पाई, वे पार हो 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' की कठि- गये। बाकी लोग, जिनके पल्ले बौद्धिक नाई और वास्तविक बुद्ध-मन्तव्य विवेचन और सिद्धान्तवाद पड़ा, वे नाव को खोज निकालने में सभी बनाते ही रह गये, ऐसा हम कह सकते हैं। प्राचीन और श्रवाचीन विद्वानों अनात्मवाद प्रधानतः सिद्धान्त न होकर का विमोह

कुशल, स्वस्तिक, क्षेम मार्ग है। रूप, वेदना और विज्ञानों में निर्वेद प्राप्त किये बिना

आज तक किसने शान्ति पाई है? 'अनात्मवाद'—'अहवाद' के संयोजन को तो छोड़ना ही पड़ेगा? मनुष्य सब जगह से प्रेम काटकर, आसक्ति हटा कर, अन्त में 'अपने' से तो प्रेम काटना नहीं चाहता। काटे कैसे, अपने को प्रियतम भी तो समझता है। तृष्णा का अन्तिम निवेशन तो यह 'मैं' ही है। जैसा हम पहले देख चुके हैं, इस 'मैं' के दो स्तर हैं। एक अल्प, तुच्छ स्तर है, जो साधारण व्यवहारावस्था से सम्बन्धित है। दूसरा पारमार्थिक स्तर है, जिसके सम्बन्ध में हम विराट् सूत्रात्मा जैसी बात कहते हैं। एक का सम्बन्ध साधारण अनुभव-जगत् से है और दूसरा है अतीत सत्य-विषयक। वेदान्त अनुभव-जगत् सम्बन्धी 'अहं' को अहं-कार या अनात्मा कह कर पुकारता है। शंकर के ब्रह्मनूत्र-भाष्य के उपोद्घात में सभी वस्तुओं और आन्तरिक क्रियाओं में 'अहं' की प्रतीति अज्ञान के फलस्वरूप दिखाई गई है। इसी प्रकार जिन्हे अध्यासवाद मान्य नहीं है, वे भी दर्शन सामान्यतः द्रष्टा और दृश्य के सम्बन्ध-विच्छेद से ही 'नास्मि, न मे, नाहम्' के रूप में जयवा किन्ही अन्य शब्दों का प्रयोग कर मनुष्य को वाह्य और आन्तरिक वन्धनों से विमुक्त करने का प्रयत्न करते हैं। इन दृष्टि से देखने पर 'अनात्मवाद' समझा जा

सकता है। उपनिषदों का 'आत्मा' अतीत है, उसका उस 'आत्मवाद-उपादान' से कोई सम्बन्ध नहीं, जिसको भगवान् तथागत ने सभी अकुशल कर्मों का मूल बताया है। तथागत ने अपने को वही तक सीमित रखा है, जहाँ तक मनुष्य मुक्ति-मार्ग की अन्तिम सीमा तक जाता है। जब वहाँ तक पहुँच जाता है तो तथागत जामिनी से बरी हो जाते हैं। वह स्वयं अपने अन्दर उस सत्य को साक्षात्कार करता है जिसे शब्दों में नहीं रखा जा सकता। सिद्धान्तों का निरूपण आचार्यों का काम होता है, 'बुद्धों' का काम नहीं। 'बुद्ध' न धर्म चलाते हैं, न दर्शन कायम करते हैं। वे मार्ग बताते हैं, अभ्यास का शासन करते हैं। अतः अनात्मवाद एक शासन है। जीवन का एक पूर्ण शासन। इस पर आचरण करने से यदि तृष्णा कम हो, विशुद्धि, बड़े, चित्त में प्रसन्नता हो, तो समझना चाहिए कि ठीक समझा है, किन्तु यदि ऐसा न हो तो तथागत का शासन ठीक नहीं समझा गया। 'अनात्मा' को बुद्ध ने पख्यापित किया। किन्तु परम अतीत सत्य के विषय में उन्होंने मौन ही रखा। उनके मौन की अनेक व्याख्याएँ की गई हैं, किन्तु वे सब विमोह की ही सूचक हैं। तथागत के मार्ग पर तो चलने वाले के लिए उस प्रकार का कुतूहल भी एक मयोजन है। किन्तु फिर भी मनुष्य को बुद्धि नहीं माननी और वह गवेषणा किए बिना नहीं रहता। प्रथम प्रतिभाशाली आचार्य जिन्होंने 'अनात्मवाद' की व्याख्या की है, भदन्त नागसेन हैं। अनेक प्रश्नोत्तरो, उपमाओं और युक्तियों से भदन्त नागसेन ने अपने ग्रन्थ 'मिलिन्दपञ्चो' के प्रारम्भ में ही अनात्मवाद का विस्तृत विवेचन उपस्थित किया है, जिसके जाने बिना कोई भी आज 'अनात्मवाद' के सिद्धान्त को समझने की बात नहीं कह सकता। सच बात तो यह है कि इस ग्रन्थ ने एक प्रकार से त्रिपिटक का ही महत्त्व ले लिया है और सम्भवतः स्थविरवादी बौद्धों में भी 'अनात्मवाद' की निषेधात्मक व्याख्या के इतने व्यापक प्रचार के लिए मुख्यतः यही ग्रन्थ उत्तरदायी है। त्रिपिटक का साक्ष्य तो एक विशेष प्रकार का ही है, यह हम पहले देख चुके हैं।

भदन्त नागसेन के द्वारा की गई व्याख्या को ठीक रूप से व्याख्यात करने के लिए सिवा उनके सवाद को देने के और कोई गति नहीं है। कुछ लम्बा होने पर भी रोचक होगा, ऐसा हम भदन्त नागसेन की अनात्मवाद कह सकते हैं। 'भद्र ! आप किस नाम से की व्याख्या पुकारे जाते हैं, आपका नाम क्या है ? ग्रीक राजा मिनाडर ने भदन्त नागसेन से पूछा।

‘महाराज ! मैं नागसेन के नाम से पुकारा जाता हूँ । मुझे भिक्षु यही कह कर बुलाते हैं । माता पिता अपने बच्चों के इस प्रकार के नाम रखते हैं जैसे नागसेन, सूरसेन आदि । लेकिन ये सब नाम केवल व्यवहार के लिए हैं । तात्त्विक दृष्टि से इस प्रकार का कोई व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता । ‘न हेत्य पुगलो उपलब्ध तीति’ ।

‘भद्र नागसेन ! यदि यथार्थ में कोई व्यक्ति है ही नहीं, तो आपको आपकी आवश्यक वस्तुएँ कौन देता है ? उन वस्तुओं का उपभोग कौन करता है ? पुण्य कौन करता है ? ध्यान कौन लगाता है ? आर्य-मार्ग और उसका फल निर्वाण कौन प्रत्यक्ष करता है ? . . . भले दुरे कर्मों का फिर कोई कर्ता ही नहीं ? आपका कोई गुरु ही नहीं ? आप दीक्षित भी नहीं ? आप कहते हैं आपको लोग नागसेन के नाम से पुकारते हैं । नागसेन क्या है ? ‘क्या केश नागसेन हैं ?’

‘केश किस प्रकार नागसेन हो सकते हैं ?’

‘तो क्या फिर नख, दाँत, चमड़ी, मांस, शरीर नागसेन हैं ?’

‘राजन् ! ये भी नहीं ।’

‘तो क्या फिर इन पाँच स्कन्धों का संयोग नागसेन है ?’

‘नहीं राजन् ।’

‘तो क्या फिर इनसे कोई पृथक् चीज है ? (किं पन भन्ते अञ्जात्र रूप वेदना सज्ञा सखार विञ्जाण नागसेनोति)

‘नहीं महाराज’

‘नहि महाराजाति’

उपमा देकर समझाते हैं—

‘क्या रथ के वास रथ है ?’

‘क्या घुरा, चक्र, रस्से, जुआ, पहियों के ढण्डे

‘तो क्या रथ इन सब से अलग वस्तु है ?’

‘नहीं भन्ते ।’

‘तो फिर रथ क्या है ?’ ‘को पनेत्य रथो’ (रथ के वास, पहिए, रथ का ढाँचा, पहियों के ढण्डे, हाँकने की लकड़ी इन भिन्न भिन्न भागों पर रथ का अस्तित्व निर्भर है । ‘रथ’ एक शब्द है जो केवल व्यवहार के लिए है ‘रथेति सखा समञ्जा पञ्जात्ति वोहारो नाममत्त पवत्तीति’

‘महाराज !’ यही हालत व्यक्ति की है । रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार, विज्ञान, इन पाँचों स्कन्धों पर मेरा अस्तित्व निर्भर है । नागसेन शब्द केवल व्यव-

हार मात्र है, यथार्थ में नागसेन नाम का कोई व्यक्तित्व विद्यमान नहीं है। परमार्थ रूप से व्यक्ति की उपलब्धि नहीं होती 'परमत्यतो पनेत्य पुगलो नूपलब्धति' ।

इस प्रकार भदन्त नागसेन ने 'अनात्मवाद' की व्याख्या की है। उन्होंने अनात्मवाद को पुद्गल नैरात्म्य के रूप में दिखाया है। 'परमत्यतो पनेत्य पुगलो नूपलब्धति' । इस प्रकार उन्होंने निषेधात्मक दिशा में अपना निर्णय दे दिया है। हम नहीं कह सकते कि कहां तक भदन्त नागसेन तथागत के मत के अनुकूल गए हैं, किन्तु यह निश्चित है कि जिस निषेधात्मक दिशा का उन्होंने प्रवर्तन किया उसे स्थविरवाद परम्परा से बाहर के उत्तरकालिक बौद्ध विचारको ने और अधिक बढ़ाया। इस प्रकार पुद्गल नैरात्म्य से आगे बढ़कर धर्म-नैरात्म्य का सिद्धान्त आया, जिसके सम्बन्ध में हमें यहाँ कुछ नहीं कहना है। चाहे विद्यानात्मक व्याख्या करें चाहे निषेधात्मक, शास्ता का तो यह मन्तव्य पूरा होना चाहिए कि ये दिन-प्रति-दिन के बन्धन कटें, कामना से पीछा छूटे, आसक्ति से पल्ला छूटे, सभी दैवी और मानवीय बन्धनों से विमुक्ति हो। यदि अनात्मवाद की भावना से ये कुछ भी प्राप्त हो गये 'तो भी इतने से बहुत कर लिया।' यही शास्ता का शासन है।

भगवान् बुद्ध के यदि कही दर्शन हो सकते हैं तो बोधि पक्षीय धर्मों की भावना में ही। अन्य कही हम उन्हें पा नहीं सकते। कम से कम दार्शनिक नयो और सिद्धान्तों में तो हमें तथागत नहीं मिलते। नागसेन बड़े प्रतिभाशाली व्यक्ति थे। इसलिए कह गए कि परमार्थ में पुद्गल की उपलब्धि कही नहीं होती, किन्तु यदि तथागत आकर उनसे पूछते, जैसा कि उन्होंने सारिपुत्र से पूछा था (तथागत की सम्यक् सम्बोधि के विषय को लेकर—महापरिनिब्बाण सुत्त में—उसी के आधार पर यहाँ लेखक ऐसी कल्पना कर रहा है) 'नागसेन! तुमने यह बड़ी उदार वाणी कही' बिल्कुल सिंहनाद किया। क्या जितना भी भूत का रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान है, उस सबको तुमने चित्त से जान लिया है कि यह रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान इस स्वभाव वाला है, इस उद्गम, सघात और निस्सरणवाला है। नागसेन। क्या, रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान से बाहर का जो है, उसको भी तुमने अपनी प्रज्ञा से देख लिया है कि यह रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान से बाहर का इस उद्गम, सघात और निस्सरण वाला है (यदि वहाँ ये हो)। इसी प्रकार सब वर्तमान के पाँचो स्कन्धों से बाहर और भीतर के तथा भविष्य के भी पाँचो स्कन्धों के भीतर और बाहर के क्षेत्र को लेकर यदि तथागत इसी प्रकार पूछ सकते, तो हम जानते हैं कि सारिपुत्र

की ही तरह सहमकर नागसेन या तो कुछ जवाब नहीं दे सकते, चुप हो जाते, या कहते 'नही भन्ते' । 'तो नागसेन ! ऐसा सिंहनाद क्यों—'परमत्त्वतो पनेत्य पुगलो नूपलब्धमिति^१ ।' यदि कहो कि बुद्ध-वचन के आधार पर तो कालामो के प्रति भगवान् की वाणी को स्मरण करना चाहिये । गति यह है कहा ? यह बुद्ध-शासन है । यदि 'अस्ति' में तुम नहीं जाते, तो 'नास्ति' में भी तुम नहीं जा सकते ? सिवाय इन्द्रियो, उनके विषयो, विज्ञानो और वेदनाओ आदि में अनासक्त रहने के और दृष्ट रूप पञ्चस्कन्धो में 'अनात्म' भाव कर विहरने के, बुद्ध के मन में हम प्रवेश नहीं कर सकते । वहा हमारे नागसेन, नागार्जुन, शकर और धर्मकीर्ति सभी वालक हैं । इसीलिए तयागत ने नहीं बताया । जो जो बातें तयागत ने वे-कही हुई छोड़ी और जिस कारण से छोड़ी वह इस बुद्ध-वचन से स्पष्ट होता है 'भिक्षुओ ! ससार शाश्वत है' ऐसा मत रहने पर भी, 'ससार अशाश्वत है', ऐसा मत रहने पर भी, 'ससार सान्त है' ऐसा मत रहने पर भी, 'ससार अनन्त है' ऐसा मत रहने पर भी, 'जीव वही है जो शरीर है, ऐसा मत रहने पर भी अथवा 'जीव दूसरा है, शरीर दूसरा है' ऐसा मत रहने पर भी 'मृत्यु के बाद तयागत रहते हैं' ऐसा मत रहने पर भी, 'मृत्यु के बाद तयागत नहीं रहते हैं' ऐसा मत रहने पर भी, 'मृत्यु के बाद तयागत होते भी हैं, नहीं भी होते,' ऐसा मत रहने पर भी, 'मरने के बाद तयागत न होते हैं, न नहीं होते हैं,' ऐसा मत रहने पर भी—जन्म, बुटापा, मृत्यु, शोक, रोना-पीटना, पीड़ित होना, चिन्तित होना, परेशान होना तो हर हालत में है ही, और मैं इसी जन्म में—जीते जी—इन्ही सब के नाश का उपदेश देता हूँ^२ । उपर्युक्त दस बातें भगवान् ने व्याकृत नहीं की हैं, व्याख्यान नहीं की हैं । वे अव्याकृत वस्तुएँ हैं^३ । भगवान् का स्पष्ट अभि-

(१) 'कि पन भन्ते ! अज्झाग्र रूप वेदना सज्झासंखार विज्झाण नागसेनोति' 'नहि महाराजाति' । भदन्त नागसेन का यह कहना साचिकार नहीं है; भिक्षुणी वज्रा के भी शब्दों में यह जस्पष्ट ध्वनि भी नहीं, तथा इसके विरुद्ध अन्य प्रमाण हैं' देखिए आगे 'निर्वाण' का विवेचन । 'हा' या 'ना' कहने का वाद-विवाद उठाना ही बुद्ध-मन्तव्य से दूर चला जाना है ।

(२) संयुक्त० २१।५

(३) दस अव्याकृत वस्तुओं के लिए देखिए, चूल मालुङ्करुय सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।३) ; अग्नि वच्छगोत्त सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।२) पाप्तादिक सुत्त (दीघ० ३।६) पोट्टपाद सुत्त (दीघ० १।९) मिलिन्द पञ्चो

प्रायः है कि वे न चित्त की शान्ति के लिए हैं, न विमुक्ति के लिए, न अभिज्ञा के लिए, न उपशम के लिए, न निर्वाण के लिए । फिर तयागत को व्यर्थ बोलने से क्या प्रयोजन है ? निश्चय ही मिलिन्दप्रश्नकार तयागत के मन्तव्य के अनुकूल ही कहते हैं, 'नेतस्स दीपनाय हेतु वा कारण वा अत्थि, तस्मा सो पञ्चो ठपनीयो । नत्थि भगवन्तान् बुद्धान् अकारणमहेतुकं गिरमुदीरणत्ति' । मालुव्य-पुत्त आकर भगवान् से पूछता है कि मुझे परम तत्त्व का उपदेश करो, अतीत वस्तु को बतलाओ, मैं उसको जाने बिना आपके धर्म का अनुसरण नहीं कर सकता । आप यह बात क्यों नहीं बतलाते ? मुझे ठीक-ठीक बताओ कि (१) ससार शाश्वत है या (२) अशाश्वत , (३) सान्त है या (४) अनन्त ? (५) जीव वही है जो शरीर या (६) जीव दूसरा है ? (७) मृत्यु के बाद तयागत रहते हैं या (८) मृत्यु के बाद तयागत नहीं रहते ? (९) क्या मरने के बाद तयागत होते भी हैं, नहीं भी होते हैं, (१०) क्या मरने के बाद तयागत न होते हैं, न नहीं होते हैं । बेचारा बार बार पूछता है किन्तु मौन के सिवाय तयागत से कुछ पाता नहीं । सो क्यों ? 'भिक्षुओ, यदि कोई कहे कि मैं तयागत के उपदेश पर तब तक नहीं चलूंगा, जब तक कि भगवान् मुझे यह न बता देंगे कि ससार शाश्वत है या अशाश्वत, ससार सान्त है या अनन्त तो भिक्षुओ !

(मण्डक पञ्चो) । महायान बौद्ध धर्म में अव्याकृत वस्तुओं की सख्या १० से बढ़ा कर चौदह कर दी गई है । लोक की नित्यता-अनित्यता और अनन्तता-सान्तता की समस्या को यहाँ चार प्रकार से न रख कर आठ प्रकार से रक्खा गया है । इस प्रकार सख्या चौदह हो गई है । इस प्रकार महायान बौद्ध धर्म के अनुसार १४ अव्याकृत वस्तुएँ, जिनका विस्तृत विश्लेषण आचार्य नागार्जुन और चन्द्रकीर्ति ने किया है, ये हैं (१) क्या लोक शाश्वत है ? (२) क्या लोक अशाश्वत है ? (३) क्या लोक शाश्वत और अशाश्वत है (४) न शाश्वत न अशाश्वत ? (५) क्या लोक सान्त है ? (६) अनन्त ? (७) सान्त और अनन्त ? (८) न सान्त, न अनन्त ? (९) तयागत करने के बाद रहते हैं ? (१०) नहीं रहते ? (११) रहते भी और नहीं भी रहते ? (१२) न रहते हैं और नहीं रहते हैं ? (१३) जीव और शरीर एक है ? (१४) भिन्न हैं ? देखिये हरदयाल : दि बोधिसत्त्व डॉकिट्टन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ १३३

ये बातें तो तयागत के द्वारा वे कही ही रहेंगी और वह मनुष्य योही मर जायगा ।' जब हृदय में बुझा हुआ तीर लगा है तो 'महाभिषक्' से उसे निकलवाना चाहिए न कि इस पर आग्रह करना चाहिए 'मैं' तब तक तीर न निकलवाऊंगा जब तक कि यह न जान लू कि जिस आदमी ने तीर मारा है, उसका नाम क्या है, गोत्र क्या है, वह लम्बा है कि छोटा है अथवा कि मँझले कद का ? तयागत को इन प्रश्नों की अपेक्षा नहीं है। वे कारुणिक शास्ता हैं, किन्तु उन्हीं के लिए जो उनके विशुद्धि-मार्ग पर चलने का प्रयत्न करेंगे। जो अपने कुतूहल की ही शान्ति चाहते हैं, वे अपने प्रश्नों के तो उत्तर पायेंगे ही नहीं, किन्तु पाएँगे 'मरण या मरणान्त दुःख को'। 'ससार शाश्वत है या अशाश्वत' आदि प्रश्नों की व्याख्या में यदि तयागत लग जाते तो इन तीन में से एक अवश्य होते, शाश्वतवादी, अशाश्वतवादी अथवा उच्छेदवादी। तयागत इनमें से एक भी नहीं है। वे सभी निश्क्तियों से, सभी लौकिक व्यवहारों से, परे हैं 'अनुपादा विमुक्ता भिक्खवे तयागता'। चूल-मालुक्यपुत्र के चले जाने के बाद आनन्द ने भगवान् से पूछा कि भन्ते ! आपने मालुक्यपुत्र के प्रश्नों का उत्तर क्यों नहीं दिया, वह निराश होकर चला गया। भगवान् ने अपने चिर-उप-स्याक को बतलाया कि (मेरे उपदेश में कोई 'आचार्य मुष्टि' जैसी चीज नहीं है, किन्तु) आनन्द ! यदि मैं उसको किसी भी प्रकार उत्तर देता तो इन श्रमण-ब्राह्मणों के ही शाश्वतवाद, अशाश्वतवाद, उच्छेदवाद को उपदेश करता, किन्तु ये तो हीन कोटियाँ हैं, हीन, ग्राम्य और पृथग्जनों के योग्य। इसलिए तयागत ने व्याकृत नहीं किया। जो आत्मा की शाश्वतता को लेकर ही फूले रहते हैं, वे तयागत के अनुसार अज्ञान ही अज्ञान में (अन्वन्तम्..... ये विद्याया रता । विमुक्ति प्रशस्ता मन्दानाम् साख्यसूत्र) हैं, जो कहते हैं कि आत्मा शरीर के बाद उच्छिन्न हो जाता है, वे तयागत के उपदेश को मूलतः ही उच्छिन्न कर देते हैं, उसे नि शेष रूप से काट डालते हैं^१। उसकी कोई उपयोगिता ही नहीं छोड़ते; जो अशाश्वत आत्मा को बतलाते हैं वे भी उच्छेदवादियों की ही श्रेणी में आते हैं। तयागत ने यह सब देख लिया है, इसलिए वे इससे परे हैं। उनके धर्म रूपी श्रेष्ठ जाल में सभी सत्ता सम्बन्धी मिय्या दृष्टियाँ पकड़ ली जाती हैं। तयागत के मन्तव्य को समझ लेने के बाद इस प्रकार प्रश्नों के लिए

(१) वेत्तिये अलगद्वयम सुत्त, (मज्झिम ० ११३।२) तथा आगे 'क्या सम्यक् सम्बुद्ध उच्छेदवादी हैं।' इस पर विवेचन भी।

हृदय में आने का कोई स्थान ही नहीं होना चाहिए। किन्तु तत्त्व का समीक्षक पूछ सकता है कि सम्भवतः कहीं ऐसा तो न था कि तथागत को ही इन सब बातों का ज्ञान न था, इसलिए उन्होंने नहीं बताया, या उपनिषदों के अर्थ में आत्मा का विवेचन न किया हो। निश्चय ही सन्देह करनेवाला कह सकता है कि तथागत ने पांच स्कन्धों अर्थात् रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान से बाहर और अतीत कुछ नहीं देखा, अतः वे या तो रहस्यवादी थे या अविज्ञेयतावादी। निश्चय ही डाक्टर कीय ने उन्हें अविज्ञेयतावादी बताया भी है^१। किन्तु तथागत को हम अविज्ञेयतावादी कभी नहीं मान सकते, जब कि उनके ये स्पष्ट प्रभावशाली शब्द हैं 'अभिञ्जायाह भिक्खवे धम्म देसेमि नो अनभिञ्जायाति' "भिक्खुओ ! मैं जान कर ही उपदेश देता हूँ, विना जाने नहीं।" सम्यक् सम्बुद्ध के ये शब्द समग्र विश्व के विचार मण्डल की उच्चतम कोटि हैं। जो कुछ भगवान् ने कहा है जानकर और साक्षात्कार कर ही कहा है 'जत्वा सञ्चिकत्वा' ! ऐसे तथागत को अविज्ञेयतावादी कहना ठीक नहीं है। आनन्द जैसे चिर-उपस्थायक भी, सारिपुत्र जैसे साधक भी, उनकी थाह नहीं लगा सके और न तथागत को अपेक्षा थी उनके मुख से अपने विषय में कोई उदारवाणी सुनने की ही 'भन्ते ! मुझे ऐसा विश्वास है' सर्वोधि मे भगवान् से बढ़कर, भूयस्तर कोई श्रमण या ब्राह्मण न हुआ न होगा और न इस समय है'। 'सारिपुत्र तूने बड़ी उदार वाणी कही, विलकुल सिंहनाद किया। सारिपुत्र ! जो वे अतीत काल में अर्हन्त सम्यक् सम्बुद्ध हुए, क्या तूने उन सब भगवानों को अपने चित्त से जान लिया कि वे भगवान् ऐसे शीलवाले, ऐसी प्रज्ञा वाले, ऐसे विहारवाले, ऐसी विमुक्तिवाले थे ?"

"नही, भन्ते !"

- (१) कीय कहते हैं—'It is quite legitimate to hold that the Buddha was a genuine agnostic, that he had studied the various systems of ideas prevalent in his day without deriving any greater satisfaction from them than any of us today from the study of modern systems, that he had no measured or other conviction on the matter' बुद्धिस्ट फिलासफी पृष्ठ ६३; इस विषय में कीय ने तथागत के मन्तव्य के पल्ले को भी नहीं छुआ।

“सारिपुत्र ! जो वे भविष्यकाल में अर्हत् सम्यक् सम्बुद्ध होंगे, क्या उन सब भगवानों को तूने चित्त से जान लिया ?”

‘नही भन्ते !’

“सारिपुत्र ! इस समय में अर्हत् सम्यक् संबुद्ध हूँ । क्या तू चित्त से जानता है कि मैं ऐसे शील वाला, ऐसी प्रज्ञावाला, ऐसे विहारवाला, ऐसी विमुक्ति वाला हूँ ?”

‘नही भन्ते !’

‘.. ..तो सारिपुत्र ! तूने क्यों यह बड़ी आर्षभी वाणी कही, क्यों यह विलकुल सिंहनाद किया ? ‘किञ्च हि ते अयं सारिपुत्त उलारा आसभी वाचा भासिता एकसो गहितो सीहनादो नदितो’

श्रद्धालु सारिपुत्र फिर भी कुछ दबी जवान से सिंहनाद करते ही गए । शास्ता ने कोई उत्तर नहीं दिया । जितने शिशपा के पत्ते भगवान् ने हमें दिखाए हैं, उतने से ही हमें यह आश्वासन करना चाहिए कि ये हमारी अभिज्ञा के लिए, ज्ञान के लिए, उपशम के लिए, और निर्वाण के लिए काफी हैं । किन्तु यदि हम यह मानने लग जायें कि समग्र शिशपा-वन में ही सिर्फ उतनी ही पत्तियाँ हैं जितनी कि ये हमारे पास यहाँ रक्खी हुई हैं तो अपनी ही निर्बुद्धि दिखाएँगे । सम्यक्

- (१) एक बार भगवान् शिशपा-वन में विहार कर रहे थे । उन्होंने एक शिशप वृक्ष की कुछ पत्तियों को अपने हाथ में लेकर भिक्षुओं को सम्बोधित किया “भिक्षुओ ! ये शिशपा की पत्तियाँ जो मैं हाथ में ले रहा हूँ, वे अधिक हैं या इस सम्पूर्ण शिशपा-वन की पत्तियाँ ?” “भन्ते ! आपके हाथ में जो ये पत्तियाँ हैं ये तो बहुत अल्प हैं और शिशपा-वन की सब पत्तियाँ तो बहुत अधिक हैं” । “इसी प्रकार भिक्षुओ ! वे वस्तुएँ बहुत अधिक हैं जिन्हें मैं अपनी अभिज्ञा से जानता हूँ परन्तु जिन्हें मैंने तुम्हें नहीं बताया है । उनकी अपेक्षा जो कुछ मैंने तुम्हें बताया है, वह तो सम्पूर्ण शिशपा-वन की पत्तियों के सामने इस हाथ में रक्खी पत्तियों के समान है । भिक्षुओ ! इन बातों को मैंने तुम्हें क्यों नहीं बताया, क्यों नहीं व्याकृत किया ? क्योंकि भिक्षुओ ! ये न लक्ष्य-सिद्धि के लिए हैं, न ब्रह्मचर्य के लिये उपयोगी हैं, न निर्वेद, वैराग्य, निरोध, ज्ञान, उपशम और निर्वाण की ओर ले जानेवाली हैं । इसीलिये मैंने तुम्हें नहीं बताया है, नहीं व्याकृत किया है ।” संयुक्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ४३७-४३८ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

सम्बुद्ध ने इस सब जगत् और उसकी व्यवस्था को देखा था, यह कोरा विश्वास मात्र नहीं है। उनके 'अभिसम्बुद्ध' पद का यह स्वाभाविक अभिप्राय है। यदि अभि-सम्बुद्ध वे नहीं हुए होते तो गौतम जैसे व्यक्ति उसका दावा कभी नहीं करते। फिर यदि कीय की तरह मान ले कि उन्हें इस विषय में कोई निश्चित सहेतुक विचार नहीं था (नो रीज़न्ड कन्क्लूज़न ऑन दि मैटर) तो तथागत के उपदेश में आश्वासन ही क्या रहा? क्यों फिर वे सभी 'आश्वासनों' से आश्वसित थे, 'वैशारद्यो' से युक्त थे, 'बलो' से सयुक्त थे? क्यों वे कहते, "मैं अग्र (श्रेष्ठ) को जानता हूँ? उससे भी अधिक जानता हूँ।" विना निश्चित विचार रखते तो पवित्रता के प्रथम कोष्ठ में भी पदार्पण करना मुश्किल है, 'बुद्धत्व' तो दूर की बात है। यदि यह कहा जाय कि कीय 'इस विषय में' कहते हैं, तब भी गलत है। इस प्रकार से सभी उपनिषदों के ऋषियों को अविज्ञेयतावादी मानना पड़ेगा जिनके उपदेश का क्रम बिल्कुल उसी प्रकार का है जिस प्रकार का कि बुद्ध का चूल मालुक्य के प्रति, और सब के प्रति :

यही तक बुद्ध और

'स हो वाचाधीहि भो इति'

मालुक्यपुत्र का सवाद

'स तूष्णीं बभूव'

त ह द्वितीये तृतीये वा वचनमुवाच ।

यहां तक वाष्कलि

ब्रूम खलु । त्व न विजानासि ।

और वाघ्व का और आगे चला

उपशान्तोऽयमात्मा^१ ।

'ब्रूम खलु' ऐसा भगवान् तथागत ने परम सत्ता के सम्बन्ध में कभी नहीं कहा। क्योंकि यदि कहते तो पहले यही कहना पड़ता 'त्व न विजानासि' जो वे पहले ही कह चुके हैं, किन्तु इस अज्ञान के लिए फटकार कर के भी 'ब्रूम खलु' की भी तो कोई सगति लगानी ही पड़ेगी, अतः कुछ तो कहना ही चाहिए 'उपशान्तोऽयमात्मा', जो बुद्ध पहले से ही कह चुके हैं—मालुक्यपुत्र चला जाता है। बुद्ध उपनिषदों की ओर देखते हैं, उपनिषदें लौटकर बुद्ध की ओर आती हैं। ऐसा यह विचित्र संयोग हुआ है तत्त्वज्ञान और नीति का। बुद्ध और उपनिषदें एक समान मौन हैं, और यह मौन भारतीय दर्शन का सर्वोत्तम मंगलमय सूत्र है। मालुक्यपुत्र तो उदास होकर चला गया और चला ही जाना चाहिए था, क्योंकि 'गति' और 'अगति' को, 'च्युति' और 'स्थिति' को वहाँ कहाँ पूछना था जहाँ कि 'न पृथिवी है, न चन्द्रमा, न सूर्य ।' किन्तु भगवान् चाहे व्याकृत

न करते किन्तु उन्हें कोई ऐसा आश्वासन तो देना ही था कि 'कृत', 'जात', 'भूत' और 'सस्कृत' के बन्धन से हटने अर्थात् पञ्चस्कन्धों के प्रतीत्य-समुत्पन्न भावों से व्यतिरिक्त भी कोई स्थिति है जो समुद्र के समान गम्भीर और वचनों से अव्याख्येय है, जिसको 'अकृत', 'अजात' 'अभूत' और 'असस्कृत' के सिवाय और कुछ नहीं कहा जा सकता। किन्तु यह उपदेश उनको तो नहीं दिया जा सकता था जो अभी पवित्र जीवन में प्रविष्ट भी नहीं हुए और पहले से ही अपनी समस्याओं का हल चाहते हैं। 'अनात्म' का अम्यास करो 'मैं, मेरा' करके बाह्य और आध्यात्मिक जगत् को मत अपनाओ, तो जब निर्वाण की अवस्था पर आओगे तो भगवान् यह उदान किए बिना नहीं मानेंगे 'अत्थि भिक्खवे अजात अभूत अकत असत्त', 'तत्र न ठित्ति वदामि न चुत्ति.... ..न तत्र पिठवीन चन्दम-सुरिया'। जो बात भगवान् ने 'आत्मा' के रूप में नहीं कही है, वही बात उन्होंने 'निब्बान' के रूप में कही है, जो 'शान्त' (सन्त) है। 'निब्बानं सन्त' और 'उपशान्तोऽयमात्मा' में क्या अन्तर है? निर्वाण शान्त है, आत्मा उपशान्त है। सभी जगत् अ-शान्त है 'हा सन्तप्त ! हा पीडित ! 'अप्पमादेन सम्पादेय' इतना ही तो कहा जा सकता है। इस तथ्य को हम 'निर्वाण' का विवेचन करते समय विस्तार से दिखाएँगे। उपनिषदों में आत्मा को जानने विषयक कठिनता और उसकी अविज्ञेयता को प्रस्थापित करने वाले सहस्रो वाक्य हैं और उनका निर्देश हम उपनिषदों के दर्शन के प्रसंग में पाँचवें प्रकरण में करेंगे। यहाँ उनके उद्धरण देने या उनके प्रकाश में बुद्ध-मीन को अधिक व्याख्यात करने की जरूरत नहीं, क्योंकि जब हम 'उपशान्तोऽयमात्मा' कह चुके तो कुछ शेष नहीं रहा। 'किमत्र परिशिष्यते' की वाणी चरितार्थ हो गई। यदि उपनिषदों का यह मन्तव्य ठीक है, और ठीक होना ही चाहिए, कि जिसको परम तत्व अविज्ञात है, उसी को वह ज्ञात है, जिसका वह अमत 'उसी का वह मत है, तो हम निश्चय ही कह सकते हैं कि बुद्ध का वह विज्ञात है, बुद्ध का वह मत है—नात. परमस्ति। 'आत्मा' के जाननेवाले की जो स्थिति होनी चाहिए और जो गुण आत्मवान् में होने चाहिए, उनको बुद्ध में मिलाकर देखने पर बुद्ध 'वेदगू' या 'वेदज्ञ' हैं, इसमें सन्देह नहीं। उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों से यद्यपि हमें यहाँ बिलकुल भी प्रयोजन नहीं है और उनके प्रज्ञानों की भीमासा हम बाद में ही करेंगे, किन्तु उनमें से भी बहुतों ने कहा है कि तयागत ने 'आत्मा' और 'अनात्मा' दोनों का ही प्रस्थापन किया है^१ और सामान्यतः मनुष्यों के अधिकार की

विभिन्नता ही भगवान् के मौन में कारणस्वरूप रही है^१। नागार्जुन आदि कुछ माहायानिक आचार्यों ने तो तथागत के मौन को एक रहस्यात्मक रूप ही दे डाला है और कहा है कि तथागत ने अभिसम्बोधि प्राप्त करने के समय से लेकर ठीक निर्वाण तक कभी किसी को कोई उपदेश ही नहीं दिया। इन आचार्यों के मतों का निरूपण (सोद्धरण) हम उनके दर्शन पर विचार करते समय करेंगे। यहाँ हम यही कहना चाहते हैं कि उपनिषदों ने जिस अज्ञेय, सर्वगत, सर्व नियामक 'आत्मा' का वर्णन किया है, उसकी भावना तथागत के 'निर्वाण', 'धम्म'^२ एवं 'कम्म' सम्बन्धी सिद्धान्तों में भरी पड़ी है और जिसे तथागत ने 'अनात्म' कहा है वह उपनिषदों की 'आत्मा' नहीं किन्तु वह हमारी वह तुच्छ अहंकार बुद्धि है जो जहाँ भी आनन्द लेना चाहती है, विषयों का उपभोग करना चाहती है और शाश्वत काल तक स्थिति भी चाहती है कि कहीं ऐसा न हो कि मैं न होऊँ। इसी 'अहं' को, इसी 'आत्मा' की लालसा को उच्छिन्न करने के लिए शास्ता का अनात्म एवं बोधिपक्षीय धर्म रूपी वज्र उद्यत हुआ है। वज्रमुद्यत . य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति । जिस वेदान्त रूप असग शस्त्र के विषय में भगवान् शंकर कहते हैं कि यह अश्वत्थ वृक्ष रूप ससार ऐसे ही असग शस्त्र के द्वारा उच्छेदन करने के योग्य है (... - असगशस्त्रकृतोच्छेद एष ससारवृक्ष — कठ भाष्य २।३।१), तो हम कह सकते हैं कि बोधि पक्षीयधर्मों के शास्ता ने भी 'अनात्मवाद' के रूप में ऐसा ही एक वज्र रूप 'असग' शस्त्र हमें दे दिया है जिससे यह ससार (संसारण, जन्म-मरण)

- (१) देखिए 'एवमाव्येनोत्तरोत्तरक्रमलक्षणविधिना व्याकृतातिपृष्ठाः स्थापनीयं भगवता व्याकृतमिति वक्ष्यन्ति, न तु ते मोघपुरुषा एवं ज्ञास्यन्ति यथा श्रोतॄणां बुद्धिष्विकल्पात् तथागता अरहन्तः सम्यक् सम्बुद्धाः उत्रासपदविवर्जनार्थं सत्त्वानां न व्याकुर्वन्ति । अव्याकृतान्यपि च महामते तीर्थंकरं वृष्टिं वादव्युदासार्थं' नोपविश्यन्ते तथागतैः ।..... चतुर्विधपदप्रश्नव्याकरणेन महामते तथागता अरहन्तः सम्यक् सम्बुद्धाः सत्त्वैर्म्यो धर्मं देशयन्ति । स्थापनीयमिति महामते कालान्तरवेशनैषा मया कृतापरिपक्वेन्द्रियाणां न तु परिपक्वेन्द्रियाणां स्थाप्यं भवति । लकावतार सूत्र , पृष्ठ ११४; विष्णुशेखर भट्टाचार्य : दि सेन्द्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ १६, पदसंकेत १७ में उद्धृत ।
- (२) 'धर्म' में हम किस तरह 'वास्तविक आत्मा' के दर्शन कर सकते हैं, इसके लिए देखिए राधाकृष्णन् 'गोतम दि बुद्ध', पृष्ठ ३०; ३६-३९

रूप वृक्ष नि शेष रूप से काट डाला जा सकता है। कैसा है यह वृक्ष ? (शकर के दर्शन का प्रसंग उपस्थित न होने पर भी) शकर के शब्दों में ही सुनिए—
 “जन्म, जरा, मरण, शोक आदि अनेक अनर्थों से भरा पड़ा है। क्षण-क्षण में अन्यथा भाव को प्राप्त होनेवाला है, माया मृगतृष्णा के जल और गन्धर्व नगरादि के समान दृष्टनष्टस्वरूप है, तत्त्व-विजिज्ञासुओं के द्वारा ‘इद’ रूप से निर्धारित नहीं किया जा सकता, अविद्या, काम, कर्म और कर्म रूप बीज से उत्पन्न हुआ है तृष्णा रूप जल के सेचन से बड़ा है सुख-दुःख और वेदना रूप अनेक प्रकार के रसों से युक्त है—ब्रह्मा आदि पक्षियों ने इस पर सात लोक रूपी घोंसले बना रखे हैं—(फिर अन्त में तो) नृत्य, गान, वाद्य, क्रीडा, आस्फोटन, हसी, आकन्दन, रोदन हाय-हाय ! छोड़-छोड़ ! इत्यादि अनेक प्रकार के शब्दों की तुमुल ध्वनि से अत्यन्त गुञ्जायमान हो रहा है।’ ऐसे ससार-वृक्ष के उच्छेदन करने के लिए भगवान् शकर कहते हैं ‘ब्रह्मात्मादर्शनासगशस्त्र’ को धारण करो। विलकुल ऐसे ही वृक्ष को काटने के लिए शाक्यसिंह का भी अतुल पराक्रम है (‘सिंहनादो तवातुल’) किन्तु वे अतीत (‘ब्रह्मात्मा’) को पहले से ही मान कर फिर ‘दृश्य’ (अनात्मा देहेन्द्रियादि) से उसका ‘असग’ सम्पादित नहीं करते, किन्तु ‘अनात्म’ के सम्बन्ध में सांख्यकार के ही कुछ-कुछ ढग से (‘नास्मि, न मे, नाह’) ‘न ये मेरे हैं, न मैं इनका हूँ, न ये मुझ में हैं, न मैं इनमें हूँ’ इस प्रकार कहकर निर्वाण के क्षेम, कुशल, मगल, प्रीतिगमनीय मार्ग पर लगा देते हैं, किन्तु ‘अत्ता’ को नहीं बोलते^१। ‘गुरोस्तु मौन व्याख्यान शिष्याः तच्छिन्नतयागता’। बुद्ध को सम्बोधि महान् है । ‘क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञान धर्मेणु जायिन’ । ‘बुद्ध होकर बोलना हो भी नहीं सकता। इनीलिए ‘तयागतं मौनं न किञ्चित् भाषितम्—मौनाः हि भगवन्तस्तयागता’ । ‘चाहे धम्मदिन्ना ने जो कुछ विशाल से कहा उसे हम देखें (मञ्जिम० १।५।४), चाहे खेमा ने जो राजा पसेनदि (प्रसेनजित् कोशलराज) से कहा उसे देखें (नयुत्त निकाय), चाहे सारिपुत्र ने जो यमक से कहा उसको व्याख्या कर लें और चाहे देख लें वच्छ के प्रति स्वयं भगवान् बुद्ध की ही उक्ति को (अलगद्दपम सुत्त), अन्त में सारिपुत्र के समान तयागत की अभिसम्बोधि के विषय में वंसी ही उदार

(१) द्रष्टव्य अगुत्तर-निकाय, जित्त ३, पृष्ठ ३५९ (पालि टैक्स्ट सोसायटी संस्करण)

वाणी कहनी पड़ेगी जो उन्होंने कही थी अर्थात् 'भगवान् से भूयस्तर ... आदि' अथवा आचार्य गौडपाद के साथ सुर-में-सुर मिलाकर यह भी कह सकते हैं 'क्रमते नहि बुद्धस्य ज्ञान धर्मेषु तापिन' । सर्वे धर्मास्तथा ज्ञान नैतद् बुद्धेन भाषितम्' ।

एक बात हम यहाँ और कह देना चाहते हैं । यद्यपि हम यह मानते हैं कि अनेक प्रकार से एक इन्द्रियातीत व्यवस्था में बुद्ध ने अपना विश्वास दिखाया है और निश्चय ही 'अजात, अकृत, अभूत, असंस्कृत' का उपदेश देकर तो एक अभूत पूर्वरूपसे ही, किन्तु साथ ही हम 'आत्मा' 'पुद्गल' आदि शब्दों के आने से ही बुद्ध को 'आत्मवाद' के प्रख्यापक के रूप में नहीं मान सकते । 'आत्मा' शब्द हमारे दार्शनिक साहित्य में बड़ा विचित्र है । इसी एक शब्द में समग्र भारतीय दर्शन-परम्परा व्याख्येय है । बुद्ध ने जब इसका प्रयोग किया है तो एक तो तुच्छ 'अह-कार' के रूप में किया है, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं और दूसरे 'अपने' या 'अपना' के अर्थ में किया है । यहाँ यह कहा जा सकता है कि जब उनके लिए 'अपना' कुछ है ही नहीं, तो वे इस प्रकार कैसे कह सकते हैं कि 'आत्म दीप होकर विहार करो, आत्म शरण, अनन्यशरण'—अत्तदीपा विहरय अत्तसरणा अनञ्जसरणा' । जब कोई अपना (आत्मा) होगा तभी तो उसे दीप बनाया जायगा, तभी तो उसकी शरण ली जायगी, यहाँ रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान को तुम अपना बताते नहीं हो ('अनात्म' कहते हो) और इन पञ्चस्कन्धों से व्यतिरिक्त भी किसी को मानते नहीं हो (?), तो शरण किसकी लें, दीप किसको बनाएँ ? भगवन् 'व्यामिश्रेणैव वाक्येन बुद्धि मोहयसीव मे' । तो फिर राधाकृष्णन् आदि (पुण्यश्लोक डा० रायज डेविड्स भी उनके साथ हैं) इन पदों से मानते हैं कि यहाँ 'अत्त' (आत्मा) का उपदेश उपलक्षित होता है^१ । इस लेखक का मत है कि यदि बुद्ध की भाषा पर ही चला जाय, तो यह अर्थ निष्पन्न नहीं होता । न तो यह भगवान् निर्देश कर रहे हैं पञ्चस्कन्धों का ही और न किसी 'सर्वगत' आत्मा जैसी वस्तु का ही, वे तो केवल एक साधारण प्रयोग कर रहे हैं । यदि 'अनात्म' का उपदेश वे देते हैं तो इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे 'अपने' शब्द का

-
- (१) 1. 'When Buddha asks us to have the self as our light (अत्तदीप), the self as our refuge (अत्तसरण), surely he is referring not to the transitory constituents, but to the universal spirit in us,'
गौतम वि बुद्ध, पृष्ठ ४०

प्रयोग भी किसी वस्तु या सम्बन्ध को दिखाने के लिए लौकिक भाषा में न करें। फिर यदि इसको भी नहीं माना जाय तो यह तो मानना ही चाहिए कि यदि 'आत्मा' की शरण लेने को भगवान् उपदेश करते हैं, तो मालुक्यपुत्र भी तो आकर उन्हें पकड़ सकता था कि भगवन् ! जिस 'आत्मा' की शरण लेने का उपदेश करते हो उसकी शरण में लूंगा, किन्तु पहले उसका स्वरूप भी तो बतलाओ। फिर क्या भगवान् उसे 'अव्याकृत' कर सकते थे ? मालुक्यपुत्र उनके सिर आ जाता और अन्यो को भी उसके प्रति कृपा आ जाती, शाक्यमुनि का तो कहना ही क्या ? इसी प्रकार उपसीव-माणव (बावरि जैसे त्रैविद्य का शिष्य) भी आकर तयागत को तग कर डालता कि मैं जो अपने आचार्य से रात-दिन आत्मा-परमात्मा की ही बातें पढ़ता रहता हूँ, तो मैंने जब आपसे पूछा कि 'हे समन्त चक्षु ! आलम्बन बतलाओ, आलम्बन ! जिससे मैं इस ओघ को पार करूँ' तब आपने मुझे तो बतला दिया कि 'आकिञ्चन्य को देख, 'कुछ नहीं है' को देख' (सुत्तनिपात-५) और अब अपने शिष्यों को यहाँ अकेले उपदेश कर रहे हो, 'विराट सर्वगत आत्मा' (यूनीवर्सल सेल्फ) का ! मुझ से कुछ कहते तो मैं भी 'शरीर' के विषय में वाद-विवाद कर आपके छक्के छुड़ा देता, अब बताइए भगवन् (अब समन्त-चक्षु नहीं रहे—'अत्ता' का प्रख्यापन जो करने लगे) कि जिस 'अत्त' की शरण लेने को कहते हो, वह 'अत्त' है क्या ? 'कीजिये एक नई शरीर-मीमांसा तैयार' ! निश्चय ही कोई संगति ही नहीं लगती बुद्ध के समग्र उपदेश के ढग से यदि 'अत्त' शब्द के बिखरे हुए प्रयोगों से हम आत्मोपदेश का अर्थ औपनिषद अर्थों में ले लें। फिर सब से बड़ी बात तो यह है कि स्वयं कारुणिक शास्ता ने ही इसकी व्याख्या कर म्रम अथवा विवाद के लिए कोई जगह ही नहीं छोड़ी। 'आनन्द ! भिक्षु कैसे आत्मदीप होता है ? कैसे आत्मशरण ? आनन्द ! भिक्षु काया में कायानुपश्यी हो विहरता है, वेदनाओं में वेदनानुपश्यी हो विहरता है, चित्त में चित्तानुपश्यी हो विहरता है, धर्मों में धर्मानुपश्यी हो विहरता है... ऐसे आनन्द ! भिक्षु आत्म शरण होता है, आत्म दीप होता है' ।" यह चार-स्मृति-

(१) चुन्द त्यविर जब सारिपुत्र के धातु-परिस्त्रावण और पात्र-चोवर आदि को लेकर थावस्ती में गए, तब भगवान् ने भिक्षुओं से कहा कि 'आत्मदीप-होओ' और तभी उसकी इस प्रकार व्याख्या की, देखिए चुन्दसुत्त सप्त० ४५।२।३ (अट्ठकपा सहित); बुद्धचर्या पृष्ठ ५१६-५१७; 'अत्तदीप सुत्त' भी 'अनात्म' का ही उपदेश करता है। अतः यह भी इस व्याख्या का ही समर्थक है।

प्रस्थानो की भावना सिवाय विशुद्ध 'अनात्म' दर्शन के और कुछ नहीं है, जैसा कि पहले हम बोधि पक्षीय धर्मों के विवरण और विवेचन में उनका जो विस्तृत विश्लेषण उपस्थित कर आए हैं, उससे स्पष्ट होगा। अतः जब भगवान् 'अत्तदीप' और 'अत्तसरण' होने का उपदेश करते हैं तो उससे उनका तात्पर्य केवल 'अनात्मवाद' के ही उपदेश से होता है। अतः हमें उनकी व्याख्या का ही आदर करना चाहिए, ऐसा हमारा विनम्र अभिप्राय है। इसी प्रकार 'अत्ता हि अत्तनो नाथो' आदि को भी हमें पुरुषार्थ के आधार पर और उपर्युक्त भावना से ही व्याख्यात करना चाहिए, उनमें औपनिषद 'आत्मा' की झलक देकर उपर्युक्त आपत्तियाँ आती हैं जिनके विषय में अधिक विस्तार से कहने की यहाँ जरूरत नहीं। एक और सुन्दर आख्यान को देख ले जो इस सम्बन्ध में औपनिषद आत्मा की गवेषणीयता के लिये उद्धृत किया जाता है। यदि केवल मनीषी डा० राधाकृष्णन् ही यहाँ औपनिषद आत्मा के प्रयोग को बुद्ध-वचन में पाते^१, तो हमें कोई आश्चर्य नहीं होता क्योंकि बौद्ध और औपनिषद आत्मा सम्बन्धी मन्तव्यों को समीप लाने की उनकी तत्परता सर्वविदित है, परन्तु यहाँ तो कुमारी आई० वी० हार्नर और आनन्द कुमार स्वामी ने भी कहा है कि यहाँ अनात्मवादी शास्ता ने एक महत्तर (greater) आत्मा (self) की भावना करने को कहा है, जिससे उनका तात्पर्य औपनिषद आत्मा से ही होता है^२। वन-खण्ड में भगवान् समाधि लगाए हुए एक वृक्ष के नीचे बैठे हैं। कुछ कोलाहल-सा सुनते हैं। देखते हैं कि तीस आदमी इधर-उधर डोल रहे हैं। (भद्रवर्गीय के नाम से ये पुकारे गए हैं)। तीसों अपनी-अपनी स्त्रियों को लेकर वन-विहार के लिए निकले हैं। एक के पास स्त्री नहीं है, उसके लिए एक वेश्या लाई गई है। वह उनके नशे की हालत में आभूषण आदि लेकर भाग गई है। चारों तरफ वन

(१) देखिए राधाकृष्णन् : गौतम वि बुद्ध, पृष्ठ ३९-४०

(२) "We find the very Master in whom the work of self-naughting has been accomplished recommending others to seek for the self—an apparent contradiction—that can only be resolved if we clearly distinguish between the 'selves' referred to—one to be naughted, one to be cultivated" वि ज़िंविग थॉड्स ऑव गौतम वि बुद्ध, पृष्ठ ५-६ (भूमिका)

को दूढ़ते ये सभी श्रमित युवक भगवान् बुद्ध को वहाँ बैठे देखते हैं और स्वभावतः ही पूछते हैं 'मन्ते ! भगवान् ने किसी स्त्री को तो नहीं देखा ?'

'कुमारो ! तुम्हें स्त्री से क्या है ?'

'मन्ते ! हम भद्रवर्गीय नामक तीस मित्र.....आभूषण आदि लेकर भाग गई ।'

'कुमारो ! क्या समझते हो, तुम्हारे लिए क्या उत्तम होगा ? ब्रूया यह कि तुम स्त्री को दूढ़ो अथवा यह कि तुम अपने आप (आत्मा) को दूढ़ो । 'अत्तानं गवेसेय्याय ।'

'मन्ते ! हमारे लिए यही उत्तम है कि हम अपने आप को दूढ़ें' ।

हमारा विनम्र मन्तव्य है कि इस उपर्युक्त आख्यान के 'अत्तानं गवेसेय्याय' (आत्मा को दूढ़ो) में औपनिषद् 'आत्मा' के उपदेश को देखना बेकार है, चाहे भले ही डा० राधाकृष्णन्, कुमारस्वामी और आई० बी० हानर ने इस प्रकार का अनधिकारपूर्ण प्रयत्न किया हो । प्रथम तो 'कालज्ञ' तथागत भद्रवर्गीयों को ऐसा उपदेश कभी नहीं देते और दूसरी बात यह है कि जब उन्होंने भद्रवर्गीयों से यदि यही कहा कि 'आत्मा' को तलाशो (औपनिषद् अर्थ में) तब तो फिर सगत अर्थ यही है कि जब भद्रवर्गीय चुपचाप बैठ जाते हैं उनके उपदेश को सुनने के लिए तो उन्हें 'आत्मोपदेश' ही किया जाय, किन्तु होता तो केवल 'धर्मोपदेश' है, अतः हमें 'अत्त' का अर्थ या तो 'अपना' लेना चाहिए या 'धर्म' लेना चाहिए, औपनिषद् आत्मा तो ऐसे प्रयोगों में नहीं लेना चाहिए । भगवान् ईशामत्तीह ने जब कहा कि 'अगर आदमी जगत् को पा ले और अपने (आत्मा-सेल्फ) को छो देआदि' तो हम इसे औपनिषद् 'आत्मा' का प्रत्यापक नहीं मान सकते, यद्यपि सगति उसकी भी वहाँ बड़ी अच्छी तरह से (और सम्भवतः बौद्ध प्रयोग से अधिक) लग जाती है । सब बातें हमें मूल भावनाओं के आधार पर ही देखनी चाहिए और इस तरह बुद्ध 'अनात्म' का ही प्रस्थापन करनेवाले हैं, 'आत्म' का नहीं, यद्यपि दोनों ही क्रमशः अनुभव-जगत् और अतीत अनुभव के क्षेत्रों को लेकर एक ही सत्य का निरूपण करती हैं ।

इस प्रकार हमने 'अनात्मवाद' के स्वरूप को समझने का प्रयत्न किया और उस सम्बन्धी कुछ समस्याओं को भी देखा । यदि हम अनात्मवाद को बोधिपक्षीय धर्मों की व्याख्या स्वरूप समझते हैं तो सम्भवतः हम उसे उसके ठीक रूप में

देखते हैं। 'बुद्ध' से अधिक बुद्ध बनने की चेष्टा हमें नहीं करनी चाहिए किन्तु सांसारिक पदार्थों से आसक्ति हटाकर अपना हित-चिन्तन करना चाहिए, यही बुद्ध-धर्म के शास्ता का उपदेश है। यही अन्य भारतीय दार्शनिक नयों का भी 'अविवाद' और 'अविरुद्ध' मन्तव्य है, यह हम आगे पाँचवें प्रकरण में देखेंगे। अनात्मवाद केवल विशुद्धि के लिए मार्ग है, ऐसा हमें जानना चाहिए। इसी में तय्यगत के भी उपदेश का पर्यवसान है, और यही दुखों का अन्त भी है। 'एसेवन्तो दुक्खस्स'ति। बुद्ध ने कहा है कि भव त्रिलक्षण है, अनित्य, दुख और अनात्म। यह ऐसा सत्य है जिसे बुद्ध भी नहीं पलट सकते। चाहे तय्यगत उत्पन्न हो या नहीं, यह तो सदा अविचल ही रहेगा। इसलिये :

"सब्बे संखारा अनिच्चाति यदा पञ्जाय पस्सति ।

अय निव्विन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया ।" ॥

'सभी सत्कार अनित्य हैं, यह जब प्रज्ञा से देखता है, तब सभी दुख से निर्वेद को प्राप्त करता है—यही विशुद्धि का मार्ग है'

"सब्बे संसारा दुक्खाति यदा पञ्जाय पस्सति ।

अय निव्विन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया ।" २

'सभी सत्कार दुख हैं'—यह जब प्रज्ञा से देखता है, तब सभी दुखों से निर्वेद को प्राप्त करता है, यही विशुद्धि का मार्ग है ।

"सब्बे धम्मा अनत्ताति यदा पञ्जाय पस्सति ।

अय निव्विन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया ।" ॥

(सभी धर्म अनात्म हैं, यह जब प्रज्ञा से देखता है, तब सभी दुखों से निर्वेद को प्राप्त करता है—यही विशुद्धि का मार्ग है ।

इसीलिए तो—

"मं सव धमों में निर्लेप हूँ, सर्वत्यागी हूँ,

तृष्णा के क्षय होने से विमुक्त हूँ" ॥

"भिक्षुओ ! जितने भी दिव्य और मानुष पाश हैं, मैं उन सब से मुक्त हूँ । तुम भी दिव्य और मानुष पाशों से मुक्त होओ" ॥

यही तो अनात्मवाद है ।

(१,२,३) धम्मपद २०।५।७

(४) संयुक्त० ४।१।४; बुद्धचर्या पृष्ठ २९

(५) विनय पिटक—महावग्ग १. बुद्धचर्या. पृष्ठ २१

८—मनोवैज्ञानिक आचारतत्त्व अथवा समग्र आन्तरिक और बाह्य जगत् के मूल उपादान-स्वरूप 'चित्त' 'चेतसिक' और 'रूप' की 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' कर्ममयी व्याख्या ।

बौद्ध धर्म का रूप मनोवैज्ञानिक है । धर्म मनोविज्ञान बनकर बौद्ध धर्म-साधना में आया है, यह उसकी एक बड़ी विशेषता है । प्राचीन वैदिक धर्म वाह्य-परक था, उसमें देवताओं की उपासना थी, जिनका स्वरूप बौद्ध धर्म का मनो-अपने प्रारम्भिक रूप में प्रकृति की शक्तियों के प्रतीक-वैज्ञानिक रूप रूप में था । बाद में प्रकृति का नियन्त्रण ही वहाँ मानव का प्रथम उद्देश्य था । उसके बाद उपनिषदों में अन्दर की खोज प्रारम्भ हुई । उसी परम्परा का प्रवर्तन हमें बुद्ध के विचार में मिलता है । परन्तु उपनिषदों में जब कि गवेषणा का स्वरूप तात्त्विक है, भगवान् बुद्ध ने मनुष्य के आन्तरिक व्यक्तित्व का विश्लेषण मानवीय दृष्टिकोण से किया है । उपनिषदें परम सत्य की खोज करती हैं और बुद्ध-शासन में मनुष्य के चित्त और चेतसिक शक्तियों की खोज इस उद्देश्य से की गई है कि वे कहाँ तक मनुष्य की विमुक्ति में सहायक हैं । इसी अर्थ में हम उपनिषदों के मनोविज्ञान को तात्त्विक और बौद्धमनोविज्ञान को मानवीय कहते हैं । सश्लेषणात्मक दृष्टि दोनों में प्रायः समान है । -

भगवान् बुद्ध का यह एक अत्यन्त महान् कार्य माना गया है कि उन्होंने चित्त और चेतसिक धर्मों का विश्लेषण किया है । 'मिलिन्द पञ्चो' में भदन्त नागसेन ने राजा मिलिन्द से कहा है, "महाराज ! भगवान् बौद्ध मनोविज्ञान ने एक दुष्कर कार्य किया है ।" "भन्ते नागसेन ! भगवान् मानवीय है ने क्या दुष्कर कार्य किया है ?" "महाराज ! भगवान् ने अ-रूप चित्त-चेतसिक धर्मों के सम्बन्ध में, जो एक ही आलम्बन में विद्यमान रहते हैं, अलग-अलग विश्लेषण कर यह दिखाया है, यह स्पर्श है, यह वेदना है, यह सज्ञा है, यह चेतना है । महाराज ! भगवान् ने यह दुष्कर कार्य किया है ।" निश्चयतः मनोविज्ञान बौद्ध दर्शन का एक

(१) दुष्करं महाराज भगवता कृतं । किं भन्ते नागसेन भगवता दुष्करं कृतं । दुष्करं महाराज भगवता कृतं यं अरूपीनं चित्तचेतसिकानां धम्मानां एकारम्भणे वत्तमानानां वधत्यानां अक्खत्तात्तं, अयं फस्सो, अयं वेदना, अयं सञ्ज्ञा, अयं चेतना, इदं चित्तं ति । मिलिन्द पञ्चो ।

अलंकार है और उसका अध्ययन वहाँ मानव की मुक्ति के लिये किया गया है, जैसा हम अभी कह चुके हैं ।

चित्त को भगवान् ने सब से अधिक सूक्ष्म तत्त्व माना है^१ । चित्त और चेतसिक धर्मों का विश्लेषण वस्तुतः सम्पूर्ण अभिधम्म-पिटक का विषय है और उसमें पूर्ण रूप से यहाँ नहीं जाना जा सकता । 'धम्म-एक अत्यन्त गूढ़ और सगणि' में मानसिक और भौतिक जगत् की अवस्थाओं का सकलन किया गया है और बाहर और भीतर के सारे जगत् को नैतिक व्याख्या की गई है । नैतिक व्याख्या से तात्पर्य है कर्म के शुभ (कुशल) अशुभ (अकुशल) और इन दोनों से व्यतिरिक्त एव अव्याख्येय (अव्याकृत) विपाकों के रूप में व्याख्या । २२ 'तिको' और १०० 'डुको' के वर्गीकरण द्वारा चित्त और चित्त की अवस्थाओं का वर्गीकरण यहाँ किया गया है, जिसका सूक्ष्मतम निर्देश करना भी यहाँ असम्भव है । 'धम्म सगणि' के अनुसार चित्त की चार भूमियाँ हैं, जिन पर अग्रसर होता हुआ चित्त इस वहिर्जगत् की चंचलताओं से ऊपर उठ कर निर्वाण की ओर अभिमुख होता है । इन चार भूमियों के नाम हैं कामावचर-भूमि, रूपावचर भूमि, अरूपावचर भूमि और लोकोत्तर-भूमि^२ । 'धम्म-सगणि' में चित्त और चेतसिक धर्मों का जो विश्लेषण किया गया है उसका ही विस्तृत विवेचन प्रायः अभिधम्म-पिटक के अन्य ग्रन्थों में किया गया है और उस सबका संक्षेप हमें 'अभिधम्मसंगह' नामक ग्रन्थ में मिलता है जो बौद्ध मनोविज्ञान की पाठ्य-पुस्तक कहा जा सकता है । बौद्ध मनोविज्ञान एक अत्यन्त विस्तृत विषय है । अभिधम्म-साहित्य का विश्लेषण करते समय इस लेखक ने इस विषय पर काफी प्रकाश डाला है^३ । अंग्रेजी में पूज्य भिक्षु जगदीश काश्यप-कृत 'अभिधम्म-फिलॉसफी' (दो भाग) इस विषय पर एक अत्यन्त विद्वत्पूर्ण रचना है । महास्थविर ज्ञानातिलोक-कृत 'गाइड थ्रू दि अभिधम्म-पिटक' भी अपने विषय की अपूर्व रचना है और बौद्ध मनोविज्ञान पर काफी प्रकाश डालती है । श्रीमती

- (१) 'नाहं भिक्खवे अज्झं एक धम्मपि समनुपस्सामि एवं लहुपरिवत्तं यययिदं भिक्खवे चित्तति' । अगुत्तर-निकाय, एकक निपात ।
- (२) चित्त की इन चार भूमियों के विस्तृत विवरण के लिये देखिये भरत सिंह उपाध्याय : पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ३७४-३७५
- (३) देखिये पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ३३४-४६४

रायस डेविडस् के धम्मसगणि-अंग्रेजी-अनुवाद (ए बुद्धिस्ट मेनुअल ऑव साइकोलोजीकल एयिक्स) की विस्तृत भूमिका भी विद्वत्तापूर्ण ढंग से लिखी गई है । इसी प्रकार अनागारिक बी० गोविन्द के विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थ 'दि साइकोलोजीकल एटीट्यूड ऑव दि अर्ली बुद्धिस्ट फिलॉसफी' की भी प्रशंसा किये बिना हम नहीं रह सकते, जिन्होंने इस ग्रन्थ में बौद्ध मनोविज्ञान के दुरुह तत्वों को सफलतापूर्वक समझाने का प्रयत्न किया है । जो विषय इतना गूढ़ और विस्तृत है उसकी कुछ मोटी रूप-रेखा का ही संक्षिप्ततम उल्लेख हम यहां कर सकेंगे ।

मनुष्य कर्म के ही उत्तराधिकारी है (कम्मदायाद), कर्म ही उनका यहाँ अपना है (कम्मस्सक), कर्म ही उनके उद्भव का कारण है (कम्मयोनि) और कर्म ही उनका अंतिम प्रतिशरण है (कम्मपटिसरण) है, ऐसा भगवान् कर्म का चेतना- बुद्ध ने सिखाया । किन्तु 'कर्म' की व्याख्या उनकी अत्यन्त मय स्वरूप व्यापक थी । उन्होंने समग्र चेतना को ही 'कर्म' कहा^१ और उनके बाद के अनुयायी चेतनाद्वैतवादियों (विज्ञानवादियों) ने तो यहाँ तक कह डाला कि 'चित्त' को छोड़ 'कर्म' और कुछ है ही नहीं^२ । किन्तु अभी तो हमें बुद्ध-विचार को ही देखना है । तयागत ने कुछ-कुछ औपनिषद परम्परा के अनुकूल ही व्यावहारिक विशुद्ध नीतिवाद के लिए कर्म के मानसिक स्वरूप पर जोर दिया और उसे तात्त्विक दृष्टि से भी प्रख्यापित किया, 'चेतना ही भिक्षुओं का कर्म है, ऐसा मैं कहता हूँ, चेतना के द्वारा ही कर्म को करता है, काया से, वाणी से या मन से^३ । इन संक्षिप्त शब्दों में 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन के मनोवैज्ञानिक आचार तत्व का सारा तत्व समाया हुआ है । सभी बाह्य और आध्यात्मिक सृष्टि के मूल उपादान स्वरूप पचस्कन्धों अर्थात् 'रूप', 'वेदना', 'संज्ञा', 'संस्कार', और 'विज्ञान' का विवेचन और स्वरूप-प्रदर्शन हम

(१) चेतनाहं भिक्खवे कम्म ति वदामि । चेतयित्वा हि कम्मं करोति कायेन वाचाय मनसा वा । अगुत्तरनिकाय ।

(२) सत्त्वलोकमय भाजनोलोक चित्तमेव रचयत्यतिचित्रम् । कर्मजं हि जगदुक्तमशेष कर्म चित्तमवधूय च नास्ति । बोधिचर्यावतार-पञ्चिका, पृष्ठ ९९, ४७२ ।

(३) देखिए पद्मकेत १ ऊपर ; मिलाइये 'मनो पुब्बगमा धम्मा मनो सेट्ठा मनोनया' आदि धम्मपद की प्रथम गाथा ।

पहले कर आए हैं (अनात्मवाद के विवेचन में), अतः उसके पिष्टगोपण की यहाँ आवश्यकता नहीं। फिर यह विभाजन तो 'सुप्त पिटक' का है जो व्यवहार भाषा में बोलती है। अभिघमं पिटक इन्हीं का विभागीकरण 'चित्त', 'चेतसिक', और 'रूप' इन तीन विभागों में करती है जो अधिक, तात्त्विक अथवा मनोवैज्ञानिक है। 'धम्मसंगणि' इन्हीं तीन धर्मों का फिर विभाजन 'कुशल', 'अकुशल' और अव्याकृत धर्मों में करती है जो कि नैतिक दृष्टि से है। यही बौद्ध मनोवैज्ञानिक नीतिवाद अथवा आचार तत्व का सर्वोत्तम तत्व और रहस्य है।

'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन में चार प्रकार के पदार्थ माने गए हैं, यथा चित्त, चेतसिक, रूप और निर्वाण^१। 'निर्वाण अच्युत पद', 'अत्यन्त', 'असंस्कृत' 'अनुत्तर', 'परम सुख' कहा गया है जो प्रतीत्य समुत्पन्न 'कुशल', 'अकुशल' पदार्थों से अव्यतिरिक्त है और जिसका निर्देश हम अलग और 'अव्याकृत' करेंगे भी। अतः यहाँ विचारणीय केवल 'चित्त' 'चेतसिक' चित्त और 'रूप' ही है। मनुष्य जिन किन्हीं भी प्रवृत्तियों को लेकर

किसी कार्य में प्रवृत्त होता है, फिर चाहे वह शुभ हो या अशुभ, बौद्ध दर्शन के अनुसार इन छः भागों में बाँटी जा सकती है, यथा, लोभ, द्वेष, मोह, अलोभ, (परोपकार वृत्ति) अद्वेष (हितचिन्ता) और अमोह (प्रज्ञा)। इनमें लोभ, द्वेष और मोह ये तीन तो 'अकुशल-मूल' अर्थात् सब बुरे कर्मों की जड़ हैं और 'अ-लोभ', 'अद्वेष' और 'अमोह' जो निषेधात्मक न होकर भावात्मक गुण हैं, कहलाती हैं 'कुशल मूल' अर्थात् ये सब शुभकर्मों की जड़ हैं। यही प्रवृत्तियाँ 'अभिघम्म' में 'हेतु' की सज्ञा ग्रहण करती हैं। जो चित्त, मन अथवा बुद्धि (बौद्ध अर्थों में ये प्रायः समानार्थवाची हैं) किसी 'हेतु' से युक्त है उन्हें 'सहेतुक' चित्त कहते हैं; जो नहीं हैं, उन्हें 'अहेतुक' चित्त कहते हैं। पुनः 'सहेतुक' चित्त भी तीन प्रकार के होते हैं, यथा, 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत'। 'अलोभ', 'अद्वेष' और 'अमोह' से प्रवृत्त होकर हम जब कोई काम करते हैं तब हम 'कुशल चित्त' में होते हैं, और इसी प्रकार 'लोभ', 'द्वेष' और 'मोह' से प्रवृत्त होकर जो काम होते हैं, वे सभी 'अकुशल चित्त' हैं। अव्याकृत-सहेतुक चित्त दो प्रकार का होता है, यथा, 'विपाक' और 'क्रिया'। 'कुशल' या 'अकुशल' कर्मों या चित्तों के जो संस्कार रह जाते हैं, वे ही 'विपाक चित्त' कहलाते

(१) तत्थ वुत्थाभिघम्मत्था चतुधा परमत्थतो । चित्तं चेतसिकं रूपं तिब्बानमिति सब्बथा । अभिघम्मत्थसंगहो ।

हैं। पुनर्भव अर्थात् जन्म से जन्मान्तर में चित्त की सतति का प्रवाह इसी 'विपाक चित्त' के कारण होता है। 'विपाक चित्त' अव्याकृत इसलिए है कि पहले कृत कर्म का फल होने के कारण न इसे 'कुशल' ही कह सकते हैं और न 'अकुशल' ही। 'क्रिया-सहेतुक चित्त' वह चित्त है जिसमें यद्यपि 'अलोभ', 'अद्वेष' और 'अमोह' यह तीन प्रवृत्तियाँ विद्यमान तो रहती हैं किन्तु तृष्णा के क्षय के कारण उनका 'विपाक' नहीं होता अर्थात् वे पुनर्जन्म के लिए कारणस्वरूप नहीं बनती। 'क्रिया-सहेतुक-चित्त' अर्हत् का ही हो सकता है। वह चाहे 'अलोभ', 'अद्वेष' और 'अमोह' के कारण कुछ कुशल कर्म सम्पादन भी करे, किन्तु अनासक्त होने के कारण उसका सब कर्म केवल क्रिया मात्र ही रह जाता है। (कुर्वन्नपि न लिप्यते—लिप्यते न स पापेन—तस्य कर्मापि अकर्म सम्पद्यते—ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते . स्मर्तव्य)। उनका 'विपाक' सचित्त नहीं होता, पुनर्जन्म तो हो ही कैसे सकता है (भिद्यते हृदयग्रन्थि-स्मरणीय)। इस प्रकार 'यह चित्त' को 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' कर्म-मयी सक्षिप्त व्याख्या है।

अब चेतसिको अथवा चित्त के धर्मों या प्रकारों पर आते हैं। ये सख्या में ५२ अभिधर्मपिटक में गिनाए गए हैं और चित्त के साथ ही ये उत्पन्न और निरुद्ध होते रहते हैं^१ इन ५२ चेतसिक धर्मों को तीन श्रेणियों वाचन चेतसिकधर्म— में बाँट कर अभिधर्म में दिखाया गया है, यथा 'अन्य उनका विश्लेषण और समान' नाम से तेरह चेतसिक, 'अकुशल' नाम से नैतिक व्याख्यान चौदह चेतसिक और 'शोभन' नाम से पञ्चीस चेतसिक, इस प्रकार वाचन चेतसिक धर्म हैं^२। अब इनका भी कुछ विश्लेषण करें। पहले १३ 'अन्य-समान' चेतसिक धर्मों को ले। 'अन्य-समान' से क्या तात्पर्य है? चित्त दो प्रकार के होते हैं 'शोभन' और 'अशोभन' (इस प्रकार के चित्त के विभाजन में हम आगे कहेंगे)। जब कोई

(१) एकुप्पाद-निरोधा च एकालम्बनवत्युका । चेतोयुक्ता द्विपंचात्ता धम्मा चेतसिका मता । अनियम्मत्यसंगहो, चेतसिक कण्डो । (एक साथ उत्पन्न और निरुद्ध होनेवाले, एक ही विषय (आलम्बन) और इन्द्रिय (यस्तु) वाले, ५२ चित्त के धर्मों को 'चेतसिक' कहते हैं ।)

(२) तेरसञ्जातमाना च खुदस्ता कुसला तथा । शोभना पञ्चवीसाति द्वि-पञ्चात्त पवुच्चरे । अनियम्मत्यसंगहो, चेतसिक कण्डो ।

‘चेतसिक’ ‘शोभन’ चित्त से युक्त होता है तब ‘अशोभन’ से वह अन्य होता है और जब ‘अशोभन’ से युक्त होता है तब ‘शोभन’ से अन्य होता है। इसीलिए इसे ‘अन्य-समान’ कहते हैं। इस ‘अन्य-समान’ चेतसिक का द्विविध विभाजन है, यथा ‘साधारण’ चेतसिक और ‘प्रकीर्ण’ चेतसिक। ‘साधारण’ चेतसिक धर्म वे हैं जो सभी चित्त में साधारण रूप से रहते हैं और ये सख्या में सात हैं—(१) स्पर्श, (२) वेदना, (३) सज्ञा, (४) चेतना, (५) एकाग्रता, (६) जीवितेन्द्रिय और (७) मनसिकार^१। प्रकीर्ण चेतसिक धर्म वे हैं जो जब कभी होने वाले हैं। ये सख्या में छह हैं यथा—(१) वितर्क, (२) विचार, (३) अधिमोक्ष, (४) वीर्य, (५) प्रीति और (६) छन्द^२। इन उपर्युक्त चेतसिक धर्मों से तात्पर्य क्या है? विषयो को स्पर्श करनेवाले चेतसिक को स्पर्श, विषयो के स्वाद भोगनेवाले को वेदना, विषयो के स्वभाव को ग्रहण करने वाले को सज्ञा, प्राप्त धर्मों को विषयो में प्रेरणा करनेवाले को चेतना, विषय में स्थिर करनेवाले को एकाग्रता, प्राप्त धर्मों के प्राण होकर उनकी रक्षा करने वाले को मनसिकार कहते हैं^३। इसी प्रकार ‘विषय में चिंतन करनेवाले (चेतसिक) को वितर्क, विषयो पर बार बार सोचनेवाले को विचार, विषयो में प्रवेश कर निश्चय करनेवाले को अधिमोक्ष, उत्पन्न धर्मों में उत्साह करनेवाले को वीर्य, विषयो में आनन्द करनेवाले को प्रीति, और विषयो को करना चाहनेवाले चेतसिक को छद कहते हैं’^४। अब हम पूर्वोक्त चौदह ‘अकुशल’ चेतसिकों पर आते हैं। ये इस प्रकार हैं—मोह, अहं, अनन्यता, ओद्वत्य, लोभ, दृष्टि (विपरीत दृष्टि), मान, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौकृत्य (पश्चात्तापकारी), स्त्यान (मन को भारी करने वाला), मूढ़ (चेतसिकों को भारी करनेवाला) तथा विचिकित्सा^५। सभी नाम

- (१) फत्सो वेदना सञ्ज्ञा चेतना एकाग्रता जीवितेन्द्रिय मनसिकारो चेति सत्ति मे चेतसिका सव्यचित्तसाधारणा नाम । अभिधम्मसत्थ संगहो, चेतसिक कण्डो ।
- (२) वितर्कणो विचारो अधिमोक्षो वीरिय पीति छन्दो चेति छयिमे चेतसिका पक्खिणा नाम । उपर्युक्त के समान ही ।
- (३) भिक्षु तर सम्बोधि अभिधम्मसत्थ संगहो का हिन्दी-अनुवाद, पृष्ठ २४, पदसंकेत १
- (४) उपर्युक्त के समान ही ।
- (५) मोहो अहिरीक अनोत्पण उद्धच्च लोभो विट्ठि मानो दोसो इत्ता सच्छरियं कुक्कुच्च यिन निद्ध विचिकिच्छा चेति चुद्धसि मे चेतसिका अकुसला नाम । अभिधम्मसत्थ संगहो ।

प्रायः स्वतः व्याख्यात है अतः इनके व्याख्यान की यहाँ आवश्यकता नहीं। तो फिर 'अकुशल' चित्त के संयोग से होनेवाले 'अकुशल' चेतसिकों को छोड़ अब हम पूर्वोक्त 'शोभन' चेतसिकों के विश्लेषण पर आते हैं जो 'शोभन' चित्तों के साथ मिलनेवाले होते हैं और जो सख्या में २५ हैं, यथा (१) श्रद्धा, (२) स्मृति, (३) ह्री, (४) अपन्नपा (पापों से भय करना), (५) अलोभ, (६) अद्वेष, (७) तन्मध्यस्थता (विषय में उपेक्षा करना), (८) कायप्रश्रब्धि (चेतसिकों का शान्त होना), (९) चित्त प्रश्रब्धि (चित्तों का शान्त होना), (१०) कायलघुता (चेतसिकों का लघुत्व), (११) चित्तलघुता (चित्त का लघुत्व), (१२) कायमृदुता (चेतसिकों का नम्रत्व), (१३) चित्तमृदुता, (१४) कायकर्मण्यता (चेतसिकों की काम में योग्यता—'कर्मणु कौशलम्'), (१५), चित्त कर्मण्यता, (१६) कायप्रागुण्य (चेतसिकों का समर्थ भाव), (१७) चित्त प्रागुण्य, (१८) कायऋजुता (चेतसिकों की ऋजुता), (१९) चित्तऋजुता, (२०) सम्यक् वाणी, (२१) नम्यक् कर्मान्त, (२२) सम्यक् आजीव—जिनको तीन विरतियाँ भी कहा गया है। अभिधम्मत्व संगहो में ये पूर्वोक्त तीन नामों से, किन्तु 'धम्मसंगणि' में 'विरति' नाम से ही गिनाए गए हैं, बात एक ही है विधि रूप ने कहे या निषेधात्मक रूप से, (२३) कल्याण, (२४) मुदिता और (२५) अमोह (प्रज्ञा)। इस प्रकार ५२ चेतनिकधर्म जोर उनही 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' कर्ममयी ५३ व्याख्या समाप्त हुई। किन्तु यह नम्र तो दिग्दर्शन मात्र है और इसीलिए बहुत कुछ अस्पष्ट भी। जहाँ तो हमने केवल 'सहेतुक' 'चित्त' के इन तीन प्रकारों अर्थात् 'कुशल', 'अकुशल' और 'अव्याकृत' चित्त के ही कुछ कार्य जोर उसके किंचित् नम्र को उल्लिखित ५२ चेतसिक धर्मों के साथ देखा। किन्तु जिन गहनता और मनोवैज्ञानिक

- (१) सज्जा सति हिरो ओत्तप्प अलोभो अदोषो तत्र मग्गत्तता कायवत्तद्धि, चित्तवत्तद्धि कायलघुता चित्तलघुता कायमृदुता चित्तमृदुता कायकर्मण्यता, चित्तकर्मण्यता, कायप्रागुज्जता, चित्तप्रागुज्जता, कायऋजुता, चित्तऋजुता, चेति एक्कमोत्तति मे चेतसिणा शोभन साधारणा नाम । अभिधम्मत्व संगहो, चेतनिक कण्ठो । तथा 'सन्ना वाचा सन्ना कम्मन्तो सन्ना आजीवो चेति तिस्रो विरतियो नाम' । एव 'कल्याणमुदिता अप्पमज्जायो नानाति नव्वपाणि पज्जिन्द्रियेन सति पञ्चयोमनि मे देव । सिका सोननानि वेदिद्वयानि । अभिधम्मत्व संगहो, चेतनिक कण्ठो ।

सूक्ष्मता एव अन्तर्दृष्टि के साथ इसका विश्लेषण और व्याख्यान अभिघर्ष में पिटक में किया गया है उसकी तो यह एक प्रतिच्छाया भी नहीं है। कहाँ चित्त के चार प्रकार (कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर और लोकोत्तर) ? कहाँ फिर उनमें भी 'कामावचर' चित्त के ५४ प्रकार ? फिर उनकी व्याख्या और उसमें भी यह निर्णय कि इनमें से १२ अकुशल चित्त, जिनमें से भी कि (८ लोभमूलक,^१ २ द्वेषमूलक^२ और २ मोह मूलक)^३, १८ अहेतुक चित्त, (जिनका वर्गीकरण भी फिर ७ अकुशल विपाक^४ आठ कुशल विपाक^५ और ३ अहेतुक क्रिय चित्तों में^६ किया गया है। और २४ सहेतुक चित्त

(१) तत्तय क्तम कामावचरं ? सोमनस्स सहगत विट्ठिगत सम्पयुत्तं असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकं, सोमनस्स सहगत विट्ठिगत विप्पयुत्तं असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकं, सोमनस्ससहगतं विट्ठिगतसम्पयुत्तं असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकं, सोमनस्स सहगतं विट्ठिगतविप्पयुत्तं असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकं, उपेक्खा सहगतं विट्ठिगत विप्पयुत्तं असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकन्ति, इमानि अट्ठपि लोभसहगत चित्तानि नाम ।

(२) दोमनस्स सहगतं पटिघ सम्पयुत्त असत्थारिकमेकं, ससत्थारिकमेकन्ति । इमानि द्वेपि पटिघसम्पयुत्तचित्तानि नाम ।

(३) उपेक्खा सहगतं विचिक्खिच्छा सम्पयुत्तमेकं, उपेक्खा सहगतं उद्वच्च-सम्पयुत्तमेकन्ति, इमानि द्वेपि मोह सम्पयुत्त चित्तानि नाम ।

(४) उपेक्खा सहगतं चक्खुविज्झाण तथा सोतविज्झाणं, घाणविज्झाणं, जिह्वाविज्झाणं, दुक्ख सहगतं काय विज्झाणं, उपेक्खा सहगतं सम्पतिच्छनचित्तं, उपेक्खा सहगतं सन्तीरण चित्तञ्चेति, इमानि सत्तपि अकुसलविपाक चित्तानि नाम ।

(५) उपेक्खासहगत कुसलविपाकचक्खुविज्झाणं, तथा सोतविज्झाणं, घाण-विज्झाणं, जिह्वा विज्झाण, सुख सहगत काय विज्झाणं, उपेक्खा सहगत सम्पतिच्छनचित्त, सोमनस्स सहगतं सन्तीरण चित्तं, उपेक्खा-सहगतं सन्तीरण चित्तञ्चेति, इमानि अट्ठपि कुसल विपाका हेतुकचित्तानि नाम ।

(६) उपेक्खा सहगतं पञ्चद्वारावज्जनचित्तं, तथा मनोद्वारावज्जनचित्तं, सोमनस्ससहगतं हसितुप्पादचित्तञ्चेति, इमानि तीनिपि अहेतुक-क्रियचित्तानि नाम ।

(जिनमें भी फिर वेदना, ज्ञान, सत्कार के भेद से वर्गीकरण) १। इतना ही क्यों, इन्हीं काम लोक में होनेवाले चित्तों में फिर २३ 'विपाक' चित्त २० 'कुशल' और 'अकुशल' एव ११ क्रिया चित्त, ऐसा विभाजन २। ऊपर निर्दिष्ट द्वितीय चित्त अर्थात् 'रूपावचर' चित्त के भी फिर १५ प्रकार! (जिनमें कि ५ 'कुशल' चित्त ३, ५ 'विपाक' चित्त ४ और पाच क्रिया चित्त १। तृतीय चित्त

(१) यथा (१) कुशल (२) विपाक और (३) क्रिया चित्त के रूप में, प्रत्येक संख्या में ८ ही।

(अ) सहेतुक-कामावचर-कुशल चित्त, यथा, सोमनस्सहगतं ज्ञानसम्पद्युत्तं असत्तारिकमेकं, सत्तारिकमेकं, सोमनस्सहगतं ज्ञाण विप्पद्युत्तं असत्तारिकमेकं, सत्तारिकमेकं, उपेक्खासहगतं ज्ञानसम्पद्युत्तं असत्तारिकमेकं, सत्तारिकमेकं, उपेक्खासहगतं ज्ञानविप्पद्युत्तं असत्तारिकमेकं, सत्तारिकमेकन्ति, इमानि अठ्ठपि कामावचर कुशल चित्तानि नाम।

(आ) सहेतुक कामावचर विपाक चित्त, यथा, उपयुक्तं ही आठ 'विपाक' चित्त भी हैं।

(इ) सहेतुक कामावचर क्रिया चित्त, यथा, उपयुक्तं ही आठ 'क्रिया' चित्त भी हैं।

(२) कामे ते बीस पाकानि। पुञ्ञा-पुञ्ञानि बीसति। एकादस क्रिया चेति। चतुप्पञ्ञास सव्वया।

(३) वितरुक्क विचार पोति सुखेकगता सहितं पयमज्झानं कुसल चित्तं, विचार-पोति सुखेकगता-सहितं दुतीयज्झानं कुसल चित्तं, पोति सुखेकगता सहितं ततीयज्झानं कुशल चित्तं, सुखेकगता सहितं चतुत्यज्झानं-कुसल चित्तं, उपेक्खेकगतासहितं पञ्चमज्झानं-कुसल-चित्तञ्चेति, इमानि पञ्चपि रूपावचर कुसल चित्तानि नाम।

(४) वितरुक्क विचार पोति सुखेकगता सहितं पयमज्झानं विपाक चित्तं, विचारपोति सुखे-कगता-सहितं दुतीयज्झानं विपाक चित्तं, पोति सुखेकगतासहितं ततीयज्झानं विपाक चित्तं, सुखेकगता सहितं चतुत्यज्झानं विपाक चित्तं, उपेक्खेकगतासहितं पञ्चमज्झानं विपाक चित्तञ्चेति, इमानि पञ्चपि रूपावचर विपाक चित्तानि नाम।

(५) उपयुक्त के समान ही।

अर्थात् 'अरूपावचर' के भी फिर वारह विभागों का निरूपण। जिसमें कि चार 'कुशल चित्त',^१ चार विपाक चित्त^२ और चार क्रिया चित्त^३ ऐसे सूक्ष्म विभाग किए गए। अन्त में चतुर्थं चित्त 'लोकोत्तर' चित्त के भी ८ प्रकार (जिनमें से चार 'कुशल' चित्त^४ और चार विपाक चित्त^५)। इस प्रकार कुल ५४ कामावचर, १५ रूपावचर, १२ अरूपावचर और ८ लोकोत्तर चित्तों अर्थात् कुल ८९ चित्त के प्रकारों की परिभाषायें, व्याख्यायें और विस्तृततम अर्थ में 'कर्म' के स्वरूप के साथ उनका उनका स्वरूप-निर्णय। इतना ही क्यों, चित्त के प्रकारों की सख्या का अत्यन्त सूक्ष्म विश्लेषण के साथ १२१ तक परिवर्द्धन। सौमनस्य, दौर्भनस्य, उपेक्षा, ससास्कारिक, असास्कारिक आदि का फिर उनके साथ सवध-विनिर्णय, इतना ही नहीं पूर्व निर्दिष्ट ५२ चेतसिक धर्मों का भी इन चित्त के प्रकारों के साथ सवध का विनिर्णय। इस सूक्ष्मता, इस विश्लेषण-प्रियता, इस गहनता की कोई तुलना ही नहीं है। निश्चय ही मनोविज्ञानिक आचारतत्त्व 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन की भारतीय विचार को एक अन्यतम देन है जिसके लिए मनोविज्ञान सम्बन्धी विश्व में इतना अध्ययन होने के पश्चात् भी हम अनेक बातों में ऋणी हो सकते हैं और प्रकाश पा सकते हैं। दुःख है कि 'अभिधर्म' को पढ़ने और पढ़ानेवाले भारत में बहुत कम हैं। किन्तु फिर भी उज्जलतम ज्ञान तो वहाँ चमक ही

-
- (१) आकासानञ्चायतन कुशलचित्त, विज्जानानञ्चायतन कुशलचित्तं, आकिञ्चञ्चायतन-कुशल चित्त, नेवसञ्जानात्तञ्चायतन कुशल चित्तञ्चेति, इमानि चत्तारिपि अरूपावचर कुशल चित्तानि नाम ।
- (२) उपर्युक्त के समान ही 'विपाक' चित्त भी ।
- (३) उपर्युक्त के समान ही 'क्रिया' चित्त भी ।
- (४) सोतापत्ति मग्न चित्त, सकदागामिमग्न चित्त, अनागामिमग्नचित्तं, अरहत्तमग्नचित्तञ्चेति इमानि चत्तारि पि लोकोत्तर कुशल चित्तानि नाम ।
- (५) सोतापत्ति फल चित्त, सकदागामि फल चित्तं, अनागामि फल चित्तं, अरहत्त फल चित्तञ्चेति इमानि चत्तारिपि लोकोत्तर विपाक चित्तानि नाम । अभिधम्मत्थ सगहो ।

रहा है। आवश्यकता है हमें अभी अपने-देश में अनेक 'कोसम्बियो'^१ की जो अभिघर्ष के रहस्यों को समझने के लिए कठिन तपश्चर्या कर सकें और साथ ही आवश्यकता है कुछ 'कत्सपो'^२ की भी जो यदि समग्र अभिघर्ष को नुवर्ण-पत्रों पर अंकित न करवा सकें तो कम-से-कम उन्हें नागराक्षरों में कागज-पत्रों पर तो ला ही दें। किन्तु यह सब तो अप्रासंगिक ! 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन का मनोवैज्ञानिक विधान और उसके प्रकाश में उसकी आचारतत्त्व की व्याख्या निश्चय ही अत्यन्त अनूठी है जिसके समग्र विवेचन में कोई बिना एक स्वतंत्र ग्रन्थ की ही सृष्टि किए नहीं जा सकता। हमने ऊपर चित्त और चेतसिको का तो कुछ निर्देशन कर ही दिया है, अब 'रूप' के विषय में कुछ सन्निप्त कह इन विषय का किञ्चित् दिग्दर्शन करेंगे। 'रूप' से तात्पर्य, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, भौतिक पदार्थों के समग्र रूप से है।

बौद्ध दर्शन ने 'नाम' और 'रूप' के महत्व और सम्बन्ध को भली प्रकार समझा है। चार महाभूत और उन पर आधारित सृष्टि प्रम सभी 'रूप' के अन्दर है। कर्म की दृष्टि से 'रूप' 'अव्यावृत्त' है, अर्थात् न 'रूप' और उसकी 'कुशल' है और न 'अकुशल'। जितना भी चार महाभूतों नैतिक व्याख्या का रचा व्यवहार है वह 'जहेतुक' है अर्थात् उनके अन्दर लोभ, द्वेष, मोह, जयवा अलोभ, अद्वेष, अमोह की प्रवृत्तियाँ नहीं हैं (देखिए पहले 'हेतु' की व्याख्या) जिनके कारण वह किसी भले या बुरे कार्य में प्रवृत्त हो नके। वह जड है और प्रतीत्यननुत्पन्न है। मानसिक सत्कृति से वह अभिभूत नहीं किया जा सकता, वह क्षणिक है और मन के वन्यनों और संयोजनों को करनेवाला है। 'धम्मनगणि' में 'रूप' के दो भेद दिए गए हैं,

(१) आचार्य धर्मानन्द कोनफ्यों हमारे देश के आधुनिक युग में 'अभिघर्ष पिटक' के सन्नघतः सयत्ते प्रम अन्येता और उच्चकोटि के विद्वान् हुए हैं। देखिए उनकी अभिघर्षन्मत्थ संग्रहों पर 'नयनोत् टीका'।

(२) लंकाधिराज कत्सप पञ्चम (१२९ ई०) जितने समग्र अभिघर्ष पिटक को तीनों के पत्रों पर बुद्धवाच और 'धम्म संगणि' में विशेषतः बहुमूल्य रत्न जड़वाए। देखिए ज्ञानातिशोक : गाइड यू वि अभिघर्ष पिटक, पृष्ठ ३ (केनिपस एथेरोरा का प्रारूपन)

यथा 'उपादा' अर्थात् रूप के वे विकास जो चार महाभूतों से ही उत्पन्न हैं और 'नो पादा' अर्थात् जो ऐसे नहीं हैं। प्रथम के उदाहरण स्वरूप शब्द, स्पर्श, गन्ध आदि २३ धर्म या पदार्थ दिए गए हैं और 'नो उपादा' 'रूपों' में प्रधानतः गिनाए हैं चार महाभूत आदि। फिर जब और चेतन में, 'रूप' और 'नाम' में, ग्रन्थि भी पड़ती है। विपाक स्कन्ध से प्रेरित होकर जब चित्त-सन्तति मरणोपरान्त जन्मान्तर में प्रवाहित होती है तो वहाँ प्रथम क्षण में ही नाम-रूप का प्रादुर्भाव होता है, जो चित्त का आधार बनता है। फिर क्रमशः दूसरी इन्द्रियाँ भी विकसित होती हैं और फिर स्पर्श, वेदना, तृष्णा आदि का क्रम चलता है। इस प्रकार 'चित्त', 'चेतसिक' और 'रूप' की यह लघु व्याख्या समाप्त हुई, कर्म के साथ उनके संबन्ध की 'कुशल', 'अकुशल' और अव्याकृत रूपों में किंचित् व्याख्या के सहित।

वास्तव में यह एक सत्य है कि 'चेतना' की गहराई तक जितना बौद्ध अभिधर्म पहुँचा है उतने हमारे आधुनिक मनोविज्ञान के गवेषक भी नहीं पहुँचे हैं जो 'अन्तश्चेतना' को लेकर बड़ी बड़ी बातें कहनेवाले उपसंहार हैं। किन्तु इस प्रकार के तुलनात्मक अध्ययन में हम यहाँ प्रवृत्त न होकर केवल आधुनिक मनोविज्ञान के सम्भवतः सर्वश्रेष्ठ विचारक प्रोफेसर चार्ल्स गस्टेव जग के उन शब्दों का उद्धरण कर ही सतोष करते हैं जो उन्होंने बौद्ध मनोविज्ञान से प्रभावित होकर कहे हैं किन्तु जो वैसे सामान्य रूप से समग्र बौद्ध दर्शन के लिए ही सुप्रयुक्त है 'एक तुलनात्मक धर्म के विद्यार्थी के नाते मैं विश्वास करता हूँ कि बौद्ध धर्म ही सबसे अधिक परिपूर्ण धर्म है जिसे ससार ने देखा है। बुद्ध का दर्शन, विकासवाद का सिद्धान्त, कर्म का नियम, ये किसी भी सिद्धान्त से बहुत अधिक श्रेष्ठ हैं।' उनके चेतना-विज्ञान का तो कहना ही क्या ?

९—कर्म और पुनर्जन्मवाद

कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त भारतीय दार्शनिक नय की सामान्य सम्पत्ति हैं। परन्तु भगवान् बुद्ध के लिए कर्म और पुनर्जन्म दार्शनिक सिद्धान्त मात्र न

(१) अंग्रेजी उद्धरण के लिए देखिए ज्ञानातिलोक : गाइड थू दि अभिधम्म पिटक, केसियस ए पेरेरा का प्राक्कथन, पृष्ठ ४

थे। बोधि प्राप्त करते समय उन्होंने स्वयं अपने पुनर्जन्मो बुद्ध-शासन में को स्मरण किया था और कर्म-संचालित प्राणियों को नाना कर्म का स्वरूप योनियो में आते-जाते प्रत्यक्ष देखा था^१। भगवान् बुद्ध को और महत्त्व प्रति-समय प्राणियो के कर्मानुसार सुगति-दुर्गतियो में जाने का ज्ञान रहता था। वत्सगोत्र (वच्छगोत्त) नामक परिव्राजक से उन्होंने कहा था, “वत्स ! मैं जब चाहता हूँ अपने अनेक पूर्वजन्मो को स्मरण कर सकता हूँ। शरीर और नाम के सहित अपने अनेक पूर्वजन्मो को मैं स्मरण करता हूँ। वत्स ! मैं जब चाहता हूँ अ-मानुष, विशुद्ध, दिव्यचक्षु से, मरते, उत्पन्न होते, नीच, ऊँच सुवर्ण, दुर्वर्ण, सुगत, दुर्गत, कर्मानुसार गति को प्राप्त प्राणियो को जानता हूँ^२।” इस प्रकार कर्मानुसार पुनर्जन्म की प्राप्ति का ज्ञान भगवान् बुद्ध के लिए एक स्वसवेद्य अनुभव था। वे अपने को त्रैविद्य (तेविज्ज) अर्थात् तीन विद्याओ का जाननेवाला मानते थे और इन तीन विद्याओ में से दो विद्याओ का सम्बन्ध अपने और अन्य प्राणियो के कर्मानुसार पूर्वजन्मो के स्मरण से था। पारिभाषिक शब्दो में इन्हें पूर्वनिवासानुस्मृति और प्राणियो की उत्पत्ति और च्युति सम्बन्धी ज्ञान कहा गया है^३। भगवान् बुद्ध के अनेक शिष्य-शिष्याओ को भी पूर्व-जन्म सम्बन्धी ज्ञान प्राप्त था। ‘तिस्सो विज्जा अनुप्पत्ता’, (तीनो विद्यायें प्राप्त कर ली), ‘तिस्सो विज्जा सच्छिकता’ (तीनो विद्यायें साक्षात्कार कर ली), ऐसे अनेक उद्गार ‘थेरीगाथा’ में भिक्षुणियो ने किये हैं। भिक्षुणी ऋषिदासी (इसिदासी) ने ‘थेरीगाथा’ में अपने पूर्वजन्मो का जो वर्णन किया है^४, वह तो अत्यन्त मार्मिक ही है। आर्य महाकाश्यप और धर्मसेनापति सारिपुत्र जैसे भगवान् के महाप्रज्ञ शिष्य पूर्व-जन्म सम्बन्धी ज्ञान से

(१) देखिये विनय-पिटक—महावग्ग; बोधिराजकुमार-सुत्तन्त (मज्झिम० २।४।५) वेरजक ब्राह्मण-सुत्त (अंगुत्तर-निकाय) । मिलाइये पोतलिय-सुत्त (मज्झिम० २।१।४)

(२) तेविज्जवच्छगोत्त-सुत्त (मज्झिम० १।३।१)

(३) तीसरी विद्या थी आस्रवों के क्षय से आस्रव-रहित चित्त की विमुक्ति । देखिये तेविज्जवच्छगोत्त-सुत्त (मज्झिम० १।३।१)

(४) देखिये गाथाएँ ४००-४४७

सम्पन्न थे। यह एक अनुभव था, जो उन्हें अन्तर्ज्ञान के परिणामस्वरूप प्राप्त था।

हेतु और प्रत्ययो से संचालित भव-प्रवाह में भगवान् ने 'कम्म' (कर्म) को ही सम्पूर्ण भौतिक और मानसिक व्यापारों का नियामक तत्व पाया था। यही वह 'गृहकारक' (गृहकारक) था जिसे उन्होंने बोधि प्राप्त करते समय देखा था। "हे गृहकारक! तुम्हें देख लिया। अब तू घर नहीं बना सकेगा।" यह 'कम्म' के लिये ही कहा गया था। ईश्वरवादी दर्शनों में जो स्थान ईश्वर का है वही स्थान बुद्ध-दर्शन में कर्म ने ले लिया है। परम तत्व के विषय में भगवान् का मोन है, वह केवल इसलिए कि कर्म ही प्रधान है। ईश्वर को वे सृष्टिकर्ता नहीं मानते, वह केवल इसलिये कि दुःख की सृष्टि भी ईश्वर-कृत माननी पड़ेगी और फिर ईश्वर कारुणिक कैसे हो सकेगा? ईश्वर को दुःख का कर्ता या स्रष्टा मान लेने पर उसके प्रहाण के लिये पुरुषार्थ को पूर्ण अवकाश भी कैसे मिल सकेगा? दुःख के लिये इस प्रकार क्या मनुष्य ईश्वर को ही उत्तरदायी नहीं ठहरायेगा? उसकी स्वतंत्र सकल्प शक्ति का ह्रास हो जायगा। इसलिये पुरुषार्थ की अव्यर्थता के लिये यही कहना पड़ेगा कि 'न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभु' और यही भगवान् बुद्ध की भी दृष्टि थी। अपने कर्म के अनुसार ही प्राणी दुःख सुख भोगते हैं, अतः विश्व की योजना में कर्म ही प्रधान है। जो जैसा करता है वह वैसा ही फल पाता है। कोई प्राणी किसी दूसरे को दुःख-सुख का देने वाला नहीं है, सब अपने कर्म के अनुसार फल भोगते हैं। ईश्वर को या किसी अन्य को दोष देना व्यर्थ है। यह विचार द्वेष का प्रहाण करता है। कर्म का सिद्धान्त जीवन और जगत् की सगति बैठाता है, इसलिये वह प्रायः सब भारतीय दर्शनों को मान्य है।

जीवन में जो भयकर विषमता दिखायी पड़ती है, उसका कारण क्या है, इसका उत्तर पूछा जाने पर भगवान् का केवल कहना था 'कम्म'। शुभ नामक माणवक (ब्राह्मण विद्यार्थी) ने भगवान् बुद्ध से एक बार पूछा था, "हे गोतम! क्या हेतु है, क्या प्रत्यय है कि मनुष्य ही होते मनुष्य रूपवालों में

हीनता और उत्तमता दिखायी पड़ती है ? हे गोतम ! यहाँ मनुष्य अल्पायु देखने में आते हैं और दीर्घायु भी, बहुरोगी-अल्परोगी, कुरूप-रूपवान्, असमर्थ-समर्थ, दरिद्र-धनवान्, निर्बुद्धि-प्रज्ञावान् मनुष्य यहाँ दिखायी पड़ते हैं। हे गोतम ! क्या कारण है कि यहाँ प्राणियों में इतनी हीनता और प्रणीतता (उत्तमता) दिखाई पड़ती है ? ” इसका उत्तर जो भगवान् ने दिया वह बुद्ध-शासन में कर्म के स्थान को पूर्णतः विनिश्चित कर देता है। भगवान् का उत्तर था, “माणवक ! प्राणी कर्मस्वक (कर्म ही है अपना जिनका) है, कर्म-दायाद, कर्म-योनि, कर्म-बन्धु और कर्मप्रतिशरण हैं। कर्म ही प्राणियों को इस हीनता और उत्तमता में विभक्त करता है ? ” इस प्रकार इन स्मरणीय शब्दों में भगवान् ने स्पष्ट कर दिया है कि वे जीवन् की विषमता का मूल कारण कर्म को मानते हैं। कर्म ही प्राणियों को हीन और उत्तम में बाँटता है। जिसका जैसा कर्म है, वैसा उसका फल है। कोई स्त्री या पुरुष, यदि वह प्राणातिपाती है, क्रोधी है, ईर्ष्यालु है, लोभी है, अभिमानी है, पाप-कर्मों में चित्त को लगानेवाला है तो वह उस काया को छोड़, भरणे के बाद, दुर्गति में उत्पन्न होता है और यदि मनुष्य योनि में आता है तो हीन होता है, दरिद्र, और निर्बुद्धि होता है। इसी प्रकार जिसके कर्म शुभ हैं, वह सुगति में जन्म लेता है और यदि मनुष्य योनि में आता है तो उत्तम, स्वस्थ, समृद्ध और प्रज्ञावान् होता है ^१। सुगति या दुर्गति का पाना इस प्रकार कर्म के शुभ या अशुभ होने पर निर्भर है। ^२ सदाचार से सुगति और दुराचार से दुर्गति प्राप्त होती है ^३। किसी व्यक्ति के चित्त को अपने चित्त से जानकर और उसके कर्मों का अपनी ज्ञान-दृष्टि से प्रत्यक्ष

(१) चूल कम्म विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।५)

(२) “कम्मस्सका माणव सत्ता कम्मदायादा कम्मयोनी कम्मबन्धू कम्मपटि-सरणा, कम्मं सत्ते विभजति यदिदं हीनपणीतताया”ति ।” चूल-कम्म विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।५)

(३) देखिये चूल कम्म विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।५)

(४) महा कम्म विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।६)

(५) देखिये सालेय्य-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।१) ; वेरंजक-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।२)

कर भगवान् यह जान जाते थे कि मरने के बाद यह अमुक शुभ या अशुभ योनि में उत्पन्न होगा^१ । इसी प्रत्यक्ष अनुभूति के आधार पर भगवान् का भिक्षुओं के सामने जामिन बनते हुए यह कहना था, “भिक्षुओं ! क्रोध को छोड़ो. लोभ को छोड़ो, द्वेष को छोड़ो मैं तुम्हारा जामिन होता हूँ, तुम्हें फिर इस आवागमन में आना नहीं पड़ेगा^२।” कर्म के नियम की अवाधता में भगवान् का जीवित विश्वास था और अनेक बार उन्होंने मार्मिक शब्दों में कहा है कि उनके समान यदि अन्य प्राणी भी यह जान जाये कि दुष्कर्म और सुकर्म के परिणामस्वरूप दुर्गति और सुगति प्राप्त होती है तो वे दुष्कर्मों को छोड़कर सुकर्म करने लग जायें^३ । जन्म नहीं किन्तु कर्म ही प्रधान है। कर्म से ही ब्राह्मण बनता है, जन्म से नहीं। बुद्धो-पदिष्ट ‘चातुर्वर्ण्य’ शुद्धि का आधार कर्म ही है। चाहे शूद्र हो या अन्य कोई प्राणी, यदि वह स्मृति-प्रस्थान आदि की भावना करता है तो निर्वाण को साक्षात्कार करता है^४ । कर्म मनुष्य-मनुष्य में भेद नहीं करता। पुण्य कर्म से आयु की वृद्धि होती है^५ और वत्तीस महापुरुष लक्षण भी मनुष्य पूर्व जन्म के किये कर्मों के परिणामस्वरूप पाता है^६ । सारांश यह कि विश्व की व्यवस्था में कर्म ही प्रधान है। इसीलिये भगवान् ने कहा है ‘कर्म-प्रति-शरण बनो।’ कर्म की शरण लो, अन्य किसी की शरण मत लो। कर्म ही यहाँ तुम्हारा अपना है। बुद्ध की शरण जाना भी अन्ततः कर्म की ही शरण जाना है। बुद्ध-शरण और कर्म-शरण में कोई भेद नहीं है। जिसका कर्म अच्छा है, वह बुद्ध के समीप है चाहे वह उनसे सौ योजन की दूरी पर भी है और जिसका कर्म बुरा है, वह बुद्ध से दूर है चाहे वह उनकी सघाटी के छोर को पकड़कर उनके पैरों के पीछे पैर रखता हुआ ही चल रहा है^७ । बुद्ध को तो वस्तुतः

- (१) देखिये चित्त सुत्त (इति वुत्तक); दुट्ठ चित्त सुत्त (इति वुत्तक); सक्कार सुत्त (इति वुत्तक)
- (२) देखिये इतिवुत्तक (पाटिभोग वग्ग)
- (३) देखिये विट्ठ-सुत्त (इति वुत्तक)
- (४) अगगञ्ज-सुत्त (दीघ० ३।४)
- (५) चक्कवत्ति-सीहनाव-सुत्त (दीघ० ३।३)
- (६) देखिये लक्षण-सुत्त (दीघ० ३।७)
- (७) देखिये संधाटि-सुत्त (इतिवुत्तक)

वही देखता है जो धर्म को देखता है^१ और धर्म को देखने का अर्थ है कर्म करना । भगवान् बुद्ध की हम पर अनुकम्पा है और इस अनुकम्पा का अर्थ केवल यह है कि हम उनके धर्म-दायाद बनें, कर्म [करें]^२ । “भिक्षुओ ! तुम पर मेरी अनुकम्पा है । वह क्या ? यही कि तुम मेरे धर्म-दायाद बनो^३ ।” जो धर्म-दायाद बनना है, वही कर्म-दायाद बनना है । इसलिये भगवान् ने यह भी कहा है कि कर्म-दायाद बनो । जिसकी बुद्ध के बुद्धत्व और करुणा में श्रद्धा है, उससे भगवान् यही अपेक्षा करते हैं कि वह कर्म करे, धर्म का अभ्यास करे, अकुशल कर्मों का उन्मूलन कर कुशल कर्मों की वृद्धि करे । “भिक्षुओ ! यदि तुम्हें मेरे विषय में यह होता है कि भगवान् हितैषी, अनुकम्पक शास्ता है, अनुकम्पा करके धर्म उपदेश करते हैं, तो भिक्षुओ ! मेरे उपदिष्ट धर्मों का अभ्यास करो ।”^४ कर्म ही भगवान् बुद्ध के नैतिक आदर्शवाद की आधार-शिला है । कर्म ऐसा अव्यय नियम है जिसकी अवहेलना स्वयं भगवान् बुद्ध भी नहीं कर सकते । भगवान् इसे जानते हैं । इसीलिये वे अपने शिष्यों से अपने सम्पूर्ण उपदेश को देने के बाद कहते हैं, “अनुकम्पक शास्ता को तो तुम्हारे हित की दृष्टि से जो कुछ करना चाहिये था, वह कर दिया । अब भिक्षुओ । ये वृक्ष-मूल हैं, ये सूने घर हैं, ध्यान करो, प्रमाद मत करो ।”^५ भगवान् जानते हैं कि कर्म ही उद्धार करेगा, उपदेश नहीं । इसलिये वे अपने धर्म का मूल अभ्यास में ही मानते हैं और यह कर्म की प्रधानता स्वीकार करना ही है । बोधिपक्षीय धर्म कर्म-स्वरूप है, और प्रतीत्य समुत्पाद का चक्र कर्म के नियम के कारण ही चलता है । कर्म और विपाक के पारस्परिक सम्बन्ध और अन्योन्याश्रित भाव से यह ससार-चक्र चलता है, यह कर्म के सिद्धान्त की घुरी है, जिसे तयागत ने सिखाया है ।

(१) उपर्युक्त के समान, देखिये संयुक्त-निकाय, जिल्द तीसरी, पृष्ठ १२०

(पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण) भी ।

(२) देखिये धम्मदायाद-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।३)

(३) धम्मदायाद-सुत्तन्त (मज्झिम० १।१।३)

(४) कित्ति-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।१।३)

कम्मा विपाका वत्तन्ति वपाफो कम्म सम्भवो ।

कम्मा पुनरभवो होति एवं लोको पवततीति ॥

(५) इन्द्रिय-भावना-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।५।१०)

कम्मा विपाका वत्तन्ति विपाको कम्म सम्भवो ।

कम्मा पुनवभवो होति एव लोको पवत्तती'ति ।^१

कर्म से विपाक प्रवर्तित होते हैं और स्वयं विपाक कर्म-सम्भव हैं । कर्म से पुनर्जन्म होता है, इस प्रकार यह ससार प्रवर्तित होता है ।

इस प्रकार बुद्ध-शासन की सम्पूर्ण प्रतिष्ठा कर्म के सिद्धान्त पर आवारित है । परन्तु भगवान् बुद्ध निर्मम कर्मवाद के उपदेष्टा होने के साथ-साथ कारुणिक शास्त्रा भी थे । एक बार भिक्षुओं को आमन्त्रित कर भगवान् ने उनसे कहा था 'भिक्षुओं ! चिरकाल तक माता के मरने का दुःख सहा है, पिता के मरने का दुःख सहा है, पुत्र के मरने का दुःख सहा है, लड़की के मरने का दुःख सहा है, रिश्तेदारों के मरने का दुःख सहा है, सम्पत्ति के विनाश का दुःख सहा है, रोगी होने का दुःख सहा है' ससार में बार-बार जन्म लेकर प्रिय के वियोग और अप्रिय के सयोग के कारण रो-पीट कर आंसू बहाए हैं । . . . तो क्या भिक्षुओं ! मानते हो कि चारों महा समुद्रों में जो पानी है, वह अधिक है अथवा यह जो इस ससार में बार-बार जन्म लेने वालों ने प्रिय के वियोग और अप्रिय के सयोग के कारण रो पीट कर आंसू बहाए हैं ?' 'भिक्षुओं ! . जो रो पीटकर आंसू बहाए हैं वे ही अधिक हैं, इन चारों समुद्रों का जल नहीं^२ ।' इस प्रकार उन शास्त्रा ने कहा । पुनः भगवान् ने यह भी कहा 'इस प्रकार भिक्षुओं ! दीर्घ काल तक दुःख का अनुभव किया है, तीव्र दुःख का अनुभव किया है, बड़ी बड़ी हानियाँ सही हैं, श्मशान भूमि को पाट दिया है । अब तो भिक्षुओं ! सभी सत्कारों से निर्वेद प्राप्त करो, वैराग्य प्राप्त करो, मुक्ति प्राप्त करो^३ ।' किन्तु यह सब करें कैसे ? व्यथित हृदय को लिये जब 'उपसीव माणव' भगवान् से पूछता है 'हे शक्र ! मैं अकेले महान् ओष को निराश्रित हो तरने की हिम्मत नहीं रखता । हे समन्त चक्षु ! अवलम्ब बताओ' तो कठोर नियम में विश्वास रखने वाले बुद्ध ने उसके प्रति यही मात्र कहा 'आर्किचन्य को देख रात दिन तृष्णा के क्षय को देख'^४ इसी प्रकार अन्य व्यक्तियों से भी उनका यही उपदेश था,

(१) विभंग, पृष्ठ ४२६, विसुद्धिमग्ग (कलावितरणविसुद्धिनिद्देशो) में उद्धृत ।

(२) संयुक्त-निकाय १४।२, भवन्त आनन्द कौसल्यायन का अनुवाद 'बुद्धवचन' पृष्ठ ९-१० में ।

(३) देखिए 'बुद्धवचन', पृष्ठ १०

(४) देखिये सुत्तनिपात (पारायण वग्ग)

“तुम्हे ही परिश्रम करना पड़ेगा, तथागत तो केवल मार्ग दिखानेवाले हैं^१।”
 ‘आत्मा ही आत्मा का स्वामी है^२’, यह कर्म की निर्वन्ध प्रधानता को दिखाने के लिये ही कहा गया था। तथागत ने अपने शिष्यों को अपनी शरीर-पूजा करने की अनुमति नहीं दी, यह भी कर्म पर उनके अधिक जोर देने के कारण ही था। महापरिनिर्वाण में प्रवेश करने के लिए तैयार तथागत से आनन्द ने पूछा ‘भन्ते ! तथागत के शरीर को हम क्या करेंगे ?’ ‘कथं मय भन्ते तथागतस्स सरीरे पटि-पज्जामा’ति’। तथागत ने कहा कि तथागत की शरीर-पूजा करने वाले तो अनेक ब्राह्मण, क्षत्रिय, गृहपति, पण्डित होंगे, आनन्द ! तुम्हे इसके विषय में पर्वाह करने की क्या जरूरत है ? (अव्यावटा मा तुम्हे आनन्द होय तथागतस्स सरीर पूजाय) ‘तुम तो आनन्द ! केवल सदर्थ के लिए प्रयत्न करो, सदर्थ के लिए उद्योग करो, सदर्थ में अप्रमादी, उद्योगी, आत्म-सयमी हो विहरो । ‘इव तुम्हे आनन्द सदत्थे घटथ, सदत्थमनुयुञ्जथ, सदत्थे अप्पमत्ता आतापिनो पहितत्ता विहरथ’^३ । इसी प्रकार भगवान् ने अपने वाद किसी व्यक्ति-विशेष को सघ का नेता नहीं चुना, यह भी ‘कर्म’ की प्रधानता के कारण ही था। अपने महापरिनिर्वाण के बाद तथागत ने भिक्षुओं को ‘घम्मदायाद के रूप में ही छोड़ा, ‘आमिषदायाद’ बनाकर नहीं^४ । भगवान् परिनिर्वृत हो गए हैं। आनन्द से लोग पूछते हैं ‘भो आनन्द ! क्या आप सब में एक भिक्षु को भी उन गौतम ने यह कहकर स्थापित किया है ‘मेरे बाद यह तुम्हारा प्रतिशरण होगा’ जिसका कि आप इस समय अनुसरण करते हैं ।

‘नही ब्राह्मण !’

‘भो आनन्द ! इस प्रकार प्रतिशरण रहित होने पर एकता का क्या हेतु है ?’

(१) तुम्हेहि किञ्चं आत्तप्प जक्खातारो तथागता । घम्मपद २०।४

(२) अत्ताहि अत्तनो नाथो । वन्नपद १२।४, २५।२१

(३) महापरिनिर्वाण सुत्त (दीघ० २।३), मिलाइए, ‘अकम्मं हेतु महाराज जिनपुत्तानं यदि पूजा । तम्मसन् सत्तारान, योनिस्सो मनत्तिकारो, सति-पट्टानानुपत्तना, आरम्मणत्तारग्गाहो, किलेत्तयुद्ध, सदत्थमनुयुञ्जना, एतं जिनपुत्तानं करणीय । अवत्तेत्तानं देवमनुत्तानं पूजा करणीया’ । मिलिन्द पञ्चो, मेण्डक पञ्चो ।

(४) देखिए घम्म दायाद सुत्त (मज्झिम० १।१।३)

‘ब्राह्मण ! हम प्रतिशरण रहित नहीं हैं, हम धर्म प्रतिशरण हैं’^१

ससार का कोई भी ऐसा धर्म सस्थापक या शास्ता नहीं है जिसने एक सघन धर्म को इस प्रकार केवल ‘कर्म’ या ‘धर्म’ मात्र प्रतिशरण छोड़ा हो और फिर भी जिससे ससार की सब से अधिक आत्माएँ शान्ति पाती हो अथवा जिसका शासन वे मानती हो। निश्चय ही दुर्दमनीय अंगुलिमाल की तरह यह पथम्रष्ट सारा जगत् ही शाक्यमुनि को शास्ता पाकर उद्गार कर सकता है :

‘कोई दण्ड से दमन करते हैं,
कोई शस्त्र और कोड़े से भी,
किन्तु तथागत के द्वारा बिना दण्ड और
बिना शस्त्र के ही मैं दमन किया गया हूँ’^२।

कर्म के तीन स्वरूप अथवा मार्ग हैं, कायिक, वाचसिक और मानसिक, अर्थात् शरीर सबधी, वाणी सम्बन्धी और मन सम्बन्धी। इनमें मन-सम्बन्धी कर्मों को तथागत ने प्रधान माना है। कर्म को वस्तुतः उन्होंने चेतनामय ही कहा है, यह हम पहले देख चुके हैं। कर्म कुशल हो सकते हैं, अकुशल हो सकते हैं और अव्याकृत भी। कर्म के स्थूल परिणाम के अनुसार नहीं, बल्कि उसे उत्पन्न करने वाली मानसिक चेतना के अनुसार, कर्म का वर्गीकरण बौद्ध दर्शन में किया गया है। कर्म के मूल में लोभ, द्वेष और मोह हो सकते हैं (अकुशल) और अलोभ, अद्वेष और अमोह भी (कुशल)। इस तथ्य को हम बौद्ध ‘मनोवैज्ञानिक आचारतत्त्व’ के विवेचन में देख चुके हैं। कर्मों का शील के रूप में क्या व्यापक स्वरूप होना चाहिए, इसे ‘बोधिपक्षीय’ धर्मों के विवेचन में दिखा चुके हैं। यहाँ अत्यन्त साधारण दृष्टि से मन, वाणी और शरीर के दस कुशल और अकुशल कर्मों का कुछ निर्देश करना आवश्यक है। ये दस अकुशल कर्म हैं—

(१) प्राणातिपात—प्राणि-हत्या करना।

(२) अदत्तादान—चोरी करना।

शरीर के कृत्य

(३) कामेसु मिच्छाचार—काम भोग सम्बन्धी दुराचार।

(४) मुसावाद—असत्य भाषण।

(५) पिसुना वाचा—पिशुन वचन।

वाणी के कृत्य

(६) फरसा वाचा—कठोर वचन।

(७) सम्फलाप—व्यर्थ आलाप।

(१) गोपकमोगल्लान सुत्त (मज्झिम० ३।१।८)

(२) अंगुलिमाल सुत्त (मज्झिम० २।४।६)

- | | | |
|-----------------------------------|---|-------------|
| (८) अभिज्जा—लोभ | } | मन के कृत्य |
| (९) व्यापाद—मानसिक हिंसा । | | |
| (१०) मिच्छादिद्धि—मिथ्या दृष्टि । | | |

ये लोभ, द्वेष और मोह के कारण उत्पन्न होते हैं। इनके विपरीत 'कुशल' कर्म वे हैं जो अ-लोभ, अ-द्वेष और अ-मोह से उत्पन्न होते हैं। लोभ, द्वेष और मोह हमारी भाषा में बड़े साधारण शब्द हैं, किन्तु बौद्ध दर्शन में इनकी जो गम्भीर मनोवैज्ञानिक व्याख्या की गई है, उसे हम 'मनोवैज्ञानिक आचारतत्त्व' के विवेचन में स्पष्ट कर आए हैं। हम पहले इस बुद्ध-वचन को उद्धृत कर चुके हैं कि 'सभी प्राणियों की कर्म से ही उत्पत्ति है अथवा वे कर्म रूपी योनिवाले हैं। निश्चय ही यह बुद्ध-वचन दार्शनिक दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। बुद्ध ने इस तथ्य को बड़ी मार्मिकता के साथ प्रकट किया है कि हमारे पूर्व के कर्म, विचार तथा अनुभव के परिणाम स्वरूप ही हमारा आज का व्यक्तित्व है। जो कुछ हमने अनुभव किया है, जो कुछ हमने सोचा है, जो कुछ हमने किया है, वही हमारे वर्तमान व्यक्तित्व का निर्माण करनेवाला है। हम कर्म के ही उत्तराधिकारी हैं। मन इसमें कितना बड़ा भाग लेता है, यह हम 'मनोवैज्ञानिक आचारतत्त्व' के विवेचन में दिखा आए हैं। तथागत ने सब सत्ता 'कर्म' को ही अर्पित कर दी है, अतः कुछ को उनके 'निरीश्वरवादी' होने का आभास मिलता है। इस प्रश्न पर हम इसी प्रकरण में 'क्या बुद्ध अनीश्वरवादी हैं?' पर विचार करते समय आएँगे। अन्य भारतीय दर्शनों के साथ 'कर्म' के विषय को लेकर भगवान् तथागत की क्या असमानता या समानता है, इस पर हम पाँचवें प्रकरण में आएँगे। कर्म से ही स्वभावतः पुनर्जन्म की सिद्धि है। तथागत ने भी अन्य भारतीय विचारकों की तरह पुनर्जन्म को एक स्वयं-सिद्ध सत्य के रूप में ही स्वीकार किया है, सकारण सिद्ध करने की तो न्याय ने ही अपूर्ण चेष्टा की है, जैसी कि ईश्वर कर्तृवाद की भी।

इस प्रकार हमने देखा कि कर्म का भगवान् ने उपदेश दिया और पुनर्जन्म को उन्होंने स्वीकार किया। किन्तु पुनर्जन्म किसका? स्थिर आत्मा तो है ही नहीं, कर्ता भोक्ता किसे मानते हो? कौन कर्म के फिर फल पावेगा? सभी 'संस्कारों' को तो अनित्य बतलाते हो, फिर नित्य क्या रहेगा? 'मैं क्या होकर क्या होऊँगा?' जब 'मैं' ही नहीं है, तो निर्वाण का उपदेश किसके लिए करते हो? कर्म का दायित्व किसे वनाते हो, जब कर्म का देनेवाला ही कोई नहीं?

‘अत्त दीप’ क्यों कहते हो जब ‘अत्ता’ को मानते ही नहीं ? ‘कुशल’, और ‘अकुशल’ कर्मों के फल की क्या सगति बैठते हो, जब कहते हो कि एक क्षण में ही पुद्गल परिवर्तित हो जाता है ? निश्चय ही प्रश्नों की सख्या बहुत दूर तक बढ़ाई जा सकती है । सच बात तो यह है कि इनमें से किसी एक के सफल उत्तर में ही समग्र भारतीय दर्शन अच्छी तरह व्याख्यात किया जा सकता है । हमें यहाँ केवल बुद्ध-मन्तव्य को ही जानने से प्रयोजन है । अन्य दर्शनों की बात पर हम बाद में आएँगे । बुद्ध ने सभी सत्कारों को अनित्य बताया है और उनके प्रतीत्य समुत्पन्न भाव को दिखाया है । इससे स्पष्ट है कि जन्म और मरण की क्रियाएँ अपने वास्तविक रूप में प्रतिक्षण चला करती हैं । आचार्य बुद्ध-घोष कहते हैं ‘यथार्थ रूप से देखा जाय तो प्राणियों का जीवन-काल एक चित्त-क्षण मात्र है । जिस प्रकार रथ का पहिया जब चलता है तब पहिए का एक ही भाग पृथिवी पर टिकता हुआ चलता है । जब खड़ा होता है तब भी एक ही भाग पृथिवी पर टिकते हुए खड़ा होता है । उसी प्रकार प्राणियों का जीवन-काल एक ही चित्त-क्षण मात्र है । उस चित्त-क्षण के निरोध होने पर ‘प्राणी मर गया, निरुद्ध हो गया, कहा जाता है’^१ । इसलिये ‘बीते चित्त-क्षण की अवस्था में प्राणी जीता था, न जीता है, न जीएगा, भविष्य के चित्त-क्षण की अवस्था में प्राणी जीएगा, न जीता था, न जीता है, वर्तमान चित्त-क्षण की अवस्था में प्राणी जीता है, न जीता था, न जीएगा’^२ ।

पुनर्जन्म की समस्या को सुलझाने के लिए हमें भदन्त नागसेन का सहारा लेना पड़ेगा । स्थविर नागसेन से राजा मिलिन्द ने पूछा—

‘भन्ते नागसेन ! कौन उत्पन्न होता है ? क्या वह वही रहता है या अन्य हो जाता है ? ‘यो उप्पज्जत्ति सो एव सो उदाहु अज्जो’ति ?’^३

(१, २) अभिधम्मत्थ सगहो (स्वर्गीय भिक्षु श्री वर सम्बोधि जी द्वारा अनुवादित) पृष्ठ १६ में उद्धृत ।

(३) राजा के इस प्रश्न में क्षणिकवाद और अनात्मवाद की समस्याएँ कितनी गम्भीरता से छिपी पड़ी हैं, इसे बताने की यहाँ जरूरत नहीं । नागसेन का मत साक्षात् बुद्ध का मत न होने पर भी यहाँ निरूपण करने के योग्य है, क्योंकि न केवल बुद्ध के (जो स्थविरवादियों की परम्परा से ही अन्ततः गम्य हैं) ही किन्तु स्थविरवाद परम्परा के दृष्टिकोण से भी हमें इस प्रकरण में उससे प्रयोजन है ।

स्थविर कहते हैं (निश्चय ही 'विभज्यवादी' बुद्ध की वास्तविक शैली पर जिसे हम बुद्ध-मन्तव्य की परिचायक कह सकते हैं,) 'न तो वही और न अन्य ही' 'नच सो नच अज्जो'ति' । राजा की समझ में यह उत्तर नहीं आया तो महास्थविर उसे इस प्रकार उदाहरण देकर समझाते हैं कि जब पुरुष एक वच्चा होता है और जब वह एक तरुण युवा होता है तब क्या वह बालक और युवा एक ही होता है ? नहीं, ऐसा नहीं होता । बालक अन्य होता है और वह तरुण युवा अलग होता है । किन्तु यदि यही मान लिया जाय कि बालक अन्य होता है और तरुण अन्य होता है, तब तो फिर न किसी की कोई माता रहेगी, न पिता रहेगा, न आचार्य रहेगा महाराज ! फिर तो ऐसी ही प्रतीति होगी कि यह गर्भ की प्रथम अवस्था की माता है, यह दूसरी अवस्था की, यह तीसरी अवस्था की, जो सब आपस में भिन्न-भिन्न हैं, अन्य से अन्य हो गए हैं । क्या एक वच्चे की माँ विभिन्न है, एक युवा की माँ से 'अज्जा खुदकस्स माता अज्जा महन्तस्स माता ?' ऐसा होने पर तो महाराज ! विद्यार्थी जब पाठशाला में पढ़ने जाता है तब वह अन्य ही है और जब अपना विद्याध्ययन समाप्त करता है, अन्य ही है ? 'अज्जो सिप्प सिक्खति, अज्जो सिक्खितो भवति'—अन्य ही शिल्प सीखता है और अन्य ही शिक्षित होता है । अन्य ही पाप करता है और अन्य ही के दण्ड-स्वरूप हाथ पैर काटे जाते हैं ? राजा ध्वरा जाता है क्योंकि पहले वह स्वयं ही कह आया है कि बालक अन्य होता है और तरुण अन्य, अतः वह कुछ समझ नहीं सकता कि वह क्या कहे ? विवश होकर वह नागसेन से कहता है कि भद्र, आप ही मुझे बताइए कि क्या बात है 'त्व पन भन्ते एवं वुत्ते किं वदेय्यासीति' । स्थविर ने उसे उदाहरण देते हुए समझाया कि 'घर्मों के लगातार प्रवाह से, उनके सघात रूप में आजाने से, एक उत्पन्न होता है, दूसरा निरुद्ध होता है, और यह काम इस प्रकार होता है जैसे मानो युगपत् । इसलिए न तो (सर्वथा) 'उसी' की तरह और न (सर्वथा) अन्य की तरह, वह जीवन की अन्तिम चेतनावस्था पर आता है^१ । फिर भी नागसेन

(१) एवमेव खो महाराज घम्मसन्तति सन्दहति, अज्जो उप्पज्जति, अज्जो निरुज्जति, अपुब्बं अचरिय विय सन्दहति, तेन न च सो न च अज्जो पुरिसविज्जाणे पच्छिम विज्जाणं सगहं गच्छतोति । मिलिन्दपञ्चो, लक्षण पञ्चो, पृष्ठ ४३

मिलिन्द को पूरी तरह से सन्तुष्ट नहीं कर सकते, और वह पूछता है 'भन्ते नागसेन ! यह क्या है जो जन्म ग्रहण करता है ?' (भन्ते नागसेन को पटिसन्दहतीति) । भदन्त नागसेन उत्तर देते हैं 'नाम-रूप खो महाराज पटिसन्दहतीति'—'हे महाराज ! नाम रूप जन्म ग्रहण करता है ।'

क्या यही नामरूप जन्म ग्रहण करता है ?' राजा पूछता है । भदन्त उत्तर तो है कि यह नाम-रूप ही जन्म ग्रहण नहीं करता किन्तु, इस नामरूप के द्वारा शुभ या अशुभ कर्म किए जाते हैं और उन कर्मों के द्वारा एक अन्य नाम-रूप उत्पन्न होता है, वही ससरण करता है 'न खो महाराज इम येव नाम-रूप पटिसन्दहति इमिना पन महाराज नामरूपेन कम्म करोति सोभन वा पापक वा, तेन कम्मेन अञ्ज नामरूप पटिसन्दहतीति'। यह तत्व भी राजा मिलिन्द की समझ में नहीं आया और वह 'कृतप्रणाश' (इस प्रमार के उद्धरण को क्षम्य माना जाए—देखिए आगे बौद्ध क्षणिकवाद का विवेचन) की आपत्ति उठाता है जिसका सफलतापूर्वक निरसव करते हुए विचित्र उपमाओं से उस का समाधान करते हुए (जो उनकी एक बड़ी विशेषता है, ज्ञानेश्वर की तरह ही) वे राजा को यह तथ्य बतलाते हैं, जो हमारे दृष्टिकोण से यहाँ अत्यन्त महत्वपूर्ण है और जिसकी ओर निदर्शन करने के लिये ही हमने इतने प्रसंगान्तर को छोड़ा है, इसी प्रकार है राजन् । मृत्यु के समय जिसका अन्त होता है, वह तो एक अन्य नाम-रूप होता है और जो पुनर्जन्म ग्रहण करता है, वह एक अन्य । किन्तु द्वितीय (नामरूप) प्रथम (नाम-रूप) में से ही निकलता है^१ । अतः हे महाराज धर्म-सन्तति ही ससरण करती है । 'एवमेव खो महाराज धम्म सन्तति सन्दहति'^२ । इस प्रकार उपयुक्त रूप से भदन्त नागसेन ने अनात्मवाद की भूमि को बिना क्षति पहुँचाये द्वयपुनर्जन्म की सगति लगाने का प्रयत्न किया है । यह निश्चित है कि भदन्त नागसेन की यह व्याख्या बुद्ध-मन्तव्य के सर्वथा अनुकूल है ।

(१) एवमेव खो महाराज किंचापि अञ्ज मारणान्तिकं नामरूपं अञ्जं पटिसन्धिस्मि नामरूप अपि च ततोयेव त निव्वत्तंति । मिलिन्दपञ्चो (लक्षणपञ्चो)

(२) मिलिन्द पञ्चो (लक्षण पञ्चो)

भगवान् बुद्ध के समय में साति केवट्टपुत्र नामक भिक्षु को यह मिथ्या धारणा उत्पन्न हुई थी कि वही एक विज्ञान आवागमन करता है। इस पर भगवान् ने उसे समझाया था कि विज्ञान तो प्रतीत्यसमुत्पन्न है। चक्षुरादि के प्रत्यय से वह उत्पन्न होता है। वह तो भौतिक पदार्थों की अपेक्षा भी अधिक क्षणिक है^१। वह शाश्वत रूप से ससरण करने वाला नहीं हो सकता^२। वस्तु स्थिति यह है कि एक जन्म के अन्तिम विज्ञान (चेतना) के लय होते ही दूसरे जन्म का प्रथम विज्ञान उठ खड़ा होता है। इस कारण न तो वही जीव रहता है और न दूसरा ही हो जाता है। यही बौद्ध दर्शन की स्थिति है। साति भिक्षु विज्ञान को औपनिषद आत्मा की शाश्वत स्थिति देना चाहता था। ऐसा लगता है कि साति भिक्षु की मिथ्या धारणा दूर नहीं हुई और आठवीं शताब्दी में वह शकर बनकर भारत में जन्मा। पूर्व-जन्म के सत्कार के कारण वह अपने बौद्ध रूप को नहीं भुला सका और साथ ही जन्म-जन्म के अभ्यास से प्राप्त अपनी धारणा को भी नहीं छोड़ सका। क्षणिक और प्रतीत्यसमुत्पन्न विज्ञान को उसने शाश्वत आत्मवादी रूप प्रदान कर दिया, जिसके सम्बन्ध में बाद में। इस प्रकार हम देखते हैं कि अनात्मवाद के आधार पर पुनर्जन्म की व्यवस्था बौद्ध दर्शन में की गई है और वह कर्म के उत्तरदायित्व पर पूर्ण बल देती है। 'कभी भी पीछा न छोड़ने वाली छाया के समान कर्म मनुष्य का पीछा करते हैं'^३ यही कारण है कि बौद्ध आचारतत्व सार्यकता पाता है और हम कह सकते हैं —

‘अनुपवादो अनुपघातो पातिमोक्खे च सवरो।

मत्तञ्जुता च भत्तस्मि पन्तञ्च सयनासन ॥

सव्वपापस्स अकरणं कुसलस्स उपसम्पदा।

सचित्त परियोदपन एत बुद्धान सासन^४ ॥

(१) “चारों महाभूतों को यह काया एक-दो-सात वर्ष तक भी विद्यमान देखी जा सकती है, किन्तु यह चित्त, मन या विज्ञान तो रात और दिन में भी दूसरा ही उत्पन्न होता है, दूसरा ही विनष्ट होता है।” संयुक्त-निकाय १२।७

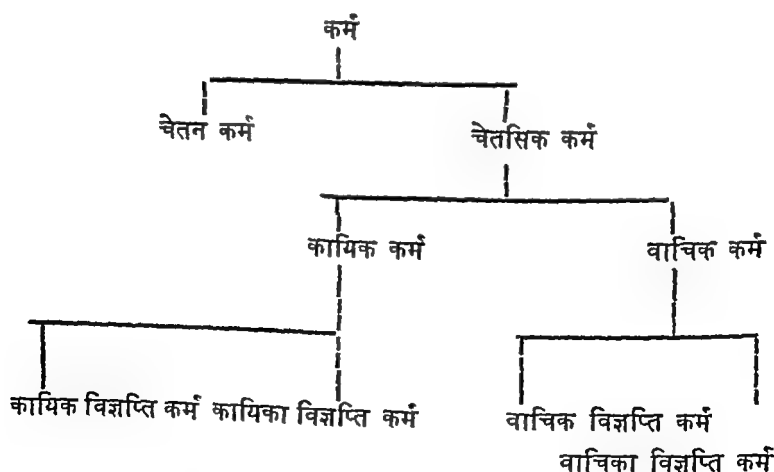
(२) महातण्हा संखय-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।८)

(३) मिलिन्द पञ्चो (लक्षण पञ्चो)

(४) धम्मपद । (बुद्धवग्गो)

(निन्दा न करना, घात न करना, प्रतिमोक्ष द्वारा अपने को सुरक्षित रखना, परिमाण जानकर भोजन करना, एकान्त में सोना-बैठना, सारे पापों का न करना, पुण्यों का सचय करना, अपने चित्त को परिशुद्ध करना, यही बुद्धों की शिक्षा है) ।

बुद्ध-शासन एक स्वतः परिपूर्ण दर्शन है, जिसे न किसी आदि की आवश्यकता है और न किसी अन्त की । वह सत्य के आधार पर निरपेक्ष स्रष्टा है, अनादि-और अनन्त । बुद्ध की सम्यक् सम्बोधि इसकी साक्षी है और विशुद्धि का यही एक मात्र मार्ग है । यद्यपि हमें यहाँ विशुद्ध स्थविरवाद परम्परा के अनुसार ही 'कर्म' का निरूपण इष्ट है और वैसे हमने कर भी दिया है, किन्तु यहाँ सर्वास्तिवादियों के द्वारा 'कर्म' के विभाजन का कुछ निर्देश करना आवश्यक जान पड़ता है, क्योंकि उस में वास्तव में कोई नवीनता नहीं है, केवल विभाजन सर्वास्तिवादियों का है और मूल बातें सब स्थविरवादियों की हैं । इस विभाजन का यदि पहले हमारे द्वारा किए गये मनोवैज्ञानिक विवेचन से तथा वही कर्म के किए हुए त्रिविध विभाग से मिलान करेंगे तो बौद्ध दर्शन में कर्म का जो महत्व है वह कुछ स्पष्टता के साथ विदित हो जायगा । 'सर्वास्तिवादी' कर्म का विभाजन इस प्रकार करते हैं —



(१) विशेष विस्तार के लिए देखिए यामाकामी सोजन : सिस्टम्स ऑव बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ १५०-१५२

कर्म का सिद्धान्त सभी बौद्ध दार्शनिकों को मान्य है और यह उन सबकी विशेषता है। किन्तु निर्वाण-प्राप्ति की अवस्था में कर्म और पुनर्जन्म नहीं रहते। भव का प्रवाह वहाँ रुक जाता है, तृष्णा निर्वाण में कर्म और का निरोध हो जाता है, कर्म के निवेशनो पुनर्जन्म का नि.शेष में प्राणी नहीं पड़ता, बल्कि करणीय कर लिया, ऐसी उसकी भावना जगती है। ज्ञानी के सम्बन्ध में गीता में जो यह कहा गया है 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डित बुधा' यही बात अक्षरशः अर्हत् के लिये भी ठीक है। अर्हत् के चित्त की अवस्था का नाम 'क्रिया-चित्त' है, अर्हत् का चित्त क्रिया मात्र करता है, वस्तुतः वह 'निष्क्रिय' रहता है। सक्रिय चेतनात्मक होते हुए भी अर्हत् का कार्य विपाक की दृष्टि से निष्क्रिय होता है। आगे उसका कोई विपाक नहीं बनता। ज्ञानाग्नि उसे विदग्ध कर देती है। तभी उसे मोक्ष की सिद्धि है और तभी फिर माता के गर्भ में विज्ञान बनकर जाना नहीं होता, वह अपगर्भ हो जाता है और सभी प्रकार के संयोजनों से विमुक्ति पाता है। संक्षेप में वह निर्वाण-प्राप्त हो जाता है। उस समय उसके लिए धर्म भी उसी प्रकार की चीज़ रह जाती है जैसे नदी पार करने के बाद नाव, अतः उससे भी अभिनिवेश छोड़ देता है और क्लेश के क्षय हो जाने से केवल शान्ति को प्राप्त करता है। किन्तु, जब तक यह हालत न हो तब तक तो अदम्य वीर्य उत्पादित करना ही पड़ेगा, और भिक्षुणी तिष्या (तिस्सा) की तरह अपने को सम्बोधित करना ही पड़ेगा—

‘तिस्से युञ्जस्सु धम्महि खनो त मा उपच्चगा ।

खनातीता हि सोचन्ति निरयम्हि समीप्पता ॥’ (थेरी-गाथा)

‘हे तिष्ये ! धर्म में लग । क्षण को मत बीतने दे । क्षण जिनके बीत गए, वे सोच करते हैं और नरक में गिरते हैं ।,

१०—निब्बाण

जहाँ तक भगवान् बुद्ध और उनके शिष्यों का सम्बन्ध है, निब्बाण (निर्वाण) आध्यात्मिक अनुभव की एक अवस्था का नाम है। कुछ विशिष्ट अर्थों में उसे चित्त की अवस्था-विशेष भी कहा जा सकता है। निब्बाण अनुभव बौद्धिक ऊहापोह का तो वह स्थविरवादी तत्त्व दर्शन की एक अवस्था है, में कभी विषय बनाया नहीं गया, जैसा प्रायः बौद्ध दर्शन के उत्तरकालीन विकास में किया गया। का परिणाम नहीं भगवान् बुद्ध ने निर्वाण का उपदेश अवश्य

दिया । परन्तु निर्वृत्त होकर वे यहाँ, इस जीवन में, रहे । यही उनका सर्वोत्तम उपदेश था । निर्वाण का आधार जीवन में है । वह एक वास्तविकता है, दिट्ठ धम्म (दृष्ट-धर्म) है, देखी हुई वस्तु है । जीवन की विशुद्धि ही विमुक्ति के रूप में साधक के लिये प्रकटित होती है । यही निर्वाण है । विशुद्धि और निब्बाण दोनों एक हैं^१ । साधन और साध्य की यह एकता ही बुद्ध-धर्म का मूल उपदेश है । अतः निब्बाण के लिये प्रयत्न करना होगा, उसे जीवन में साक्षात्कार करना पड़ेगा । बुद्धि के चिन्तन से वह प्राप्य नहीं । इसीलिये कहा गया है, “निर्वाण का समझना आसान नहीं है” । वह ‘अतर्कावचर’ धर्म है । भगवान् बुद्ध ने जिस परम अवस्था को प्राप्त किया वह उनकी उच्चतम साधना से सम्भूत थी न कि बौद्धिक चिन्तन से । ‘श्रमण गोतम विमर्श’ से सोचें, अपने प्रतिभा से जानें, तर्क से प्राप्त, धर्म का उपदेश करता है^२ । यह तो भगवान् पर सुनक्षत्र लिच्छविपुत्र जैसे व्यक्तियों द्वारा लगाया गया आरोप था, जो मिथ्या था । वस्तुतः भगवान् आर्य-ज्ञान-दर्शन की पराकाष्ठता से युक्त थे, उत्तर-मनुष्य-धर्म से सम्पन्न थे । आस्रवो (चित्तमलो) के क्षय के द्वारा आस्रव रहित चित्त की विमुक्ति का, या दूसरे शब्दों में, प्रज्ञा की विमुक्ति का, उन्होंने अपने जीवन में साक्षात्कार किया था । इसी का उपदेश साधकों के जगत् को निर्वाण के रूप में मिला है ।

निब्बाण वस्तुतः अहंभाव को विसर्जित करनेवाले पुरुष की महासुख अवस्था का ही नाम है । ब्रह्मचर्य का वह अन्तिम फल है । इस फल में प्रतिष्ठित एक साधक भिक्षु को देखकर भगवान् निब्बाण—जैसा भगवान् बुद्ध ने उल्लास पूर्वक कहा था, “ऊपर, बुद्ध और उनके शिष्यों ने नीचे सभी ओर से मुक्त हो गया । ‘यह मैं अनुभव किया—अत्यन्त ” इस ग्राम में नहीं पड़ता । इस प्रकार सुख—परम शान्ति मुक्त हो भवसागर को पार कर जाता है,

(१) आचार्य बुद्धघोष ने अत्यन्त सार्यकतापूर्वक कहा है “विसुद्धीति सब्बमल-विरहितं अच्चन्तपरिसुद्ध निब्बानं वेदितव्व ।” विसुद्धिमग्ग १।५; च्ल विय्ह-सुत्त (सुत्त-निपात) में निर्वाण को अन्तिम शुद्धि कहा गया है ।

(२) उदान (पाटिलिगामिय वग्गो)

(३) महासीहनाव-सुत्तन्त (मज्झिम० १।२।२)

जिसे पहले पार नहीं किया था। वह उसमें फिर नहीं पड़ता^१।” एक दूसरे मुक्त पुरुष को देखकर भगवान् ने उद्गार किया था, “निर्दोष, शुद्ध, श्वेत आसनवाला एक ही घुरा वाला रथ आ रहा है। इस निष्पाप को आते हुए देखो, जिसका श्रोत वन्द हो गया है, जो वन्धन से छूट गया है^२।” निब्बाण दुःख-विमुक्ति की अवस्था तो है ही, उसे निश्चिततम अर्थों में परम सुख की अवस्था भी कहा गया है^३। निर्वाण ‘अमानुषी रति’ है, जो धर्म का सम्यक् दर्शन करने से उत्पन्न होती है^४। वह निर्विषय मन का आनन्द है। ऐसा सुख है, जो निरामिष है, आलम्बन की अपेक्षा से रहित है, अतीन्द्रिय है। इसी सुख का अनुभव करते हुए बिना हिले-डुले, खाये-पिये, तथागत कई सप्ताहों तक एक आसन से समाधि अवस्था में बैठे रहे थे^५। यही आनन्द था जिसके कारण वे अपने को राजा मागध श्रेणिक विम्बिसार से भी अधिक सुखी मानते थे^६। उनके शिष्यों में से भी अनेक ने इस रस को चक्का था। ‘अहो सुख ! ‘अहो सुख ! कहनेवाले भद्रिय स्थविर ने इसी अवस्था का साक्षात्कार किया था^७। ‘अहो मैं कितनी सुखी हूँ, मैं कितने सुख से ध्यान करती हूँ’, यह कहनेवाली भिक्षुणी ने भी इस अमृत को पाया था, यह नि सन्देह है। ‘जान लिया’, ‘जान लिया’ का उद्गार करनेवाले ज्ञानी कौण्डिन्य ने इसी परम सुख की अनुभूति की थी^८। परन्तु निर्वाण-सम्बन्धी कुछ अत्यन्त सप्रहर्षक उद्गार तो भगवान् बुद्ध की औरस कन्याओं स्वरूप कुछ भिक्षुणी-साधिकाओं ने किये हैं, जिन्होंने इस अमृतपूर्व

-
- (१) उदान, पृष्ठ १०१ (भिक्षु जगदीश काश्यप का अनुवाद)
 - (२) उदान (चुल्लवग्ग)
 - (३) निब्बाणं परमं सुखं । मागन्दिय-सुत्तन्त (मज्झिम ० २।३।५) धम्मपद १५।८; मिलाइये, निब्बाण सुखा परं नत्थि । थेरी गाय्या, गाय्या ४७६
 - (४) अमानुसी रती होति सम्मा धम्मं विपस्सतो । धम्मपद २०।१४; मिलाइये विसुद्धिमग्ग २०।११६
 - (५) देखिये उदान (बोधि वर्ग)
 - (६) देखिये च्ल दुक्खं षण्ण-सुत्तन्त (मज्झिम ० १।२।४)
 - (७) देखिये विनय-पिटक—चुल्लवग्ग ।
 - (८) देखिये थेरीगाया, २४वीं गाय्या
 - (९) देखिये धम्म चक्क पवत्तन-सुत्त (सयुत्त-निकाय)

विरासत को अपने शास्ता से पाया था। 'थेरीगाथा' में सात भिक्षुणियो ने अलग-अलग अपनी निर्वाण-प्राप्ति की सूचना देते हुए उल्लासपूर्वक कहा है 'मैं निर्वाण प्राप्त कर परमशान्त हुई हूँ। निर्वृत्त होकर मैं शीतलता स्वरूप हो गई हूँ, 'सीति भूतम्हि निव्वुता'।' परम शान्ति ही इन भिक्षुणियो के लिये निर्वाण है। दो अन्य भिक्षुणियो ने भी अपने सम्बन्ध में अलग-अलग कहा है 'उपसन्तम्हि निव्वुता' अर्थात् 'मैं निर्वाण प्राप्त कर उपशान्त हो गई हूँ'। यहाँ भी निर्वाण की प्राप्ति स्वरूप परम शान्त होने की सूचना दी गई है। अतः निर्वाण और उत्तम शान्ति दोनों एक हैं, यह निर्विवाद है। भिक्षुणी वड्डमाता ने निर्वाण-सुख का अनुभव करते हुए कहा था 'अफुसि सन्तिमुत्तम' अर्थात् 'मैंने उत्तम शान्ति में प्रवेश किया है।' इसी प्रकार सुत्त-निपात के मेत्त-सुत्त में निर्वाण के लिये 'शान्त पद' (सन्त पद) शब्द का व्यवहार किया गया है^४।

भगवान् बुद्ध ने कहा है कि जिस प्रकार महासमुद्र का केवल एक रस है—लवण-रस, उसी प्रकार उनके द्वारा उपदिष्ट धम्म-विनय का भी केवल एक रस है और वह है विमुक्ति-रस^५।

निर्वाण के स्वरूप के सम्बन्ध विमुक्ति का अर्थ यहाँ चित्त की विमुक्ति में अधिक विवेचन-निर्वाण है जिसका कोई परिमाण नहीं। चेतो-विमुक्ति बुद्ध शासन का सार है—को भगवान् ने ब्रह्मचर्य का अन्तिम उद्देश्य वह चित्त की मुक्ति है एवं माना है^६। जीवन-विशुद्धि, दृष्टि-विशुद्धि, आर्य ब्रह्मचर्यवास का अन्तिम अष्टाङ्गिक मार्ग और चार स्मृति प्रस्थानों उद्देश्य भी आदिके अम्यास सब चित्त की अचल विमुक्ति

(१) थेरी गाथा, गाथाएँ १५, १६, ३४, ६६, ७६ तथा १०१

(२) थेरी गाथा, गाथाएँ १८ तथा ८६

(३) थेरी गाथा, गाथा २१२

(४) करणीयं अत्थ कुसलेन यं तं सन्तं पदं।

(५) सेय्ययापि भिक्खवे महासमुद्धो एकरसो लोणरसो, एवमेव खो भिक्खवे अयं धम्मविनयो एक रसो विमुत्ति रसो। विनय-पिटक—चुल्ल वग्ग।

(६) "भिक्षुओ ! यह जो न च्युत होनेवाली चित्त की मुक्ति है, इसी के लिये यह ब्रह्मचर्य है। यही सार है, यही अन्तिम निष्कर्ष है।" महा-सारोपम सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।९); चूल सारोपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।१०)

के लिये ही है । जब साधक भिक्षु ने अशुभ-भावना को द्वारा राग-प्रहीण हो जाने पर कहा था 'ततो चित्त विमुच्चि मे^३', अर्थात् मेरा चित्त विमुक्त हो गया, तो उसने जीवन के अन्तिम लक्ष्य को प्राप्त करते हुए निर्वाण के रस को ही चक्का था । अतः विमुक्ति और निर्वाण दोनों एक हैं । भगवान् ने स्वयं कहा भी है, "राघ ! विमुक्ति का अर्थ है निर्वाण^४ ।" भगवान् के इस वचन की पुष्टि एक भिक्षुणी ने अपने अनुभव का वर्णन करते हुए बड़े सुन्दर ढंग से की है । पटाचारा ने कहा है "दीपक का बुझना (निव्वाणं) था कि उसके साथ मेरे चित्त का भी विमोक्ष (निव्वाण) हो गया । पदीपस्सेव निव्वाण विमोक्खो अहु चेतसो^५ ।" अतः निर्वाण और विमुक्ति दोनों एक हैं । एक अन्य जगह भगवान् ने निर्वाण को विमुक्ति का आधान भी बताया, है,^६ किन्तु निर्वाण के आधान को 'अतिप्रश्न' बताते हुए केवल यह कहा है, "ब्रह्मचर्य निर्वाण-पर्यन्त है, निर्वाण-परायण है, निर्वाण-पर्यवसान है^७ ।" पुनरुक्ति करते हुए भगवान् ने धातु-विभग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।१०) में भी कहा है, "भिक्षु ! यही परम आर्य सत्य है जो कि यह अविनाशी निर्वाण" ।

भगवान् दुःख जन्म, जरा, मरण, दुःख-शोक से विमुक्ति के खोजी थे । उसे उन्होंने निर्वाण के रूप में ही पाया था । निर्वाण आत्यन्तिक दुःख-

विमुक्ति की अवस्था थी । वह तयागत की मृत्यु पर निर्वाण अमृत-पद है विजय थी । पालि त्रिपिटक में अनेक बार निर्वाण

(१) रयविनीत-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।४) में आयुष्मान् मैत्रायणी-पुत्र और धर्मसेनापति सारिपुत्र के बीच आध्यात्मिक संलाप का निष्कर्ष यह है कि शील-विशुद्धि, दृष्टि-विशुद्धि, चित्त-विशुद्धि, ज्ञान-विशुद्धि आदि विशुद्धियां सब निर्वाण के लिये ही हैं ।

(२) थेरगाथा, गाथा ३०१

(३) संयुत्त-निकाय, जिल्द तीसरी, पृष्ठ १८७ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण)

(४) थेरीगाथा, गाथा ११६

(५) "भिक्षुओ ! विमुक्ति का आधान निर्वाण है ।" संयुत्त-निकाय, जिल्द पांचवी, पृष्ठ २१८ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण)

(६) संयुत्त-निकाय, जिल्द पांचवीं, पृष्ठ २१८, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १८७; चल वेवल्ल सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।४)

को अमृत-पद कहा गया है, जो बड़ा सार्यक है। 'मैंने अमृत को पा लिया है' इन शब्दों में भगवान् ने अपनी सत्य प्राप्ति की सूचना सर्व प्रथम ससार को दी थी^१। धर्मसेनापति सारिपुत्र ने भी इन्हीं शब्दों में अपनी सत्य-प्राप्ति की सूचना अपने मित्र महामोग्गल्लान को दी थी^२। भगवान् ने अमृत की ओर ले जाने वाले मार्ग के रूप में ही मध्यम मार्ग का उपदेश दिया था^३। उसी के सम्बन्ध में उनका कहना था "भिक्षुओ! ध्यान दो। मैंने अमृत को पाया है। मैं उसका तुम्हें उपदेश करता हूँ" और "मैं अमृत की दुन्दुभी बजाऊँगा^४।" बोधि-प्राप्ति के बाद भगवान् का पहला उद्गार था 'अमृत के द्वार खुल गये हैं'^५। वस्तुतः बुद्ध-शासन अमृत का द्वार ही है, जिसमें ज्ञान से स्नान किये हुए पुरुष प्रवेश करते हैं। परन्तु यह अमृत क्या है? बुद्ध शासन-की परिभाषा में राग, द्वेष और मोक्ष का जो क्षय है वही अमृत कहा जाता है^६। यही अमृत जिसने पा लिया है, उसे भगवान् 'ब्राह्मण' कहते हैं। "जिसमें तृष्णा नहीं है, जो सशय नहीं करता, जिसने अमृत को पा लिया है, उसे मैं ब्राह्मण कहता हूँ।"^७ चार स्मृति प्रस्थानों की भावना से इस अमृत की प्राप्ति होती है, ऐसा भगवान् ने समुत्त निकाय में कहा है।^८ भगवान् ने बताया है कि तपस्सु नामक उनके गृहस्थ शिष्य ने (जो भल्लिक के साथ उनका सर्व प्रथम उपासक शिष्य बना था) बुद्ध, धर्म, सघ, आर्य-शील, आर्य-ज्ञान और आर्य-विमुक्ति में अचल श्रद्धा के कारण अमृत का

(१,२) देखिये विनय-पिटक—महावग्ग।

(३) देखिये समुत्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ८ तथा ३९-४० (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

(४) अरिय परियेसन-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।६) मिलाइये बहुधातुक-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।२।५) भी, जहाँ भगवान् ने अपने उपदेश को 'अमृत-दुन्दुभि' कहा है।

(५) विनय-पिटक—महावग्ग, अरिय परियेसन-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।६)

(६) देखिये समुत्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ ८ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

(७) धम्मपद ४।१

(८) देखिये जिल्द पाचवीं, पृष्ठ १८१-१८२ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

दर्शन किया था^१। एक दूसरी जह भगवान् ने अशुभ-भावना, मृत्यु-स्मरण, स्वाद-त्याग, वैराग्य, अनित्य, दुःख और अनात्म, इन सात वस्तुओं की जानकारी को अमृत की ओर ले जानेवाला मार्ग कहा है^२। एक सुन्दर उपमा के द्वारा भगवान् ने निव्वाण को एक रमणीय भूमि-भाग कहा है, जहा जाने के मार्ग को तयागत जानते हैं। वहाँ जाने का जो सीधा मार्ग है, वही आर्यअष्टाङ्गिक मार्ग है^३। इसी प्रकार एक अन्य सुन्दर उपमा के द्वारा भगवान् ने शरीर को एक राजा का नगर बताया है जिसके छ. इन्द्रिय-आयतन छ. दरवाजों के समान हैं। इस नगर का द्वार-रक्षक स्मृति है और राजा मन है। इस मन रूपी राजा के पास शयन और विषयना रूपी दो सन्देशवाहक आते हैं जो सत्य का सन्देश लाते हैं। जिस मार्ग से ये सन्देश-वाहक आते-जाते हैं, वह आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग है और सत्य के जिस सन्देश को वे लाते हैं, वह है निर्वाण^४। इस उपमा के द्वारा भगवान् ने यही दिखाया है कि स्वयं उनका सन्देश निर्वाण का ही है और उसका मार्ग है आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग। निर्वाण-रूप अमृत उसकी प्राप्ति का उपाय, इसमें सम्पूर्ण बुद्ध-शासन आजाता है। निर्वाण के सिद्धान्त का प्रख्यापन बुद्ध-शासन की ऐसी कोई भारी विशेषता नहीं है। उसकी सबसे बड़ी विशेषता तो है निर्वाण और उसकी प्राप्ति के उपाय स्वरूप आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग का पारस्परिक समन्वय-विधान। निर्वाण के अनुरूप मार्ग है और मार्ग के अनुरूप निर्वाण है। साधन और साध्य में एकरूपता है। यही तात्पर्य है बुद्ध-धर्म को स्वाख्यात कहने का^५। “जिस प्रकार गंगा की धारा यमुना में मिलती है और मिलकर

- (१) देखिये अंगुत्तर-निकाय, जिल्द तीसरी, पृष्ठ ४५०-४५१ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (२) अंगुत्तर-निकाय, जिल्द चौथी, पृष्ठ ४६ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (३) देखिये संयुक्त-निकाय, जिल्द तीसरी, पृष्ठ १०६ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (४) देखिये संयुक्त-निकाय, जिल्द चौथी, पृष्ठ १९४ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)
- (५) निव्वानानुरूपाय पटिपत्तिया, पटिपदानुरूपस्स च निव्वानस्स अक्खा-तत्ता स्वाक्खातो । विसुद्धिमग्ग ७।७४

दोनों एक हो जाती है, उसी प्रकार निर्वाणगामिनी प्रतिपदा निर्वाण के साथ मेल खाती है, मिलकर एक हो जाती है^१। निर्वाण के मार्ग का इस जीवन में शीघ्रतापूर्वक विशोधन करना चाहिये^२, इसके लिये बुद्ध-शासन हमें उत्साहित करता है। आस्रवों के क्षय से अपने मन को जब तक पूर्ण विशुद्ध न बनालो, तब तक चैन मत लो, यही उन कल्याणकारी शास्ता का हमारे लिये उपदेश है^३। अतः अप्रमाद की बड़ी आवश्यकता है निर्वाण-साधना के लिये। इसीलिये कहा गया है “अप्पमादरतो भिक्खु निब्बानस्सेव सन्तिके”^४। अर्थात् वीर्य-रत भिक्षु निर्वाण के समीप ही है। एक दूसरी जगह साधन-पक्ष को ही ध्यान में रखकर कहा गया है ‘जिसमें ध्यान और प्रज्ञा दोनों हैं वह निर्वाण के समीप है’^५। इसी प्रकार एक अन्य स्थल पर बताया गया है कि एकान्त चिन्तन करनेवाला भिक्षु निर्वाण के समीप है^६। जैसे-जैसे साधक पञ्चस्कन्धों की उत्पत्ति और विनाश पर विचार करता है, वह ज्ञानियों की प्रीति और प्रमोद रूपी अमृत को पाता है^७, जिसका ही दूसरा नाम निर्वाण है। भगवान् बुद्ध अमृत पद रूपी निर्वाण का उपदेश करते थे, इसका सर्वोत्तम साक्ष्य भिक्षुणी चापा ने दिया है जिसने अपने पति उपक के बुद्ध-दर्शन के सम्बन्ध में कहा है, ‘उसने सम्यक् सम्बुद्ध को अमृत पद का उपदेश करते देखा’^८। कृशा गोतमी (किसा गोतमी) ने अपने निर्वाण-प्राप्ति के उल्लास में गाया था ‘अमृतमभिगच्छि’^९ अर्थात् मैंने अमृत को प्राप्त कर लिया है। इसी प्रकार भिक्षुणी सुजाता ने कहा था कि उसने निर्मल धर्म रूप ‘अमृत पद’ को पाया है^{१०}। खुद्दक-पाठ के रतन-सुत्त में

(१) सेय्ययापि नाम गगोवक यमुनोदकेन सन्सन्दति समेति, एवमेव.....

संसन्दति निब्बानञ्च पटिपदा चाति । महागोविन्द-सुत्त (दीघ० २।६)

(२) निब्बानगमनं भगं खिप्पमेव विसोधये । धम्मपद २०।१७

(३) भिक्खु विस्सास मापादि अपत्तो आसवक्खयं । धम्मपद १९।१७

(४) धम्मपद २।१२

(५) यन्हि स्नानञ्च पञ्जा च स वे निब्बानसन्तिके । धम्मपद २५।१३

(६) विवेकं येव सिक्खेथ . . . स वे निब्बानसन्तिके । सुत्त-निपात ५

(७) देविये धम्मपद २५।१५

(८) सो अद्दसासि सम्बुद्धं वेसेन्त अमृतं पद । थेरीगाथा, गाथा ३०९

(९) थेरी गाथा, गाथा २२१

(१०) तत्थेव विरज धम्मं फुसयिं अमृतं पदं । थेरी गाथा, गाथा १४९

भी निब्बान के लिये अमृत शब्द का प्रयोग करते हुए कहा गया है “जो तृष्णा रहित हो दृढ चित्त से गोतम (बुद्ध) के धर्म में लग गये हैं, वे प्राप्ति को प्राप्त कर अमृत में पैठ अनायास ही विमुक्ति रस का आस्वाद लेते हैं।” अतः इतने अधिक प्रमाणों से यह कहना कुछ अधिक नहीं है कि बुद्धोपदिष्ट निर्वाण अमृत-पद है।

ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है कि निर्वाण परमसुख, परम शान्ति, चित्त की विमुक्ति और ‘अमृत-पद’ है, जिसकी प्राप्ति के लिये भगवान् ने मार्ग का उपदेश दिया है। वस्तुतः यह मार्ग ही हमारे लिए निर्वाण राग, द्वेष और अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि इसका अभ्यास स्वयं मोह का क्षय है निर्वाण-स्वरूप है। हम पहले बुद्ध-वचन के आधार पर कह चुके हैं कि जिसे अमृत कहा जाता है, वह राग, द्वेष और मोह का क्षय ही है। राग-द्वेष और मोह, ये तीन अकुशल-मूल हैं। ससार में जितनी बुराइयाँ हैं उन सबकी जड़ भगवान् ने राग, द्वेष और मोह को माना है। राग, द्वेष और मोह से अनुविद्ध चित्त कभी सुखी नहीं रह सकता, कभी शान्त नहीं रह सकता। इनसे विमुक्ति प्राप्त करना अमृत है, और वही निर्वाण है। साधन ही साध्य बन जाता है। इसीलिये सारिपुत्र ने जब अपने साथी भिक्षुओं से कहा था, “आवुसो! यह जो राग का क्षय, द्वेष का क्षय और मोह का क्षय है, यही कहलाता है निर्वाण” तो इसे हम निर्वाण की सर्वोत्तम परिभाषा मान सकते हैं, क्योंकि इसमें जीवन के साथ निर्वाण का सर्वोत्तम संयोग और समीकरण है। भगवान् ने तो केवल यह कहा था कि ‘राग, द्वेष और मोह के क्षय से निर्वाण को पाता है’। अथवा ‘राग और द्वेष को छेदन कर तुम निर्वाण को प्राप्त करोगे’।

(१) ये सुप्पयुत्ता मनसा दल्हेन निक्कामिनो गोतमसासनम्हि । ते पत्तिपत्ता अमत्तं विगय्ह लद्धा मुधा निब्बुत्ति भुञ्जमाना ॥

(२) यो खो आवुसो! रागक्खयो, दोसक्खयो, मोहक्खयो इदं वुच्चति निब्बानं । जम्बुखादक-संयुत्त (संयुत्त-निकाय) । मिलाइये “हे हेमक ! यहां, इष्ट, श्रुत, स्मृत और विज्ञात में, छन्द, राग का हटाना ही अच्युत निर्वाण पद है।’ हेमक माणव पुच्छा (सुत्त-निपात ५।८)

(३) उदान (पाटिलिगामिय वगो)

(४) छेत्वा रागं च दोसं च ततो निब्बानमेहिस्सि । धम्मपद २५।१०

परन्तु धर्मसेनापति सारिपुत्र ने स्वयं राग, द्वेष और मोह के क्षय को ही निर्वाण बताकर बुद्ध के नैतिक शासन को एक ऐसी ठीक दिशा में बढ़ाया जो उन जैसे महाप्रज्ञ शिष्य के लिये सर्वथा अनुरूप ही था।

इसीलिये तृष्णा के क्षय को भी निर्वाण कहा जाता है। तण्हाय विप्प-हानेन निब्बाण इति वुचति^१।

स्वभावतः तृष्णा के क्षय के कारण भव रुक जाता है। स्वयं भगवान् ने कहा है “भव का रुक जाना ही निर्वाण है^२।” ‘उदान’ में उन्होंने भावनामय शब्दों में कहा है “मार्ग और इसीलिये भव कट गया, आशाएँ मिट गईं। सूखी हुई धाराएँ का निरोध भी नहीं बहती है। लता कट जाने पर और नहीं फैलती। दुखों का अन्त यही है।”

निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति के लिये कुछ करणीय शेष नहीं रह जाता। प्राप्तव्य को वह पा चुकता है। निर्वेद को प्राप्त कर वह विरक्त होता है। विरक्त होने से विमुक्त होता है। विमुक्त होने वह परम कृतकृत्यता है पर ‘मैं विमुक्त हूँ यह ज्ञान उसे उत्पन्न होता है। वह जानता है, जन्म क्षीण हो गया, ब्रह्मचर्यवास पूरा हुआ, कर्त्तव्य कर्म कर लिया गया। अब यहाँ और कुछ करने को बाकी नहीं है।’^३ वह सुखमय शान्त पद को प्राप्त करता है।^४ उसका यह अन्तिम देह है।^५ उसका पतन होना सम्भव नहीं है।^६

भगवान् ने अनेक बार पुनरुक्ति पूर्वक कहा है कि निर्वाण का साक्षात्कार यहीं, इस जीवन में, होता है। वह कालान्तर में प्राप्त होनेवाली वस्तु

(१) सुत्त-निपात (पारायण वग)

(२) संयुत्त-निकाय, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ११७ (पालि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

(३) संयुत्त० ४३।३।६; मिलाइये उदान-सुत्त (संयुत्त० २१।१।३) भी, देखिये , बुद्धचर्या, पृष्ठ ३९२-३९३

(४) अधि गच्छे पवं सन्तं सत्कारूपसमं सुखं । धम्मपद २५।२२

(५) अन्तिमोर्यं समुत्सयो । धम्मपद २४।१८; मिलाइये थेरीगाथा, गाथाएँ २२, १६०

(६) अभब्बो परिहाणाय । धम्मपद २।१२

निर्वाण का साक्षात्कार नहीं है। “इस प्रकार भिक्षुओ ! आदमी जीते जी इसी जीवनमें होता है निर्वाण को प्राप्त करता है, जिसके बारे में कहा जाता है आओ और देख लो। जो ऊपर उठानेवाला है तथा जिसे प्रत्येक बुद्धिमान् आदमी स्वयं साक्षात् कर सकता है ^१। इसी जन्म में निर्वृत्त होने (दिट्ठधम्माभिनिव्वृत्ता) की बात सुत्त-निपात में भी आई है ^२।

भगवान् बुद्ध ने इस लोक को अशरण कहा है। इसमें कहाँ त्राण है, कहाँ क्षेम है, इसकी खोज उन्होंने स्वयं की थी और इसे निर्वाण अद्वितीय निर्वाण के रूप में उन्होंने पाया था। उन्होंने कहा है योगक्षेम है ‘धीरं पुरुषं निर्वाणं मे प्रवेशं करोति’ जा अद्वितीय योगक्षेम है ^३। ‘धीरा’ नामक भिक्षुणी को उपदेश देते हुए भगवान् ने कहा था ‘धीरे’। तू उस निर्वाण की आराधना कर, जो अद्वितीय योगक्षेम है। ^४ इसी प्रकार एक दूसरी भिक्षुणी को निर्वाण साधना में अग्रसर होने के लिये उत्साहित करते हुए शास्ता ने कहा था, ‘योगक्षेम की प्राप्ति के लिये तू कुशल धर्मों की वृद्धि कर’। ^५

अमृत और शान्ति कहने के साथ-साथ भगवान् ने निर्वाण को ‘अच्युतपद’ भी कहा है। “छन्दरागविरतो सो भिक्खु पञ्जाणवा इधत । अञ्जगा अमत्तं सन्ति निव्वानपदमच्चुत्तं ^६।” इसका अर्थ यह है कि निर्वाण अच्युत पद है इच्छा और राग से विरत प्रज्ञावान् भिक्षु अमृत, शान्ति, अच्युतपद निर्वाण को प्राप्त करता है। इसी का साक्ष्य देते एक साधक भिक्षु ने कहा है ‘मैंने उत्तम अच्युत पद में प्रवेश किया है’। ^७ सकुला नामक भिक्षुणी ने भी स्वसर्वेद्य अनुभव के आधार पर

(१) अगुत्तर-निकाय, तिरु-निपात । देखिये बुद्ध-वचन, पृष्ठ १७

(२) देखिये हेमक भागव पुच्छा (सुत्त-निपात—पारायण वग्गो)

(३) फुसन्ति धीरा निव्वान योगक्षेमं अनुत्तरं । धम्मपद २।३

(४) आराधयाहि निव्वानं योगक्षेमं अनुत्तरं । थेरी गाथा, गाथा ६

(५) भावेहि कुसले धम्मे योगक्षेमस्स पत्तिया । थेरी गाथा, गाथा ८, देखिये गाथा ९ भी ।

(६) सुत्त-निपात (पारायण वग्ग)

(७) फुत्ताहितं उत्तममच्चुत्त पदं । देखिये थेरीगाथा, गाथाएँ २११-२१२

कहा है “मैंने निर्मल धर्म निर्वाण को देखा है, जो अच्युत पद है।” ‘अद्दस्स विरज निब्बाण पदमच्चुतं^१।’ भगवान् ने ब्राह्मण वावरि के शिष्य हेमक से कहा था, “हे हेमक ! यहा इष्ट, श्रुत, स्मृत और विज्ञात में छन्द (राग) का हटाना ही अच्युत निर्वाण पद है। इसे जान, स्मरणकर, इसी जन्म में निर्वाण-प्राप्त, उपशान्त होते हैं और लोक में तृष्णा को पार कर जाते हैं।”^२

निर्वाण शिवत्व का स्थान है। भिक्षुणी वाशिष्ठी ने कहा है, ‘मैंने शिव-पद का साक्षात्कार किया है।’ ‘सच्छाकासि पद सिव।’^३ धर्मसेनापति सारिपुत्र ने अपने शरीर के अन्तिम समय को जानकर भगवान् निर्वाण ‘शिव पद’ है से निर्वाण प्राप्ति के लिये इन शब्दों में आज्ञा मागी थी, “भन्ते ! मैं अनेक शत-सहस्र बुद्धों के प्रवेश-स्थान अजर, अमर, क्षेम, सुख, शीतल, अभय, निर्वाण-पुर जाऊँगा।”^४ धर्म-सेनापति ने यहा निर्वाण की पूरी विशेषताओं को संक्षिप्ततम रूप में रख दिया है।

भगवान् ने अत्यन्त सार्थकतापूर्वक कहा है, ‘जरा और मरण के विनाश को मैं निर्वाण कहता हूँ’^५ जन्म और जरा-मरण के विनाश को प्राप्त विवर्त पुरुष का लक्ष्य क्या है, इसके सम्बन्ध में उन्होंने निर्वाण जन्म, जरा, मरण कहा है, “जिस ब्राह्मण को तू ज्ञानी, अकिंचन, और शोक से विमुक्ति है कामभव में अनासक्त जाने, अवश्य ही वह इस काम-भव को पार कर गया है। पार हो वह सबसे निरपेक्ष है। भव-अभव में आसक्ति को छोड़कर वह विचरता है। वह तृष्णा-रहित, राग-रहित और आशारहित है। वह जन्म-जरा से पार हो गया है, मैं कहता हूँ।”^६ इसी प्रकार भगवान् ने कहा है, “लोक

- (१) थेरीगाथा गाथा ९७; मिलाइये निब्बाणपदमच्चुतं । हेमक माणव-पुच्छा (सुत्त-निपात—पारायण वग्गो)
- (२) सुत्त-निपात ५।८ (हेमकमाणव-पुच्छा)
- (३) थेरीगाथा, गाथा १३७
- (४) देखिये बुद्धचर्या, पृष्ठ ५१३
- (५) सुत्त-निपात ५।१० (कप्पमाणव-पुच्छा)
- (६) सुत्त-निपात (पारायण-वग्ग)

मे वार-पार को जानकर, जिसे लोक में कही भी तृष्णा नहीं है, जो शान्त, धूम-रहित, आशा-रहित है, वह जन्म-जरा को पार हो गया है, मैं कहता हूँ।”^१ भिक्षुणी सुमेधा ने भी निर्वाण के सम्बन्ध में अत्यन्त महत्व-पूर्ण शब्दों में कहा है—

“यह अजर है, यह अमर है, जरा और मरण से विमुक्त यह स्थान है। यह शोक-रहित है। यहाँ कोई विरोध नहीं, कोई बाधा नहीं, यहाँ स्वलन नहीं, भय नहीं, ताप नहीं। बहुतों ने इस अमृत को प्राप्त किया है और आज भी यह प्राप्त किया जा सकता है। जो सम्यक् ध्यान करेंगे, वे इसे प्राप्त करेंगे। बिना प्रयत्न करनेवाले पुरुष के द्वारा यह प्राप्त करने योग्य नहीं है।”^२

निर्वाण इस भव-सागर के बीच सुरक्षित द्वीप है। इसी अर्थ को लेकर भगवान् ने कहा है “अकिंचन, निर्वाण भव-वाढ़ के अनादान, यह सर्वोत्तम द्वीप है। इसे बीच सुरक्षित द्वीप है में जरा-मृत्यु-विनाश रूप निर्वाण कहता हूँ।”^३

भगवान् ने निर्वाण को ओघ का निस्तरण भी कहा है। “जो मनुष्य दृष्ट, श्रुत, स्मृत और विज्ञात में राग हटा चुके हैं, जो तृष्णा रहित और राग-रहित है, उन्हें मैं ओघ-पार कहता हूँ।”^४ एक चह भव-वाढ़ (ओघ) ऐसे ही ओघ-तीर्ण पुरुष को देख कर भगवान् ने का निस्तरण भी है उल्लास में कहा था, “जो पुल बाँधकर ऊपर-ही-ऊपर सागर और नदी सभी को पार कर जाते हैं, वे ज्ञानी जन तो पार कर चुके। अन्य लोग बेडा बाँधते रह गये।”^५

(१) सुत्त-निपात (पारायण-वग्ग)

(२) इदमजरं इदमरमिदमजरामरण पदमसोकं । असपत्तं असम्बाधमक्खलित-मभयं निरपतापं ॥ अविगतमिवं बहूहि अमतं अज्जापि च लभनीयमिवं । यो योनिसो पयुञ्जति न च सक्का अघटमानेन । थेरी गाया, गाथाएँ ५१२-५१३

(३) सुत्त-निपात ५।१० (कप्पमाणव-पुच्छा)

(४) सुत्त-निपात (नन्दमाणव पुच्छा)

(५) उदान (पाटिलिगामिय वग्गो)

क्षेम-रूप निर्वाण को भगवान् ने अविवाद-भूमि कहा है। खंभाभिपस्सं अविवादभूमि।^१ निर्वाण-प्राप्त मुनि विवाद से परे हो निर्वाण अविवाद- जाता है। उसी के सम्बन्ध में कहा गया है, “जिसमें भूमि है सम-विषम नहीं है, वह किसके साथ विवाद करे ?”

निर्वाण क्या है, इसका सक्षिप्ततम उत्तर दिया जाय तो वह केवल यह होगा ‘एसेवन्तो दुक्खस्साति’ अर्थात् यह दुःखों का अन्त है। ऋणी पुरुष को जो प्रसन्नता ऋण चुकाकर होती है, बीमार निर्वाण संक्षेप में दुःखों को जो सुख आरोग्य प्राप्त करने पर होता है, बन्धन का अन्त है—सर्वतः और दासता से छूटने पर जो उल्लास बन्दी और आदीप्त भव में एकमात्र दास को होता है, किसी बड़े रेगिस्तान को पार शीतलता है कर जो सुख किसी पथिक को होता है, वही

सुख तृष्णा-विमुक्त पुरुष को भव-बन्धन से पार होने पर होता है।^२ वह निर्वाण का सुख ही है। भगवान् ने कहा है ‘सब कुछ जल रहा है।’ ‘सब्ब आदित्त’^३। क्या सब कुछ जल रहा है? रूप जल रहा है। चक्षु जल रही है। चक्षु-विज्ञान जल रहा है। सुख-दुःख वेदनाएँ जल रही हैं। श्रोत्र, घ्राण, काय, नासिका, शब्द, गन्ध, स्पर्श, रस सब जल रहे हैं। पाँचो उपादान-स्कन्ध जल रहे हैं। किसकी आग से? रागाग्नि से, द्वेषाग्नि से, मोहाग्नि से। जिसे इन्द्रियो का आस्वाद हम कहते हैं, वह वास्तव में जलना ही है। चित्त की शान्ति वहाँ नहीं है। ज्ञानी की दृष्टि में सब कुछ दुःख है। इस सब दुःख को छोड़कर^४, अनित्य, दुःख और अनात्म से दृष्टि को हटाकर जिसने अमृत-पद की ओर चित्त को एकाग्र किया है, वही शीतल हुआ है (सीतिभूत) और उसने निर्वाण के सत्य का साक्षात्कार किया है। राग, द्वेष और मोह की अग्नि के शान्त हो जाने से जो शीतलता मिलती है, वही निर्वाण है। और यह निर्वाण है, यह बुद्ध-शासन का एक निश्चिततम आश्वासन है।^५ इसी निर्वाण के सम्बन्ध में कहा गया है कि ‘यही शान्ति

(१) सुत्त-निपात (महावियूह-सुत्त)

(२) सुत्त-निपात (भागन्विय-सुत्त)

(३) देखिये महा-अस्सपुर-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।९)

(४) आवित्तपरियाय-सुत्त (संयुत्त-निकाय); विनय-पिटक—महावग्ग ।

(५) सब्बदुक्ख पहाय । धम्मपद २४।१४

(६) देखिये “यथापि उण्हे विज्जन्ते अपर विज्जति सीतलं । एवं तिविधग्गी

५०१ दीपक के बुझ जाने के समान वेदनाओं का ठंडा होजाना ही निर्वाण है

उत्तम है जो कि सत्कारो का शमन, सारी उपाधियों का परित्याग, तृष्णा का क्षय, विराग, निरोध रूपी निर्वाण।^१ इसी निर्वाण को हमें सीखना है सब कामनाओं से निर्वेद प्राप्त कर^२, जिसकी ही इच्छा करते हुए साधक पुरुष घर से वेधर हो प्रव्रज्या ले लेते हैं।^३

इस प्रकार उपर्युक्त कुछ उद्धरणों के द्वारा हमने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि प्रारम्भिक बौद्ध साधना में निर्वाण आध्यात्मिक अनुभव का उच्चतम स्वरूप था और उसे ब्रह्मचर्यवास का अन्तिम उद्देश्य समझा जाता था। इसी अर्थ में भगवान् ने उसका उपदेश दिया था और उसके मार्ग का अभ्यास वे अपने शिष्यों को सदा सिखाया करते थे।

परन्तु परमार्थ, परम, अतीत सत्य के रूप में भी भगवान् ने निर्वाण का उपदेश दिया था। 'निब्बान परम वदन्ति बुद्धा'।^४ उनका यह उपदेश तत्त्व-दर्शन की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसका विवरण अब हम प्रस्तुत करेंगे।

'जिस प्रकार भिक्षुओं' तेल के रहने से, बत्ती के रहने से, दीपक जलता है, और उस तेल तथा बत्ती के समाप्त हो जाने दीपक के बुझ जाने के तथा दूसरी के न रहने से (अनुपादाना) दीपक समान वेदनाओं का ठंडा बुझ जाता है, (निब्बायति) निर्वाण को प्राप्त पड़ जाना ही निर्वाण है होता है, उसी प्रकार भिक्षुओं' शरीर छूटने पर, मरने के बाद, जीवन के परे, अनासक्त रह कर अनुभव की गई ये वेदनाएँ यही ठण्डी पड़ जाती हैं^५।

विज्जन्ते निब्बान इच्छितव्वकं।" जातकट्टकया (निवान कया) । इसका अर्थ यह है, "जैसे कि जहा एक ओर गर्मी है तो दूसरी ओर ठंडक भी है। इसी प्रकार जहा तीन प्रकार की अग्निया रागाग्नि, द्वेषाग्नि, और मोहाग्नि हैं तो वहा (इनके शमन-स्वरूप) निर्वाण को भी अवश्य विद्यमान होना चाहिये। उसको पाने की इच्छा करनी चाहिये (अवश्य मिलेगा) ।

(१) महासालुङ्कय-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।४)

(२) निव्विज्ज सब्बसो कामे सिख्वे निव्वानमत्तनो । सुत्त-निपात (पारायणवग्ग)

(३) निव्वानपदाभिपत्यमानो सम्मा सो लोके परिव्वजेय्य । सुत्त-निपात (पारायण-वग्ग)

(४) धम्मपद १४।६

(५) चूल हत्थिपदोपम-सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।७); मिलाइये धातु-

“भिक्षुओ ! वह एक आयतन है, जहाँ न तो पृथ्वी, न जल, न तेज, न वायु, न आकाशनञ्चायतन, न विज्ञानानञ्चायतन, न आकिञ्चन्यायतन, न नैवसज्जानासज्जायतन है। वहाँ, न तो यह लोक निर्वाण वह आयतन है है, न परलोक है और न चाँद सूर्य है। जहाँ न ‘आना’ है न भिक्षुओ ! न तो मैं उसे ‘अगति’ और न ‘गति’ ‘जाना’ जहाँ ‘स्थिति’ कहता हूँ, न स्थिति और न च्युति कहता हूँ; और ‘च्युति’ नहीं है— उसे उत्पत्ति भी नहीं कहता। वह न तो कहीं वहाँ लोक, परलोक, ठहरा है, न प्रवर्तित होता है और न उसका सूर्य-चन्द्रमा नहीं हैं कोई आधार है। यही दुःखो का अन्त है^१।”

‘भिक्षुओ ! अजात, अभूत, अकृत, असंस्कृत है । भिक्षुओ ! यदि वह अजात, अभूत, अकृत और निर्वाण है, इसीलिये इस जगत् की असंस्कृत नहीं होता तो जात, भूत, अनुभूति होती है—असीमकी सत्ता कृत, और संस्कृत का व्युपशम का सब से बड़ा प्रमाण ससीम का नहीं हो सकता। भिक्षुओ ! क्योंकि होना है—यदि अजात, अभूत, वह अजात, अभूत, अकृत और अकृत, असंस्कृत न होता तो असंस्कृत है, इसीलिए जात, भूत, जात, भूत, कृत और संस्कृत से कृत, और संस्कृत का व्युपशम निस्सरण कैसे होता ? जाना जाता है^२।

विभग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।१०) देखिये अग्निवच्छगोत्त-सुत्त (अंगुत्तर-निकाय) भी ।

- (१) “अत्थि भिक्खवे ! तवायतनं, यत्थ नेव पठवी न आपो न तेजो न वायो न आकासानञ्चायतनं न विञ्जानानञ्चायतन न आकिञ्चञ्जायतन न नैवसञ्जानासञ्जायतनं नायं लोको न परलोको उभो चन्दिमसुरिया, तवाह भिक्खवे ! नेव आगति ववामि न गति न ठीति न च्युति न उपर्पत्ति, अप्पत्तिट्ठं अपावत्त अनारम्भणमेव तं एसेवन्तो दुक्खस्साति ।” उदान, पाटिलिगामिय वग्गो
- (२) “अत्थि भिक्खवे ! अजात, अभूतं, अकतं, असंखतं, नो चे तं भिक्खवे ! अभविस्स अजात, अभूतं, अकतं, असंखत, न यिघ जातस्स भूतस्स

‘लोहे के घन की चोट पड़ने पर जो चिनगारियाँ उठती हैं, सो तुरन्त ही बुझ जाती हैं—कहाँ गईं’ कुछ पता नहीं चलता । इसी प्रकार काम, काम-बन्धन से मुक्त हो निर्वाण पाए हुए, तथा निर्वाण अनिरुक्त अवस्था है अचल सुख पाए हुए जन की गति का कोई भी पतान^१ लगा सकता^१ ।’ ‘वायु के वेग से क्षिप्त अग्नि (लौ) जैसे अस्त हो जाती है और इस दिशा में गई, उस दिशा में गई, आदि व्यवहार को प्राप्त नहीं होती । इसी प्रकार मुनि नाम-काम से मुक्त हो अस्त हो जाता है, व्यवहार को प्राप्त नहीं होता । अस्तगत (निर्वाण प्राप्त) के रूप आदि प्रमाण नहीं है जिससे इसे कहा जा सके कि यह अस्तगत है या नहीं या वह हमेशा के लिए अरोग है । सभी धर्मों के नष्ट हो जाने पर, कयन मार्ग से भी सब धर्म नष्ट होगए^२ ।’

निर्वाण का उपदेश भगवान् ने उस अतीत सत्य के रूप में दिया था जो सम्पूर्ण साधना का आश्रय है परन्तु स्वयं जिसके आश्रय के सम्बन्ध में कोई उत्तर नहीं दिया जा सकता । निर्वाण अन्तिम सत्य है ।

निर्वाण वह परम अतीत सत्य उसके आगे ‘नेति नेति’ है । ‘अथ त आदेशो है जिसका कोई अधिष्ठान नहीं नेति नेति’ औपनिषद दर्शन में तो ब्रह्म के अधिष्ठान के सम्बन्ध में होती है । वही बात

बौद्ध दर्शन में निर्वाण के सम्बन्ध में है । भिक्षुओं को उपदेश देते हुए भगवान् ने सयुत्तनिकाय में कहा है, “भिक्षुओ ! चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और शरीर का आश्रय मन है । मन का आश्रय योनिशः मनसिकार या सम्यक् स्मृति है । विमुक्ति सम्यक् स्मृति का आश्रय है । विमुक्ति का आश्रय निर्वाण है । परन्तु यदि तुम पूछो कि निर्वाण का आश्रय क्या है, तो यह एक अति प्रश्न है जिसका उत्तर नहीं दिया जा सकता । यह ब्रह्मचर्य का जीवन

कतस्स संखतस्स निस्सरणं पञ्जायेथ । यस्मा च खो भिक्खवे ! अत्थि अजात, अभूतं, अकतं, असंखतं, तस्मा जातस्स भूतस्स कतस्स संखतस्स निस्सरणं पञ्जायतीति ।” उदान, पाटलिगामिय वग्गो ।

(१) उदान, पृष्ठ १२७ (भिक्षु जगवीश काश्यप का अनुवाद)

(२) सुत्त-निपात (उपसीवमाणव-पुच्छा)

निर्वाण में प्रवेश के लिये ह, निर्वाण तक जाने के लिये है, निर्वाण में परिपूर्णता प्राप्त करने के लिये है^१। यही उपदेश कुछ रूपान्तर के साथ भगवान् ने राघ को भी दिया था। “राघ ! सम्यक् दृष्टि निर्वेद के लिये है। निर्वेद विराग के लिये है, विराग विमुक्ति के लिये है और विमुक्ति निर्वाण के लिये है। परन्तु यदि तुम पूछो कि निर्वाण किसके लिये है तो तुम प्रश्न का अतिक्रमण करते हो और उसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। राघ ! ब्रह्मचर्य का जीवन निर्वाण में प्रवेश के लिये है, निर्वाण तक पहुँचने के लिये है, निर्वाण में परिपूर्णता प्राप्त करने के लिये है^२।” इसी प्रकार हम देखते हैं कि जब उपासक विशाख ने भगवान् बुद्ध की शिष्या भिक्षुणी धम्मदिन्ना से पूछा था, “आर्ये ! निर्वाण का प्रतिभाग (सपक्षी) क्या है” ? तो उसने यही उत्तर दिया था, ‘आवुस विशाख ! तुम प्रश्न का अतिक्रमण कर गये। प्रश्नों की सीमा को पकड़ कर नहीं रख सके। आवुस विशाख ! ब्रह्मचर्य निर्वाण-पर्यन्त है, निर्वाण-परायण है, निर्वाण-पर्यवसान है।’ वाद में शास्ता ने भिक्षुणी धम्मदिन्ना के इस कथन का अनुमोदन किया था और उसे ठीक बताया था।^३ इस प्रसंग में हम गार्गी और याज्ञवल्क्य के उस सवाद को याद किये बिना नहीं रह सकते जिसमें गार्गी के यह पूछने पर कि ‘ब्रह्मलोक किसमें ओत-प्रोत है ?’ याज्ञवल्क्य ने कहा था “गार्गी अतिप्रश्न मत कर^४” अत अतीत सत्य के सम्बन्ध में उपनिषदों का जो ‘ब्रह्मलोक’ है वही बुद्ध-शासन का निर्वाण है, यह निर्विवाद है। और यह कितना आश्चर्य-जनक है कि चार ब्रह्म-विहारों (मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षा) को भगवान् ने ब्रह्मा की सहव्यता (ब्रह्मलोक) का मार्ग बताया था^५। चार ब्रह्म-विहार तो निर्वाण की प्राप्ति के लिये हैं। इसी तथ्य को जब भगवान् ब्राह्मणों को सिखाते थे तो अपनी उदार समन्वयात्मक वृत्ति के अनुरूप ब्राह्मणों की

(१) समुत्त-निकाय, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ २१८ (पालि टैक्सट सोसायटी कान संस्करण)

(२) समुत्त-निकाय, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १८९ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण)

(३) चूलवेदल्ल-सुत्तन्त (मज्झिम० १।५।४)

(४) बृहदारण्यक ३।६।१

(५) सुभ-सुत्तन्त (मज्झिम० २।५।९)

भाषा का ही प्रयोग उनको समझाने के लिये करते थे।^१ इसीलिये उन्होंने कहा था कि चार ब्रह्म विहार ब्रह्मा की सलोकता (सहव्यता) के मार्ग हैं। अतः हम आज भी कह सकते हैं कि उपनिषदों का जो ब्रह्मलोक है (ब्रह्म ब्रह्मा से ही उत्पन्न हुआ है) वही बौद्ध दर्शन का निर्वाण है, यद्यपि बुद्ध-शासन में जिस प्रकार निर्वाण और मार्ग का मेल है, उस प्रकार ब्रह्मलोक ने कोई जीवन का मार्ग नहीं दिखाया। कम से कम मार्ग पर उसमें जोर नहीं है, वह केवल एक आध्यात्मिक दर्शन है। फिर भी दोनों अन्तिम सत्य हैं, एक उपनिषदों का दूसरा बुद्ध-शासन का, नाम से अलग-अलग वस्तुतः एक।

जो विद्वान् एकाग्र रूप से यह मानते हैं कि भगवान् बुद्ध ने तो इस भव में केवल अनित्य, दुःख और अनात्म को ही देखा था, प्रतीत्यसमुत्पन्न, शून्य और संस्कृत धर्मों तक ही उनकी पहुँच थी निर्वाण असंस्कृत, सत्य, और यही तक उन्होंने अपनी सीमा बना ली थी, पार, अजर, ध्रुव, निष्प्र- जो यह कहते हैं कि भगवान् बुद्ध ने किसी पञ्च, अमृत शिव, क्षेम, परिनिष्ठित वस्तु विषयक कोई उपदेश नहीं दिया अद्भुत, विशुद्धि, दीप है, उन्हें भगवान् बुद्ध के एक महत्वपूर्ण उपदेश और त्राण है को नहीं भूल जाना चाहिये। वह उपदेश यह है।

भगवान् बुद्ध ने एक बार अपने भिक्षु-शिष्यों को संबोधित कर कहा था, “भिक्षुओ ! अब मैं तुम्हें असंस्कृत का उपदेश दूंगा। सत्य का पार का अजर का ध्रुव का निष्प्रपञ्च का अमृत का ...

{१} धर्मसेनापति सारिपुत्र का भी यही ढंग था। बीमार धानंजानि ब्राह्मण को जब वे उपदेश करने गये तो उन्होंने सोचा, “यह ब्राह्मण ब्रह्मलोक का श्रद्धालु है। क्यों न मैं धानंजानि ब्राह्मण को ब्रह्मा की सहव्यता का मार्ग उपदेश करूँ।” फिर धानंजानि ब्राह्मण से कहा, “धानजानि ! ब्रह्मा की सहव्यता के मार्ग का तुझे उपदेश करता हूँ, उसे सुन, अच्छी तरह मन में कर, कहता हूँ।” धानंजानि को आश्चर्य होना ही था, “ब्रह्मलोक सारिपुत्र कह रहे हैं। ब्रह्मलोक आप सारिपुत्र कह रहे हैं।” धानंजानि-सुत्तन्त (मज्झिम २।५।७)। इस उद्धरण से यह स्पष्ट है कि ‘ब्रह्मलोक’ शब्द का प्रयोग स्वयं बुद्ध और प्रारम्भिक बौद्ध साधकों ने चार ब्रह्म विहारों के द्वारा प्राप्तव्य सत्य के रूप में ही किया था, जिसका ही दूसरा नाम निर्वाण है।

शिव का . . क्षेम का अद्भुत का विशुद्धि का . . दीप का... त्राण का उपदेश करूँगा^१ ।” यहाँ ‘ध्रुव’ शब्द से क्या तात्पर्य है ? क्या यह परिनिष्ठित सत्य का पर्याय नहीं माना जा सकता ? फिर यही निर्वाण को अ-संस्कृत भी तो कहा है। इसका अर्थ है कि वह एक संस्कार नहीं है। निर्वाण अनित्य नहीं है। वह अत्यन्त सुख है। अनित्य कैसे होगा ? अनित्य तो दुःखरूप होता है। फिर वह संस्कारों की पहुँच से बाहर है। अतः निर्वाण नित्य है, ध्रुव है। अजर पहले निर्वाण को कह ही चुके हैं और अमृत भी। जन्म और मरण वहाँ नहीं रहते। ऊपर निर्वाण-सम्बन्धी जितने भी उद्धरण दिये गये हैं उनमें से एक भी ऐसा नहीं जो निर्वाण को अभावात्मक बताने की ओर संकेत भी कर सके, उसे एक अनिरुक्त अवस्था अवश्य कहा जा सकता है, जहाँ द्वैतमयी व्यवहार-भाषा की गति नहीं। निर्वाण सत्य है और वह अविनाशी तत्त्व है। भगवान् ने स्पष्टतम शब्दों में कहा है, “वह मूषा है जो कि नाशवान् है। जो नाशवान् नहीं है, वह निर्वाण है^२।” निर्वाण अमोषधर्मा है, अविनाशी तत्त्व है। ‘अमोसधम्म निब्बाण^३। निर्वाण उच्छेदवाद नहीं है, यह केवल तृष्णा की आग का उच्छेद हो जाना है, काम की आग का बुझ जाना है। काम तृष्णा और भव तृष्णा मुक्त होने पर प्राणी फिर जन्म ग्रहण नहीं करता। क्योंकि तृष्णा के सम्पर्ण निरोध से उपादान निरुद्ध हो जाता है, उपादान निरुद्ध हुआ तो भव निरुद्ध, भव निरुद्ध हुआ तो जन्म निरुद्ध, जन्म निरुद्ध हुआ तो बूढ़ा होना, मरना, शोक करना, रोना-पीटना, पीडित होना, चिन्तित होना, परेशान होना यह सब निरुद्ध हो जाता है। इस प्रकार इस सारे के सारे दुःखस्कन्ध का निरोध होता है। इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पाद निर्वाण में समाप्त हो जाता है। निश्चय ही

(१) “असंखत वो भिक्खवे वेसिस्सामि सच्चञ्च . . . पारञ्च . . . अजरञ्च . . . ध्रुवञ्च . . . निप्पपञ्चञ्च . . . अमत्तञ्च . . . शिवञ्च . . . क्षेमञ्च . . . अद्भुतञ्च . . . विसुद्धिञ्च . . . दीपञ्च . . . त्राणञ्च वो भिक्खवे वेसिस्सामीति । सयुत्त-निकाय, जिल्ह चौथी, पृष्ठ ३६०-३७२ (पालि टैक्सट सोसायटी का संस्करण), विसुद्धिमग्ग ८।२४८ में उद्धृत ।

(२) धातु विभंग-सुत्तन्त (मज्झिम० ३।४।१०)

(३) सुत्त-निपात (पारायण वग्ग)

आचार्य नागार्जुन ने मूल बुद्ध-दर्शन को चाहे जो कुछ निषेधात्मक व्याख्याएँ दी हो किन्तु सब प्रतीत्यसमुत्पन्न भावों का निर्वाण में अशेष निरोध हो जाता है और वास्तव में निर्वाण का अर्थ ही है सभी प्रत्यय और हेतुओं से उत्पन्न और निरुद्ध होनेवाले धर्मों का अशेष निरोध, तृष्णा के बीज का अन्तिम उच्छेद, इस भगवान् बुद्ध के मन्तव्य को उन मनीषी ने सम्य रूप से दिखाया है जो यहाँ उनके (नागार्जुन के) दर्शन के रूप में नहीं बल्कि बुद्ध-मन्तव्य की विशुद्ध व्याख्या के रूप में ही उद्धृत किया जा सकता है। ऊपर समुद्धृत बुद्ध-वचन को ही वह स्पष्ट पूर्वक दिखाता है, कारणवाद की भाषा में.—

अप्रतीतमसम्प्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम् ।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेव निर्वाणमुच्यते ॥

या आजवज्जवीभाव उपादाय प्रतीत्य वा ।

सोऽप्रतीत्यानुपादाय निर्वाणमुपदिश्यते ॥

हम यहाँ स्यविरवाद तक ही सीमित रह कर यह कहना चाहते हैं कि निर्वाण में कारणवादों की गति नहीं चलती। जो प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्म हैं वे वहाँ नहीं रहते। निर्वाण असंस्कृत धातु है। वह परम सत्य है। वह अभाव से व्यतिरिक्त अवस्था है, अत्यि धम्म है। 'संस्कृत' और 'प्रतीत्यसमुत्पन्न' धर्मों से व्यतिरिक्त भी अस्तित्व है, इसे भगवान् ने स्वीकार किया है ! और यही निर्वाण है। 'अत्यि भिक्खवे अजात अभूत, अकत, असखत' अर्थात् हे भिक्षुओ ! है वह निव्वण जो जात, भूत, कृत और संस्कृत से व्यतिरिक्त है। 'अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते'। यदि वह नहीं होता तो इस जात, भूत, कृत और संस्कृत का व्युपशम ही नहीं हो सकता था ? 'नोचे तं भिक्खवे, अभविस्स अजात अभूत, अकत असखत न यिध जातस्स भूतस्स कतस्स सखतस्स निस्सरणं पञ्जायेथ'। 'इसलिए भिक्षुओ है वह अजात, अभूत, अकृत और असंस्कृत जिससे ही जात, भूत, कृत और संस्कृत का व्युपशम जाना जाता है। 'यस्मा च खो भिक्खवे ! अत्यि अजात अभूत अकत असखतं तस्मा जातस्स भूतस्स कतस्स सखतस्स निस्सरणं पञ्जायतीति'। निश्चय ही इस 'अजात अभूत, अकृत, असंस्कृत' को माने बिना न तो बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद की ही सद्गति लग सकती है, जैसा कि हम पहले अनात्मवाद के विवेचन में विस्तार से दिखा आए हैं, और न निर्वाण की ही। 'अजात', 'अभूत' तत्त्व की विद्यमानता की ही दूसरी अभिव्यक्ति भगवान् बुद्ध के द्वारा इन शब्दों में हुई है 'अत्यि भिक्खवे तदायतन, यत्थ नेव पठवी

न आपो न तेजो न वायो न आकासानञ्चायतन, न विज्जानानञ्चायतन, न आकिञ्चञ्चायतन नेव सञ्जानासञ्जायतन नाय लोको व परलोको उभो चन्दिमसुरिया, तदाह भिक्खवे । नेव आगति वदामि न गति न ठिति न चुति न उपपत्ति, अपत्तिट्ठ अपावत्त अनारम्भणमेव त एसेवन्तो दुक्खस्साति^१ ।' अर्थात् 'हे भिक्षुओ ! वह एक आयतन है जहाँ न पृथ्वी है न जल है, न तेज है, न वायु है । भिक्षुओ ! न आकाशानञ्चायतन है, न विज्ञानानञ्चायतन है, न अकिञ्चन्यायतन है, न नैवसज्ञानासज्ञायतन है । वहाँ न तो यह लोक है, न परलोक है और न चन्द्रमा सूर्य हैं । भिक्षुओ ! न तो मैं उसे 'अगति' कहता हूँ और न 'गति' कहता हूँ । न 'स्थिति' और न 'च्युति' कहता हूँ । उसे उत्पत्ति भी नहीं कहता । वह न तो कही ठहरा है, न प्रवर्तित होता है और न उसका कोई आधार है । यही दुखों का अन्त है ।' उस अनिरुक्त अवस्था को भगवान् ने स्वीकार अवश्य किया है, किन्तु उस अनिरुक्त को उन्होंने अनिरुक्त ही रहने दिया है, उसे वाणी का विषय बनाकर विगाड़ा नहीं, सिवाय उपशान्त होने के उसके विषय में और उन्हें कुछ सूझा नहीं । जो 'गति' नहीं है और जो 'अगति' नहीं है, जो 'स्थिति' नहीं है और साथ ही जो 'च्युति' नहीं है, उस अविज्ञात को किन शब्दों में वर्णित किया जाय ? उसके विषय में औपनिषद् ऋषि भी 'क' से अधिक क्या कह सके हैं ? तथागत ने तो केवल कहा है 'एसेवन्तो दुक्खस्साति' यह दुःख का अन्त है, 'दिट्ठे धम्मो दुक्खस्स अन्तकरो होति^२' 'धर्म के देखलेने पर दुःख का अन्त करने वाला होता है । इसके अतिरिक्त जो भी कुछ भगवान् ने कहा है वह निषेधात्मक भाषा में ही कहना पड़ा है । व्यावहारिक जीवन से निर्वाण की स्थिति इतनी विभिन्न है कि मानवीय भाषा के निर्बल उपकरणों से उसको किसी भी प्रकार निरुक्त किया ही नहीं जा सकता । यहाँ सभी कुछ सापेक्ष है सविकल्प, निर्वाण अनपेक्ष है, निर्विकल्प है । यहाँ सभी कुछ प्रतीत्य समुत्पन्न ही है । निर्वाण में प्रत्यय नहीं है । 'वह अजात, अभूत,

- (१) उदान, पाटिलिगामियवग्गो; मिलाइए 'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र तारको' उपनिषद्, देखिए पाँचवें प्रकरण में उपनिषदों के दर्शन का विवेचन ।
(२) समादिट्ठि सुत्त (मज्झिम० ११९) मिलाइए 'भिद्यते हृदय ग्रन्थि दृष्टे तस्मिन् परावरे' कठोपनिषद्; देखिए पाँचवें प्रकरण में उपनिषदों के दर्शन का विवेचन ।

अकृत और असंस्कृत है'। इससे अधिक विधानात्मक और निषेधात्मक कहा ही क्या जा सकता है। उस परम तत्त्व के विषय में 'अतिथि' भगवान् ने कहा है। इतना ही हमारे लिए पर्याप्त है। इससे हम अपना काम चला लेंगे। देखिए :

‘जातं भूतं समुत्पन्नं कृतं संखतमद्भुतं ।

जरामरणं संखतं रोगनीलं पभंगुरं ॥

आहारं नेत्तिप्पभयं नालं । तदभिनन्दितुं ।

तस्स निस्सरणं सन्तं अतक्कावचरं ध्रुवं ॥

अजातं असमुत्पन्नं अशोकं विरजंपदं ।

निरोधो दुक्खं धम्मानं सत्कारूपसमो सुखो ॥’

(इतिवृत्तक, अज्जात सुत्त)

‘जो पैदा हुआ, जो बनाया हुआ, जो संस्कृत (सघात), अध्रुव, जरामरणशील, रोगों का घर, क्षण भंगुर, आहार पर भव-धम्म है जीवन स्थित है, उसका अभिनन्दन करना युक्त नहीं।’ यह विनाशी है।

‘उससे मुक्ति, शान्त, अतर्कावचर, ध्रुव, अजात, असमुत्पन्न, शोक अतिथि-धम्म है अभूत, अजात, रहित पद है, वही दुःख धर्मों का निरोध है, असंस्कृत—निष्वाण संस्कारों का उपशमन है, सुख है।’ वह अविनाशी है।

ऊपर उद्धृत ‘उदान’ और ‘इतिवृत्तक’ के बुद्ध-वचनों से (जिनकी विस्तृत व्याख्या में यहाँ नहीं जाया जा सकता) यह लेखक यह विनम्र प्रस्ताव रखता है (विशेषतः अनात्मवाद के पूरे रास्ते पर जानेवाले बौद्ध विद्वानों और साधकों से) कि क्या उपर्युक्त ‘अजात, अभूत, अकृत, असंखत’ तत्त्व (जब तक कि इसकी भी अभावात्मक व्याख्या करके न उड़ा दी जाय, उस हालत में ‘अस्ति’ का बल ही क्या रहेगा ‘अतिथि भिखवे अजात अभूत ..’) के प्रकाश में बुद्ध का ‘अनात्मवाद’ निरुक्त अवस्था को ही उद्दिष्ट कर सिखाया हुआ सिद्धान्त उपपन्न नहीं होता, अर्थात् क्या उसका क्षेत्र जात, भूत, कृत संस्कृत धर्मों पर ही परिसमाप्त नहीं हो जाता (जिस प्रकार कि प्रतीत्यसमुत्पाद का हो जाता है, देखिए ऊपर निर्वाण की स्थिति में प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त का

(१) मिलाइए ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्युः ; तरति शोकमात्मविद्; आदि आदि, देखिये पाचवें प्रकरण में उपनिषदों के दर्शन का विवेचन।

अभाव)। अतः जब 'जात, भूत, कृत, और सस्कृत', पदार्थों से व्यतिरिक्त 'अजात, अभूत, अकृत और असस्कृत' तत्त्व की स्वीकृति 'अत्थि' के रूप में भगवान् के द्वारा हुई है तो क्या उस 'अजात' की अपेक्षा में ही, उस 'सन्त' 'असोक' 'विरज पद' की अपेक्षा में ही, भगवान् बुद्ध ने इस समग्र 'जात, भूत, कृत और सस्कृत' को अनित्य, अनात्म और दुःख बताया, ऐसा क्या निष्पक्ष रूप से सोचा नहीं जा सकता? उस हालत में भगवान् के इस प्रकार के वाक्य

‘यथा हि अग सम्भारा होति सद्दो रयो इति ।

एवं खन्धेसु सन्तेसु होति सत्तोति सम्मुति ॥’

अर्थात् 'जिस प्रकार अलग अलग अंगों के आधार पर 'रय' की उसी प्रकार पाँच स्कन्धों के आधार पर व्यक्तित्व के व्यक्तित्व की उपलब्धि होती है।' (जिसकी पूर्ण निषेधात्मक रूप से नागसेन के द्वारा की हुई व्याख्या हम देख आए हैं) और ये वाक्य ही नहीं किन्तु भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट सभी पञ्चस्कन्धों और अनात्मवाद सम्बन्धी वाक्य जिनको सभी को त्रिपिटक में से छान छान कर निकाल लिया जाय तो क्या ये सब वाक्य पूर्ण सगति के साथ ही बुद्ध की मूल भावना को विना आघात पहुँचाए हुए (अर्थात् अनात्मवाद के प्रकाश में ही) उपर्युक्त 'अजात' अभूत अकृत, असस्कृत' तत्त्व की अपेक्षा में ही व्याख्यात नहीं किए जा सकते? निश्चय ही भगवान् तो कहते हैं कि यदि 'वह' अजात, अभूत, अकृत, असस्कृत न होता तो जात, भूत, कृत और सस्कृत का व्युपशम ही कैसे संभव हो सकता? 'नो चेत् भिक्खवे अभविस्स अजात अभूत, अकृत, असखत नयिध जातस्स भूतस्स कतस्स सखतस्स निस्सरण पञ्जायेथ'। यह लेखक यह कहने का साहस कर सकता है कि इससे अधिक एक शब्द भी शकर ने बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान के विषय में नहीं कहा है। उनके समग्र प्रतिभाशाली और प्रभावशाली (और ऐसे वे होने ही चाहिए जब शकर जैसे आचार्य हो, नैरात्म्यवादी जैसा दर्शन हो, व्यवस्थामय जैसा यह जगत् हो) तर्कों का जोर इसी एक प्रधान तर्क पर है कि 'भवेदुपपन्न सघातो यदि सघातस्य किञ्चिन्निमित्तमवगम्येत । न त्ववगम्यते'। यह सब हम विस्तृत और निष्पक्ष रूप से पाचवें प्रकरण में देखेंगे। यदि शकर के कान में कोई यह बुद्ध-वचन डाल देता 'क्योकि वह अजात, अभूत, अकृत असस्कृत है, अतः जात, भूत, कृत और सस्कृत का व्युपशम जाना जाता है' (अत्थि अजात अभूत अकृत असखत तस्मा जातस्स भूतस्स कतस्स सखतस्स निस्सरण पञ्जायतीति) तो वे 'अजातवाद' के व्याख्यानकर्ता (गौडपाद) के प्रशिष्य (गोविन्द भगवत्पूज्यपाद) के शिष्य

शकर कम से कम 'न त्ववगम्यते' तो किसी भी प्रकार कह ही नहीं सकते थे, अन्य चाहे जो कुछ कहते, क्योंकि जो कमी वे बुद्ध के दर्शन में दिखाना चाहते हैं उसका परिहार तो भगवान् बुद्ध पहले ही कर चुके हैं। किन्तु यह सब होता कैसे ? बौद्ध आचार्यों ने भी तो पहले से ही निषेधात्मक दृष्टि पर अधिक जोर दे दिया है। विसुद्धिमग्गकार का यह उद्धरण कि

दुक्खमेव हि न च कोपि दुक्खितो

न कारको क्रिया च विज्जति ।

अत्यि निब्बुति न निब्बुतो पुम

मगां अत्यि गमको न विज्जति ॥

'दुःख ही यहाँ है किन्तु दुःखित कोई नहीं, क्रिया ही मात्र है, कारक को नहीं, निर्वाण है किन्तु निर्वृत मनुष्य कोई नहीं, मार्ग है किन्तु उसपर चलने वाला ही नहीं'।

यह उद्धरण यदि आत्यन्तिक रूप से व्याख्यात किया जाय तो यह कब अवकाश देता है कि किसी 'अजात, अभूत, अकृत और असंस्कृत' तत्व को माना जाय ? यहाँ तो मार्ग ही मार्ग है, निर्वाण ही निर्वाण है, क्रिया ही क्रिया है, मार्ग पर चलनेवाले का, निर्वाण का 'उपभोग' (अर्थात् अनुभव) करने वाले का अथवा क्रिया के करनेवाले का कहीं पता ही नहीं, वह कहीं मिलता ही नहीं। यदि आत्यन्तिक रूप से ऐसा ही है तो शकर क्या गलती करते हैं यदि वे कहते हैं 'यद्भोगार्यः सघातः स्यात् स नास्ति स्थिरो भोक्तेति तवान्मुपगमः। ततश्च भोगो भोगार्थ एव स नान्येन प्रार्थनीयः। तथा मोक्षो मोक्षार्थ एवेति मुमुक्षुणा नान्येन भवितव्यम्। अन्येन चेत् प्राप्येतोभयं भोगमोक्ष कालावस्थायिना तेन भवितव्यम्'। यह तो निश्चय ही एक स्वाभाविक निष्कर्ष है। आत्यन्तिक रूप से ही अनात्मवाद का निदर्शन न केवल स्थविरवाद परम्परा के कुछ और आचार्यों ने ही किया है, बल्कि उनसे भी बढ़कर उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने किया है। उन्होंने तो किसी 'अजात, अभूत, अकृत, असंस्कृत' तत्व की पचस्कन्धो या प्रतीत्य-समुत्पन्न धर्मों से व्यक्तिरिक्त सत्ता ही नहीं मानी। इस प्रकार संस्कृत बौद्ध धर्म में भगवान् बुद्ध कहते हुए दिखाये गए हैं—

(१) देखिए पांचवें प्रकरण में शांकर दर्शन का विवेचन। हिन्दी अनुवाद और विवेचन वहीं उपलब्ध है।

‘इति हि भिक्षवोऽस्ति कर्म अस्ति फल कारकस्तु नोपलभ्यते य इमान् स्कन्धान् विजहाति अन्याश्च स्कन्धान् उपादत्ते अन्यत्र धर्मसंकेतात् । अथाय धर्मसंकेतो यदस्मिन् सति इदं भवति अस्योत्पादादिदमुत्पद्यत इति^१’। (हे भिक्षुओ ! कर्म और फल है, किन्तु कारक की कहीं उपलब्धि नहीं होती कोई ऐसा कारक नहीं जो इन स्कन्धों को छोड़े अथवा अन्यो का ग्रहण करे सिवाय धर्म संकेत के । और ‘धर्म संकेत’ यह है कि ‘इसके होने से यह होता है, उसके उत्पाद से यह उत्पन्न हो जाता है’।

अब इन दोनों उपर्युक्त उत्तरकालीन आचार्यों के मन्तव्यों की इस बुद्ध-वचन से हम तुलना करें ‘अजात असमुत्पन्न असोक विरज पद । निरोधो दुक्खधम्मान् सखारूपसमो सुखो’ । यदि निर्वाण तत्त्व या परम तत्त्व ‘अजात’ है तो वह कहाँ से आ गया ? जो कुछ भी उत्पन्न होता और निरुद्ध होता है वह तो सभी प्रतीत्य समुत्पाद का विषय है और आप कहते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद या धर्म संकेत से अन्य कोई है नहीं जो इन स्कन्धों को ग्रहण करे या छोड़े (य इमान् स्कन्धान् विजहाति अन्याश्च स्कन्धान् उपादत्ते अन्यत्र धर्मसंकेतात्) । तो फिर यह ‘अजात’ कहाँ से आ गया ? फिर यही बात निर्वाण के असमुत्पन्न स्वरूप के विषय में भी है । इसी प्रकार जितना भी भूत-भौतिक और चित्त-चेतसिक व्यवहार है वह तो दुःख-अनित्य और अनात्म रूप ही है और इस भूत, भौतिक और चित्त और चेतसिक व्यवहार से व्यतिरिक्त तुम कुछ मानते नहीं हो, तो फिर भदन्तो ! ‘अजात, असमुत्पन्न, अशोक, विरज पद, संस्कारशम, सुख’ की तुम कल्पना कहाँ से करते हो जब तक कि विश्व के शास्ता सम्यक् सम्बुद्ध के इन शब्दों को ध्यानपूर्वक न सुनो जो तुम्हारे सब नैरात्म्यवादों और वेदान्तियों के नैरात्म्यवाद सम्बन्धी सभी प्रत्याख्यानो को भेदन करते हुए, दुःखों के अन्त और उसकी सगति को इन महनीय शब्दों में उपस्थित करते हैं जिनकी व्यापक विस्मृति ही हमें यहाँ उन्हें अनेक बार उद्धृत करने को उत्साहित करती है—

‘अत्थि भिक्खवे अजात, अभूत, अकत, असखत नो चे त भिक्खवे । अभविस्स अजात, अभूत अकत असखत न यिध जातस्स भूतस्स कतस्स सखतस्स

(१) ‘बोधिचर्यावितारपञ्जिका’ तथा ‘माध्यमिकवृत्ति’ में उद्धृत । देखिए विष्णुशेखर भट्टाचार्य : दि सेन्द्रल कन्सैप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ९०, पद संकेत ४४

निस्सरणं पञ्जायेय। यस्मा च खो भिक्खवे। अत्यि अजात, अभूत, अकत, असखत तस्मा जातस्य भूतस्स कतस्स सखतस्स निस्सरणं पञ्जायतीति'।

अतः निष्पक्ष भाव से देखने पर इस लेखक को ऐसा मालूम पड़ता है ('ऐसी मेरी श्रद्धा है', 'ऐसा मैं जानता हूँ' ऐसा कहते हुए सत्य का आघात नहीं किया जाता'। बुद्ध वचन के अनुसार ही मैं जानता हूँ कि अच्छी प्रकार से श्रद्धा किया हुआ भी, अच्छी प्रकार से सोचा हुआ भी, गलत हो सकता है और ठीक भी। अतः अपने भी मत में मैं अभिनिवेश कैसे रख सकता हूँ— 'तान् असाध्यान् वमापिरे') कि भगवान् तथागत ने अपने को चूँकि अनुभव जगत् से ही अधिक सम्बद्ध रखा है, दुखी प्राणियों के दुख को ही अधिक देखा है, सम्यक् सम्बुद्ध होकर भी मनुष्य को केवल उतना ही बताया है जितना कि उसे जरूरत है (जिसके विवेचन में हम पहले 'अनात्मवाद' के प्रसंग में प्रवृत्त हो चुके हैं) अतः नाम-रूपात्मक अथवा यो कहिए कि पञ्च-स्कन्धात्मक जगत् में से किसी भी स्कन्ध की व्यष्टि या समष्टि रूप में एकात्मत अपने साथ करने की भावना (जो कि सब दुखों का कारण है,— 'समी सस्कार दुख है—रूप दुख है, वेदना दुख है, सज्ञा दुख है, सस्कार दुख है, विज्ञान दुख है' बुद्ध-वचन— 'दृष्टृदृश्ययो सयोगो हेयहेतुः—योगसूत्र) का उन्होंने निषेध किया है। अतः 'रूप आत्मा नहीं है' रूपवान् आत्मा नहीं है, रूप में आत्मा नहीं है, रूप आत्मा में नहीं है' ऐसा उन कारुणिक शास्ता ने सिखाया है, और इसी को अनात्मवाद कहा है अथवा इसी से द्योतित किया है 'आत्मवाद', 'आत्मग्राह', 'आत्मदृष्टि' 'आत्माभिनिवेश' अथवा 'सत्काय दृष्टि' इन सबका उच्छेद भी। जा 'आत्मवाद' का उच्छेद है, वही अनात्मवाद है। किन्तु निश्चय ही यहाँ 'आत्मवाद' से तात्पर्य 'आसक्ति' से ही है, गीता में जिसे 'सग' कहा है उससे ही है, ऐसा हम कह सकते हैं। 'आत्मावाद-उपादान' शब्द से यही अर्थ स्पष्ट है। 'आसक्ति' ही बन्धन का कारण होती है, 'मैं, मेरा और मुझमें' ही मनुष्य को बाँधते हैं। किसमें ? रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान में। ये रूप, वेदना सज्ञा, सस्कार, विज्ञान किस स्वभाववाले हैं ? अनित्य, दुख। उनमें 'मैं, मेरा, मुझमें' करने से क्या सुख मिलेगा ? 'नहीं' ! 'तस्मादुख स्वभावेन' (साध्य के शब्द यहाँ क्षम्य हो)। इसलिए दुख तो दुख ही हुआ। किन्तु तथागत तो दुख-निवृत्ति के लिए अवतरित (साधारण प्रयोग) हुए हैं, अतः दुख निवृत्ति का मार्ग उन्होंने बताया है। और यह है वही जो अनात्मवाद अर्थात् पञ्चस्कन्धों में 'न मेरा, 'न मैं' आदि की भावनाएँ। किन्तु यदि पञ्चस्कन्धों को ही अन्तिम

तत्त्व मान लिया जाय और प्रतीत्य समुत्पाद को ही अन्तिम व्यवस्था, तो इन दोनों की विद्यमानता होने पर हम 'अशोक, शान्त, सस्कारशम, सुख' रूप निर्वाण की बात कहने का भी अधिकार नहीं रखते और चूँकि तयागत ने अधिकार पूर्वक उपर्युक्त लक्षणों से विशिष्ट निर्वाण पद का उपदेश दिया है, अतः उसके साथ-ही-साथ हम उसके 'अजात, अभूत, अकृत, असंस्कृत,' तत्त्व को भी नहीं भुला सकते जो एक ही साथ उनके द्वारा उपदिष्ट निर्वाण का स्वरूप है तथा उन दोनों अर्थात् निर्वाण और अनात्मवाद की सगति भी। अतः जब हम भगवान् के इस प्रकार के वचन देखते हैं 'भिक्षु समझता है कि मेरी क्रियाओं के पीछे कोई करनेवाला नहीं है, कोई आत्मा नहीं, क्रिया मात्र है' तो हम उनके इस वचन को बिना उनके द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद की मूल भावना पर आघात किए हुए बिल्कुल उसी अर्थ का द्योतक मान सकते हैं जिस अर्थ में कि गीताकार ने 'गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते', 'नाह किञ्चित् करोमीति', 'भूढ कर्ताऽहमिति मन्यते' आदि कहा है^२, या सांख्यकार ने 'नास्मि न मे नाह' आदि कहा है^३। इस अर्थ को लेकर भगवान् के द्वारा उपदिष्ट तृष्णा का निरोध बड़ी अच्छी तरह से व्याख्यात है और इसीलिए स्वभावतः दुःख की निवृत्ति भी जिसको छोड़ भगवान् तयागत ने और कुछ सिखाने का दावा ही नहीं किया। किसी अतीत सत्यता के निषेध को दिखलानेवाला तयागत का 'अनात्मवाद' सिद्ध नहीं किया जा सकता, यही सब हमारे कहने का साराश है। जिस कारण से तयागत ने इसे प्रस्थापित नहीं किया है उसे हम 'अनात्मवाद' के विवेचन में दिखा चुके हैं और कुछ यहाँ भी। किन्तु निर्वाण के उपदेश के प्रसंग में भगवान् उस बात को दिखा गए हैं जिसे वे अनात्मवाद के प्रसंग में नहीं दिखा सके, अथवा इसी बात को यो कहना चाहिए कि साधन-पक्ष के प्रसंग में जिस बात पर उन्होंने मौन रक्खा है, साध्य-पक्ष पर आत समय 'अस्ति' केवल इस एक विधानात्मक शब्द से प्रज्ञापित कर अन्य सब को यहाँ भी अप्रज्ञप्त छोड़ दिया है क्योंकि सिवा 'अस्ति' के और कुछ कहा ही नहीं जा सकता और जो कुछ कहा भी जायेगा वह निषेधात्मक भाषा में ही होगा, इसलिए 'अथि भिक्खवे'!

-
- (१) जँकोवी ने सांख्य 'गुणों' की बौद्ध 'संस्कारों' से समानता दिखाई है। देखिये पाचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन' का विवेचन।
 - (२) देखिए पाचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और गीता-दर्शन' का सम्बन्ध-विवेचन।
 - (३) देखिए पाचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन' का सम्बन्ध-विवेचन।

अजात अभूत अकत असखत' । केवल यही कहा गया यही निर्वाण है और दुःखों का अन्त भी है यही 'एसेवन्तो दुक्खस्साति' । हमें इस सार्थक तथ्य को सदा ध्यान में रखना चाहिये कि निर्वाण के भावात्मक और निषेधात्मक रूपों में जिन शब्दों का प्रयोग बौद्ध परिभाषा में किया गया है वे प्रायः पूरी तरह से वेदान्त के ब्रह्म के लिये भी लागू होते हैं । बुद्धोपदिष्ट निर्वाण के सम्बन्ध में हम पहले उद्धरण के आधार पर दिखा चुके हैं कि वह विमुक्ति है, अमृतपद है, योगक्षेम है, अच्युत पद है, शान्त है, शिव है, अश्रुव है, त्राण है, द्वीप है, सत्य है, अत्यन्त सुख है, परम अतीत है, निष्प्रपञ्च है, अस्ति-धर्म है, सत् है । यही सब विशेषण वेदान्त ने ब्रह्म के सबध में भी प्रयुक्त किये हैं । निषेधात्मक रूप में निर्वाण अकृत है, असंस्कृत है, राग, द्वेष, मोह का विनाश है, तृष्णा और आस्रवों का निशेष है, असंस्कृता धातु है, और अभिघम्म की पदावली में अव्याकृत है, असंस्कृत है, न स्वयं विपाक है और न विपाक को उत्पन्न करनेवाला है (विपाक-न-विपाक धम्म) 'अनुपादिन्न' और अप्रमाण (असीम), अहेतु, अपरामृष्ट, चित्त-विप्रयुक्त, चित्त-विससृष्ट, अचेतसिक, अनालम्बन, अ-प्रीतिक, अ-परियापन्न, अनुत्तर और अनिर्व्यानिक आदि है । कहने की आवश्यकता नहीं कि ये सब विशेषण वेदान्त के निर्गुण-निर्विशेष के लिये भी उसी प्रकार लागू हैं ।

यहाँ हमने निर्वाण के प्रसंग में ब्रह्म और अनात्मवाद का प्रसंग छेड़ दिया जो कुछ को अनपेक्षित-सा जान पड़ सकता है । किन्तु वास्तव में बात ऐसी विलकुल नहीं है । निर्वाण में अनात्मवाद का सवाल अपने आप अभिव्याप्त है । निर्वाण के स्वरूप को समझने के लिए अनात्मवाद के स्वरूप को समझना अत्यन्त आवश्यक है और बिना 'अजात, अभूत, अकृत, असंस्कृत' स्वरूप निर्वाण को समझे हम अनात्मवाद को कभी समझ ही नहीं सकते । निर्वाण की ब्रह्म से तुलना करने पर अनात्म तत्त्व के दो स्वरूप की अवगति होती है । इन्हीं दो दृष्टिकोणों को सामने रखकर हमने इन दोनों के सम्बन्ध को उपर्युक्त रूप से निरूपित किया है । वास्तव में बात तो यह है कि अनात्मवाद और निर्वाण दोनों का समझना ही कठिन है । 'अनन्त' तो दुर्दर्श है ही, सत्य रूप निर्वाण भी सुख से दर्शन करने योग्य नहीं है^१ । निश्चय ही जितना वह साक्षात्कार करने में कठिन है उतना ही वर्णन करने में भी^२ । किन्तु यहाँ

(१) बुद्धस्सं अनन्तं नाम न हि सच्चं सुदस्सं । उवानं, पाटिल्लिगामिय वग्गो ।

(२) प्रसिद्ध जापानी बौद्ध पंडित यामाकाभी सोजन ने भी यही अनुभव किया है ।

यदि साध्यकार की एक उक्ति को स्मरण करने लग जायें जिससे भगवान् तथागत भी असहमत नहीं हो सकते, अर्थात् यह कि 'विमुक्ति प्रशसा तो मन्दो की ही होती है' 'विमुक्ति-प्रशसा मन्दानाम्' तो हम इन सब बौद्धिक विवेचनों को छोड़ केवल इसी अनुत्तर सत्य पर डटते हैं कि—

‘पटिविद्धा तण्हा जानतो पस्सतो किञ्चनति ।

अर्थात् ज्ञानी की तृष्णा जब नष्ट हो जाती है तब उसे रागादि क्लेश कुछ नहीं होते। यही निर्वाण है । ‘एतद्वै तत्’ । क्या ? वही जो ‘अजात अभूत, अकृत, असंस्कृत’, जिससे निस्सरण जाना जाता है जात, भूत, कृत और संस्कृत का । हमारा बार-बार उसी बिन्दु पर लौटकर आना अशेष नैरात्म्यवाद की पाठशाला में पड़े हुए व्यक्तियों को ‘सत्काय दृष्टि’ पर ही बार-बार लौट आने का आभास दे सकता है और वे निश्चय ही कह सकते हैं कि हमने केवल मिलिन्द राजा के उठाए हुए कुछ पूर्वपक्षों को ही गलत रूप से रखा है^१ । यह हो सकता है क्योंकि लेखक की वर्णन-शक्ति और चिन्तन-शक्ति बहुत अल्प है और जब आनन्द जैसे शिष्य को तथागत ने ‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ के विषय में एक साधारण दृष्टि लेने से रोका तो हम वपुरे कौन हैं जो अनात्मवाद या निर्वाण के विषय में एक शब्द भी साधिकार कह सके, जिन्होंने न आचरण से और न सम्यक् विचार से कभी यह देखा कि निर्वाण-मार्ग का प्रथम पद भी क्या होता है ? जो कुछ कहा है वह अध्ययन के आधार पर ही कहा है और इसकी सम्यक् अनुभूति है कि जब औपनिषद अर्थ में भी ‘आत्मा’ जैसी कोई परिनिष्ठित वस्तु बुद्ध के विचार (बौद्ध दर्शन बिल्कुल विचार के बाहर है) में देखी जाती है तो वह केवल अर्थापत्ति से ही वहां आती है अर्थात् बुद्ध के निर्वाण

‘This description of निर्वाण is, I acknowledge, almost as difficult to understand as निर्वाण itself is to realize’, सिम्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ ४२

- (१) निश्चय ही कुछ तो वात्सीय पुत्रियों का ही प्रत्यावर्तन यहां देख सकते हैं (जिन्होंने बौद्ध धर्म के पूर्व विकास में बुद्ध के शब्दों को तोड़-मरोड़ कर ‘आत्मा’ और ‘पुद्गल’ वादों को सिद्धि करने की कोशिश की थी— देखिए आगे बौद्ध धर्म और दर्शन का विकास) । किन्तु हम ‘वात्सीय-पुत्रिय’ नहीं हैं ।

आदि के उपदेशों को देखकर यह अनुमान लगाना पड़ता है कि यदि इनकी सगति मिलानी है तो निश्चित जगत को छोड़कर (जहाँ अनात्म ही अनात्म है) अनिश्चित अवस्था में कोई तत्व अवश्य ऐसा होना चाहिए जो उनकी प्रतिष्ठा स्वरूप हो । इसका अर्थ यह है कि जब बुद्ध अनित्य और दुःख के सम्बन्ध में यह कहते हैं कि यह 'अत्ता' नहीं हो सकता, तो जिसे वे स्वयं 'अत्यन्त सुख' और 'अच्युत' 'ध्रुव', 'सत्य' और परम शान्त कहते हैं क्या उसे 'अत्ता' कहना ठीक न होगा ? किन्तु यह बुद्ध ने भाषित नहीं किया है। अतः दोनों ही अर्थ निकल सकते हैं अर्थात् 'है' भी और 'नहीं' भी। बौद्ध धर्म और दर्शन के इतिहास में दोनों अर्थ निकाले भी गए हैं, किन्तु उनके विरोधियों ने उन्हें 'न' कहने का ही पक्षपाती अधिक ठहराया है। चूँकि यहाँ निर्वाण के प्रसंग में हमें स्पष्टतः 'अत्यि' कहा हुआ मिलता है इसलिए हमने उसको जैसा समझा है प्रकट किया है। जो बौद्ध ग्रन्थ (और वे 'मिलिन्द प्रश्न' जैसे स्थविरवादी ग्रन्थ से लेकर अन्य बौद्ध दार्शनिक सम्प्रदायों में अनेक हैं) निषेधात्मक रूप से बुद्ध-मन्तव्य को प्रकट करते हैं उनसे निश्चय ही हमारा मत अनुकूल नहीं पड़ता है और इस दृष्टि से हम बुद्ध की मूल भावना को समझने में ही अग्रिम समझे जा सकते हैं, किन्तु हमारा विचार यह है कि अनेक बौद्ध आचार्य ऐसे भी हैं, जिनमें अश्वघोष का नाम सर्वप्रथम स्मरणीय है, जो हमें अपने चिन्तन में उत्साहित करते हैं और नागार्जुन की भी यदि परम्परायुक्त व्याख्या न ली जाय तो वे भी हमें काफी आश्वासन दे सकते हैं। किन्तु इन आचार्यों का तो यहाँ कुछ सवाल ही नहीं। हमें शकर, अश्वघोष या नागार्जुन से इस समय क्या करना है ? हमें तो बुद्ध-मन्तव्य ही यहाँ विवेचनीय है। और स्थविरवाद की परम्परा में होने से स्थविर नागसेन हमें अपना साक्ष्य सुना सकते हैं, किन्तु अन्य मनीषियों का तो आह्वान (शकर भी एक बार तो बुलाए गए ।) हमें अपनी एक विशेष व्याख्या को सुस्पष्ट करने के लिए ही करना पड़ा, जिसको भी उनके साथ ही साथ चले जाना चाहिए। 'साऽपि पश्चात् प्रहीयते ।'

स्थविरवाद-परम्परा में निर्वाण दो प्रकार का माना गया है,

(१) सोपाधिशेष निर्वाण और (२) अनुपाधि शेष निर्वाण^१। लोभादि दस

(१) यह विभेद अन्य बौद्ध सम्प्रदायों को भी मान्य है। देखिए, तोजन .

सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ ३६

क्लेशो के अत्यन्त विनाश होने को सोपाधिशेष निर्वाण कहत हैं। 'क्लेश' (पालि किलेस) शब्द स्थविरवाद बौद्ध धर्म में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। जिसके द्वारा मन मलिन किया जाता है (किलिस्सति), जलाया जाता है (उपतप्पति) दुःखित किया जाता है (वाधियति) या प्राणियों को साधारणतः जो मलिन भाव (मलिन भाव विहीण भाव) को प्राप्त कराता है, वह क्लेश कहलाता है^१। ये क्लेश दस हैं^२, यथा लोभ (लोभ), द्वेष (दोसो) मोह (मोहो) मान, दृष्टि (दिट्ठि) विचिकित्सा (विचिकिच्छा) स्त्यान (योन) औदत्य (उद्वच्च) अही (अहीरिक) तथा अनुत्ताप (अनोत्तप्प) हम पहले देख चुके हैं कि भगवान् तथागत ने 'एहिपस्सक धम्म' का उपदेश दिया है और उनका निर्वाण भी सर्वप्रथम 'एहिपस्सक धम्म' ही है। सोपाधिशेष निर्वाण जीवन की अवस्था का निर्वाण है और निरुपाधि-शेष जीवन की अवस्था के बाद का। निर्वाण का साधारण अर्थ है 'निर्गत वान गमनं यस्मिन् तत् निर्वाणम्' अर्थात् जिसमें गमन या ससरण निवृत्त हो जाए वह निर्वाण है^३। यह निर्वाण की अवस्था जीवन के पहले भी प्राप्त की जा सकती है और वही वास्तव में बाद में पुनर्जन्म को हटानेवाली भी होती है। सोपाधि-शेष निर्वाण और निरुपाधि-शेष निर्वाण को ही हम क्रमशः निर्वाण और परिनिर्वाण कह सकते हैं। सोपाधिशेष निर्वाण अनुभव जगत् से सम्बन्ध रखता है और निरुपाधि-शेष अतीत जगत् से। इसी दृष्टि से दोनों के स्वल्पों में भी और वर्णनों में भी विभेद है। तथागत के लिए इस जीवन का निर्वाण कम महत्वपूर्ण नहीं था और उसीसे हम बाद के निर्वाण को भी अनुमेय कर सकते हैं, अन्य कोई मार्ग उसे समझने

- (१) 'क्लेश' शब्द के योग में व्यवहार के लिए देखिए पाँचवें प्रकरण में 'बौद्ध-दर्शन और साध्य-योग' पर विवेचन ।
- (२) कभी क्लेश का द्विविध विभाग भी किया जाता है यथा 'भावना हेय क्लेश' तथा 'दर्शन हेय क्लेश' स्थविरवाद परम्परा को दशानिय क्लेश ही अधिक मान्य है और 'धम्म सगणि' में वह वैसे ही दिया है।
- (३) यूआन-चुआङ्ग के द्वारा दिए हुए चार अर्थों (अशेष भव-विमुक्ति, क्लेश कर्म निर्वृत्ति, पञ्चस्कन्धों आदि के गहन कान्तार में से निकलना, कर्म-सूत्र का नितान्त अभाव या उच्छेद) के लिए देखिए, यामाकामी सोजन : सिस्टम्स ऑव बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ ३०-३१,

का नहीं है। सोपाधिषोष निर्वाण प्राप्त करने की चार सीढ़ियाँ हैं, यथा स्रोतापन्न होना, सकृदागामि होना, अनागामि होना तथा अर्हत् होना। 'जो कुछ समुदय-धर्म है, वह सब निरोध-धर्म है' (य किंचि समुदयधम्मं सव्व त निरोध धम्मति) ऐसा विमल ज्ञान अर्हत् को होना चाहिए। सोपाधिषोष निर्वाण की अवस्था, जिसे हम जीवन्मुक्ति की अवस्था कह सकते हैं, निश्चय ही आनन्द से भरी हुई होती है। 'अभितो ब्रह्मनिर्वाण वर्तते विदितात्मनाम्' यह गीता की भावना एक अर्हत् के लिए सर्वथा चरितार्थ होती है। वह आनन्द से भरा रहता है और इसमें तनिक भी हमें आश्चर्य नहीं करना चाहिए। भगवान् बुध इस प्रकार की अवस्था को 'ब्रह्म प्राप्ति' की अवस्था कहकर पुकारते हैं और निर्वाण-सुख रूपी चेतोविमुक्ति-सुख का अनुभव कर विहरते हुए अर्हत् को 'ब्रह्मभूत' कहकर पुकारते हैं। सर्वत्र हो अर्हत्ओं को हम इस प्रकार, 'ब्रह्मानन्द' में डूबते हुए देखते हैं—

‘सुसुखं वत जीवाम येसं नो नत्थि किञ्चन ।

पीतिभक्खा भविस्साम देवा आभस्सरा यया’ ॥

‘जिन हम लोगो के पास कुछ नहीं, अहो! हम कितने सुख से जीवन बिता रहे हैं। हम ‘आभस्सर’ देवों की तरह प्रीति भक्षक हैं।’ गौतम बुद्ध तो अत्यन्त ‘सुख विहारी’ योगी थे। देखिए मुक्त अर्हत्ओं के उद्गार—

‘ठिते नज्झन्तिके काले

सन्नित्तिन्नेसु पक्खिसु ।

सनतेव ब्रह्मारञ्ज

सा रत्ती पटिभाति मं’

‘मव्याहन काल में महावन में जब पशु-पक्षी तक नीरवता पूर्वक विश्राम कर रहे हैं, उस समय मेरा आनन्द अपार होता है।’

विसाख ने जब धम्मदिन्ना से पूछा कि निर्वाण क्या है, तो धम्मदिन्ना ने उसके ‘अतिप्रश्न’ का उत्तर न देकर केवल यही कहा कि धर्म में ही निर्वाण की शाखा प्रसृद्ध है, धर्म का उद्देश्य और आदि तथा अन्त सब कुछ निर्वाण ही है। विसाख ने जब बुद्ध से यही प्रश्न पूछा तब उन्होंने भी धम्मदिन्ना की प्रशंसा करते हुए यही बताया। निश्चय ही तथागत के लिए इस जीवन का निर्वाण ही अधिक प्रयोजन रखता है। उनके मन्तव्य में भी निश्चय ही ‘अद्यैव

वनीयन्ते' 'अत्र ब्रह्म समक्षुते' आदि औपनिषद् वाणियाँ इसी जीवन में रेतार्थ होनी ही चाहिए। 'ब्रह्मविद् इव सौम्य ते मुख भाति' की बातें रिपुत्र आदि अनेक जीवनमुक्त महात्माओं के प्रति बौद्ध साधना के क्षेत्र कही गई हैं। निरुपाधि-शेष निर्वाण के विषय को लेकर हम पहले कह चुके हैं। यहाँ दीपक की ज्योति की उपमा ही अधिक दी जाती। इस प्रकार 'रतनसुत्त' में

'खीनं पुराणं नव नत्थि सम्भवं विरत्तचित्ता आयतिके भवस्मि । ते खोणवीजा अविल्लिह्छन्दा निव्वन्ति धीरा ययाय पदीपो ।'

'पुराणा (कर्म) क्षीण हो गया, नवीन की उत्पत्ति नहीं है, पुनर्जन्म में रत्त विरक्त है, पुनर्जन्म के बीज सब नष्ट हो गए, कोई इच्छा शेष नहीं है, तो ये धीरे (बुझे हुए) प्रदीप की तरह निर्वाण को प्राप्त होते हैं।' यह दीपक का बुझ जाना क्या है? यह है द्वेष, लोभ, मोह का दग्ध हो जाना। इनके समाप्त हो जाने पर वह सान्ध्या ही नहीं रहती जिससे सारा जन्म धारण करना पड़े। यह एक बौद्ध प्रयोग मात्र है जो इस तथ्य को सूचित करता है। अभाव का यह पर्यायवाचक नहीं है क्योंकि उस हालत में 'दीपस्स इव निव्वान विमोक्खो भट्ठ चेततो' 'अर्थात् मेरे चित्त का विमोक्ष दीपक के बुझने के समान था' ऐसे त्रिपिटक के वचनों का कोई मतलब नहीं निकलेगा। अनुपाधि शेष निर्वाण निश्चय ही एक अनिरुक्त अवस्था और समुद्र के समान वह गम्भीर, अथाह तथा अगम्य है। यही तथ्य भिक्षुणी खेमा ने कोशलराज प्रसेनजित् को बतलाया था। आनन्द ने भी एक बार यमक नामक भिक्षु को इस मिथ्यादृष्टि से निकाला था कि त्यागत (जीव) मृत्यु के बाद नहीं रहते और स्वयं बुद्ध ने कहा था कि जित वातों का वर्णन नहीं किया जा सकता, किन्तु ये अज्ञेय और अननुवेद्य अननुवेज्यो' हैं (अलगद्वयम सुत्त)। यह निर्वाण का अनिर्वचनीय स्वरूप त्रिपिटक में अनेक बार प्रख्यापित किया गया है और निश्चय ही उस पद के वैषय में जितके लिए गति और अगति, स्थिति और च्युति एक ही हैं, भगवान् का यह उद्दान 'अत्थि भिक्खवे तदायत्तन, यत्थ नेव पठवी न आपो । तेजो न उभो चन्दम सुरिया . एसेवन्तो दुक्खस्साति' सर्वथा ठीक ही है। ऐसी ही वह अनिरुक्त अवस्था है। तेल और वत्ती जब समाप्त हो गए तो दीपक को बुझ जाना ही चाहिए, वेदनाओं को ठंडी पड़ ही जाना चाहिए, यहाँ पर समाप्ति हो ही जानी चाहिए। निर्वृत्त पुरुषों के प्रज्ञापन के

लिये मार्ग नहीं है 'बट्ट तेस नत्थि पञ्चापनाय'। यह अनिरुक्त अवस्था का ही सूचक है, आत्मविनाश का नहीं। इसी प्रकार बुद्ध-वचन का आश्रय लेकर जब नागसेन निर्वाण को निरोध कहते हुए परिनिर्वृत्त पुरुष के सम्बन्ध में कहते हैं 'वह लपट तो बुझ गई' तो हमें बुझने से तात्पर्य या तो राग, द्वेष और मोह की अग्नि के बुझने से लेना चाहिये या उस अनिरुक्त अवस्था से, जिसके सबध में कुछ नहीं कहा जा सकता। यदि सत्त्वच्छेद अभिप्राय होता तो तयागत स्पष्ट क्यों नहीं कह देते 'मरने के बाद तयागत नहीं रहते।' ऐसा उन्होंने नहीं कहा है। इसलिये लपट बुझ जाने में उसी अद्वय अनिरुक्त अवस्था का चिह्न है जिसके सबध में मंत्रेयी को मोह में डालते हुए याज्ञवल्क्य ने कहा था, 'न प्रेत्य सज्ञास्ति'। चरम सत्य निषेधात्मक भाषा में ही व्यक्त किया जा सकता है, क्योंकि वहाँ दूसरा नहीं रहता। यह अनिरुक्त अवस्था हमारे लिये अनिरुक्त अवस्था के रूप में ही समझने योग्य है और निश्चय ही माध्यमिकों के दर्शन में भले ही अभाव की कल्पना हम कर लें (जो भी यद्यपि नहीं करनी चाहिए) किन्तु तयागत के अमृत, शान्त, अतर्कावचर, अशोक विरज, सुखप्रद रूप निर्वाण में तो अभाव की कल्पना कर हमें कभी अपने विचार को कलुषित नहीं बनाना चाहिए क्योंकि बुद्धों का गलत समझना अकुशलमूल होता है। उन तयागत के लिए 'वाद' जैसी कोई वस्तु रह ही नहीं गई थी क्योंकि उन्होंने यह सब देख लिया था और सम्यक् सम्बोधि प्राप्त कर ली थी। डा० राधा कृष्णन् के ब्रिटिश अकादमी में दिए गए अभिभाषण के इस अंश से हम सहमत हैं जिसमें उन्होंने कहा है कि हमें गौतम बुद्ध के सबध में उच्छेदवाद पर आग्रह नहीं करना चाहिए २।

(१) उदान ६।८

(२) 'It is unwise to insist on seeing nihilism or agnosticism in teachings where another explanation is not merely possible but probably more in accordance with Buddha's ideas and the spirit of the times ,... ..

—'गौतम वि बुद्ध' (पुस्तक के रूप में प्रकाशित, ब्रिटिश एकेडमी के द्वारा, १९३८) पृष्ठ ४६

हमें भगवान् बुद्ध के मन्तव्य को ठीक प्रकार से समझने का प्रयत्न करना चाहिए। 'अभाव न विकल्पयेत्'। 'निर्वाण' का एक बड़ा लम्बा इतिहास है, किन्तु

हम तो यहाँ इसके विकास का किञ्चिन्मात्र रूप भी निर्वाण के सम्बन्ध में नहीं दिखा सकते। जहाँ तक स्यविरवाद परम्परा 'मिलिन्द प्रश्न' और का सम्बन्ध है, 'मिलिन्द प्रश्न' और 'विशुद्धिमार्ग' 'विशुद्धिमार्ग' के विचार के एतत्सम्बन्धी विचारों से अवगति प्राप्त कर

लेना हमारे लिये आवश्यक है। नागसेन ने निर्वाण के सम्बन्ध में बहुत कुछ कहा है और इतना अधिक कहा है कि उसका सक्षिप्त स्वरूप भी यहाँ देना अत्यन्त कठिन है। फिर नागसेन की विचित्र उपमाओं की बड़ी कठिन समस्या है। वे इतनी मनोहर और प्रसगानुकूल हैं कि उन्हें बिना उद्धृत किए जी नहीं मानता, किन्तु साथ ही विस्तार में वे बड़ी लम्बी भी हैं। वर्णन-शक्ति वाण के समान, सूक्ष्म दार्शनिक दृष्टि वाचस्पति की-सी, और शकर का-सा प्रशस्त गद्य, यही है हमारे भदन्त नागसेन और उनके कलात्मक वर्णन। यदि निर्वाण के गुण ही गिनाने हैं तो एक गुण उसमें कमल का दो गुण जल के, तीन गुण दवा के, चार गुण समुद्र के, पाँच गुण अन्न के, दस गुण आकाश के, पाँच गुण पर्वत की चोटी के कोई इयत्ता ही नहीं दीखती कि न जाने ज्ञानेश्वर जी के समान एक ही उच्छ्वास में वे जाने क्या-क्या न कह जायेंगे। केवल इतने सूक्ष्म निर्देश से ही हम समझ सकते हैं कि सोपाधि-शेष निर्वाण को किस स्पष्टता के साथ नागसेन ने देखा है। दूसरी बात जो उनके निर्वाण के वर्णन के विषय में है, वह है उनके द्वारा उसके अनिवर्चनीय स्वरूप पर जोर देना। वे निर्वाण को 'अकम्मज', 'अहेतुज', 'अनुतुज', 'अनुप्पादनीय' और 'असंखत' कहते हैं^१, जो निश्चय ही भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट 'अजात', 'अकत', 'अमत' और 'असंस्कृत' की ही व्याख्याएँ हैं। शाकर दर्शन से इस प्रकारके निर्वाण का क्या सम्बन्ध है, यह पाँचवें प्रकरण में निरूपित करेंगे। यहाँ यह और कह देना चाहिए कि भदन्त नागसेन की रुचि निर्वाण के बौद्धिक विश्लेषण में होते हुए भी वे अपने शास्त्रा के महान् नैतिक उद्देश्य को नहीं भूलें हैं और यह स्पष्ट कर दिया है कि यद्यपि निर्वाण के साक्षात्कार के लिए आर्य अष्टांगिक मार्ग का उपदेश दिया गया है, फिर भी आर्य अष्टांगिक

(१) निव्वाणं महाराज अकम्मज अहेतुज अनुतुज। मिलिन्द पञ्चो, पृष्ठ २६३

(वम्बई विश्वविद्यालय संस्करण)

मार्ग निर्वाण की उत्पत्ति का हेतु नहीं है^१। निर्वाण तो अ-कर्मज है, अ-हेतुज है। हम निश्चय पूर्वक वेदान्त की ओर बढ रहे हैं, जिसके सम्बन्ध में पाँचवें अध्याय में लिखेंगे।

आचार्य बुद्धघोष की निर्वाण-सम्बन्धी व्याख्या पर भी हमें दृष्टिपात कर लेना चाहिये। बुद्धघोष ने निर्वाण को 'सन्तिलम्बण' कहा है। उसका लक्षण शांति है। अच्युति या आश्वासन प्रदान करना उन्होंने निर्वाण का सार माना है। एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात जो आचार्य बुद्धघोष ने निर्वाण के सम्बन्ध में कही है वह यह है कि निर्वाण शश-विषाण के समान अभावात्मक नहीं है। 'नत्थेव निब्बानं ससविसाणमिव'। वह सत् है, विद्यमान है। उपाय के द्वारा उसकी उपलब्धि होती है। उपायेन 'उपलब्धनीयतो'। निर्वाण के अनुरूप उपाय का आश्रय लेने से वह प्राप्त होता है। 'उपलब्धमिहि तदनुरूपं पटिपत्तिसखातेन उपायेन'। इसलिये निर्वाण अभावमात्र (अभावमत्त) नहीं है। यदि निर्वाण न हो तो आर्यअष्टांगिक मार्ग और शील, समाधि और प्रज्ञा के अभ्यास व्यर्थ हो जायेंगे^२। आर्य मार्ग (बुद्ध-धर्म) की सार्थकता के लिये यह आवश्यक है कि निब्बान भाव-रूप हो। परमार्थतः दुःखनिरोध रूपी आर्य-सत्य ही निर्वाण है^३, यही स्थविरवाद परम्परा को अन्त में निर्वाण के सम्बन्ध में वक्तव्य है।

बौद्ध साधना के प्राथमिक और मौलिकतम स्वरूप में निर्वाण को किस रूप में देखा गया है, यह यहाँ हमने निरूपित किया है। उसके उत्तर-कालिक विकास में निर्वाण को क्या स्वरूप मिला और अन्य भारतीय दर्शन-सम्प्रदायों के मोक्ष सम्बन्धी सिद्धांतों से उसका क्या सवध है, इसका विवेचन तो हम आगिक रूप से इस परिच्छेद के उत्तरार्द्ध और अन्त में पाचवें परिच्छेद में करेंगे।

- (१) सच्चं महाराज भगवता. निब्बानस्स सच्छिकिरियाय मग्गो अक्खातो, न च पन निब्बानस्स उप्पादाय हेतु अक्खातो'ति । मिलिन्दपञ्चो, पृष्ठ २६३ (बम्बई विश्वविद्यालय का संस्करण)
- (२) असति हि निब्बाने ... सीलादिक्खन्धतय सगहाय सम्मा-पटिपत्तिया वञ्छुभावो आपज्जति । विसुद्धिमग्ग १६।६८ ।
- (३) परमत्यतो हि दुक्ख निरोधं अरियसच्चं ति निब्बानं वुच्चति । विसुद्धिमग्ग १६।६५

११—क्या सम्यक् सम्बुद्ध दुःखवादी, अनीश्वरवादी और उच्छेदवादी हैं ?

बुद्ध-धर्म सु-आख्यात था और उसके शास्ता सम्यक् सम्बुद्ध थे। फिर भी बुद्ध का युग अनेक दार्शनिक विचिकित्साओं का युग था, यह हम पहले देख चुके हैं। अनेक अतिवादों से बचकर तथागत ने बुद्ध के समय में ही अपने अविवाद नैतिक धर्म का उपदेश दिया था जो उनपर अनेक प्रकार यही जीते जी, प्रति-शरीर, साक्षात्करणीय था और के आक्षेप और जिसके निर्मम बौद्धिक विवेचन और परीक्षण तथागत के द्वारा का मार्ग स्वयं उन्होंने प्रशस्त कर दिया था। उनका स्पष्टीकरण फिर भी भगवान् बुद्ध के उपदेश के विषय में उनके जीवन-काल में ही अनेक भ्रातियाँ लोगों में फैलने लगी और वाद में तो इस अस्पष्टता को लेकर उनके समय धर्म में ही अनेक विवाद उठ खड़े हुए जिनका विवरण हम बौद्ध धर्म और दर्शन के विकास के इतिहास के समय देंगे। महापुरुषों की वाणी साधारण जनता को, जो अल्प वैराग्य और अल्प साधनावाली होती है, शीघ्र ही समझ में नहीं आती। भगवान् बुद्ध भी पृथग्जनो की इस प्रवृत्ति के शिकार हुए। उनके जीवन-काल में विशेषतः ब्राह्मणों, परिव्राजकों और निगठों (निग्रन्थों) में उनके सवध में अनेक भ्रमात्मक विचार प्रचलित थे। उदाहरणतः एक ब्राह्मण ने भगवान् से आकर पूछा था, “हे गौतम! मैंने सुना है कि श्रमण गौतम बुद्ध, वय प्राप्त ब्राह्मणों के आने पर न अभिवादन करता है, न आसन के लिये कहता है। हे गौतम! क्या यह ठीक है?”^१ परिव्राजक भी पूर्वान्त और अपरान्तकल्पिक दृष्टियों को लेकर तथा अन्य दृष्टियों से अनेक प्रकार के मिथ्यारोप भगवान् तथागत पर करते थे।^२ निग्रन्थ साधुओं की दृष्टि भी बुद्ध और बुद्ध-धर्म के प्रति सहानुभूतिपूर्ण नहीं।^३ बुद्ध के बढ़ते हुए प्रभाव को देखकर उनका कहना था “श्रमण गौतम मायावी है, आवर्तनी (आवर्तनि) माया जानता है, जिससे दूसरे मतों के

-
- (१) वैरजक-ब्राह्मण-सुत्त (अंगुत्तर० ८।१।२।१); विनय-पिटक-पाराजिका १
 (२) देखिये मागन्धिय-सुत्त (मज्झिम० २।३।५); दिट्ठिवज्ज-सुत्त (अंगुत्तर निकाय)
 (३) देखिये सोहसुत्त (अंगुत्तर० ८।१।२।२)

शिष्यों को अपनी ओर फेर लेता है^१ ।” भगवान् बुद्ध निरभिमानी थे और स्वयं साक्षात्कृत धर्म की सत्यता पर उनका गहरा विश्वास था। उनके जीवन में कोई ऐसी बात नहीं थी जिसके लिये उन्हें कोई लज्जित कर सकता। इसलिये विनम्र किन्तु दृढ़ शब्दों में वे कहते थे “मेरे विषय में जो तुम्हें सशय या विमति हो, वह प्रश्न करो। मैं उसे उत्तर से दूर करूँगा^२ ।” हम पहले देख चुके हैं कि उन्होंने अपने शिष्यों से कहा था कि उन्हें इस बात की परीक्षा करनी चाहिये कि तथागत सम्यक् सबुद्ध हैं या नहीं। सत्य की यह अपरोक्षानुभूति और तज्जनित अधिकारपूर्ण वाणी ही तथागत के सदेश को तब से लेकर आज तक सत्य-खोजियों के लिये परम आकर्षण और आश्वास का विषय बनाये हुए है।

जो आरोप भगवान् बुद्ध पर उनके जीवन-काल में लगाये गये थे, उनमें से कुछ इस प्रकार हैं ‘गौतम अ-रसरूप है,’ ‘गौतम अक्रियावादी है,’ ‘गौतम उच्छेदवादी है, .. जुगुप्सु है वैनयिक (खडन करने वाला) है. . तपस्वी है . अपगर्भ है, आदि^३ । एक आरोप यह भी था कि गौतम ‘अप्रज्ञ-पत्तिक’ है, अर्थात् किसी बात का प्रतिपादन न करने वाला है^४ । इसी प्रकार एक परिव्राजक ने कहा था, “श्रमण गौतम सभी तपो की निंदा करता है, तपस्वियों को भला बुरा कहता है।”^५ कहने की आवश्यकता नहीं कि ये सभी आरोप बुद्ध-शासन को ठीक प्रकार से न समझने के परिणाम स्वरूप ही थे। फिर भी कारुणिक शास्ता को उनका निराकरण करना पड़ा ताकि यह उन लोगों के लिये और आगे आनेवाली जनता के लिए चिर कल्याण के लिये हो। आरोपों के निराकरण करने का भगवान् का तरीका भी कितना समन्वयात्मक था! उन्होंने उन सब आरोपों को स्वीकार कर लिया जो आरोपकर्ता उन पर लगाते थे। केवल आरोप के शब्दों को दूसरे अर्थ देकर उन्होंने यह दिखला दिया कि इन नये अर्थों में तो उन्हें ऐसा कहा भी जा

(१) उपालि-सुत्त (मज्झिम० २।२।६); निर्ग्रन्थ साधुओं के बुद्ध और बुद्ध-धर्म पर अन्य आक्षेपों के लिये देखिये पाँचवें प्रकरण में बौद्ध और जैन दर्शन का विवेचन।

(२) अम्बट्ट-सुत्त (दीघ० १।३)

(३) वेरंजक-ब्राह्मण-सुत्त (अंगुत्तर ८।१।२।१); विनय-पिटक—पाराजिका १

(४,५) दिट्ठिवज्ज-सुत्त (अंगुत्तर-निकाय)

सकता है। जिसकी सहानुभूति सर्वात्मबोधसम्पन्न थी वह ऐसा ढग क्यों न स्वीकार करता ?

कहा गया था कि गौतम अ-रसरूप हैं, जिसका अभिप्राय था कि गौतम नीरस हैं। इसका उत्तर देते हुए भगवान् ने कहा था, 'ब्राह्मण, जो वह रूप-रस, शब्द-रस, गन्ध-रस, रस-रस, स्पर्श-रस हैं, वे सभी तथागत के जड मूल से कटे, सिर कटे ताड़ से, नष्ट और आगे उत्पन्न न होनेवाले हो गए हैं। ब्राह्मण यही कारण है जिससे मुझे 'श्रमण गौतम अ-रस-रूप है' ऐसा कहा जा सकता है।' 'सत्य ही सबसे स्वादिष्ट रस है। सच्च हवे सादुतर रसान' कहनेवाले तथागत को यदि लोग नीरस या अ-रस रूप कहते थे तो कोई आश्चर्य नहीं। इसी प्रकार 'आप गौतम निर्भोग हैं' इस आक्षेप का उत्तर देते हुए भगवान् ने कहा था, ब्राह्मण ! ऐसा कारण है जिससे ठीक कहते हुए मुझे 'श्रमण गौतम निर्भोग है' ऐसा कहा जा सकता है। ब्राह्मण ! जो वे शब्द-भोग, रूप-भोग, रसभोग, गन्धभोग, स्पर्श-भोग हैं, वे सभी तथागत के नष्ट हो गए हैं .. जडमूल से कटे ताड़ से।' 'आप गौतम अक्रियावादी हैं' इसके उत्तर में, 'मैं काया के दुराचार ('प्राणि-हिंसा, चोरी, व्यभिचार) वचन के दुराचार (भूठ, चुगली, कटु वचन, प्रलाप) मन के दुश्चरित (लोभ, द्रोह, मिथ्यादृष्टि) को अक्रिया कहता हूँ, अनेक प्रकार के पापो (अकुशल धर्मों) को मैं अक्रिया कहता हूँ, इसलिये मुझे अक्रियावादी कहा जा सकता है', इसी प्रकार 'आप गौतम उच्छेदवादी हैं' के उत्तर में 'ब्राह्मण ! मैं राग-द्वेष, मोह का उच्छेदन करना चाहिए कहता हूँ। अनेक प्रकार के अकुशल धर्मों (पापो) का उच्छेद कहता हूँ।' 'आप गौतम जुगुप्सु हैं' के उत्तर में 'मैं कायिक, वाचिक और मानसिक दुराचारों से घृणा करना कहता हूँ, अनेक प्रकार के पापो को घृणा करना कहता हूँ।' 'आप गौतम वैनयिक हैं,' के उत्तर में 'मैं राग' द्वेष, मोह के विनयन (हटाने) के लिए धर्म उपदेश करता हूँ, अनेक प्रकार के पापो को हटाने के लिए उपदेश करता हूँ', 'आप गौतम तपस्वी हैं'— 'ब्राह्मण ! मैं अकुशल धर्मों (पापो) को काय, वचन, मन के दुराचारों को, तपानेवाला कहता हूँ। ब्राह्मण ! जिसके अकुशल धर्म, काय-वचन-मन के दुराचार तपानेवाले धर्म नहीं हो गए, जड मूल से चले गए, सिर कटे ताड़ जैसे हो गए, अभाव को प्राप्त हो गए, भविष्य में न उत्पन्न होने वाले हो गए, उसको मैं तपस्वी कहता हूँ। तथागत के काय.....तपाने

वाले धर्म नहीं रह गए, भविष्य में उत्पन्न न होने लायक हो गए। ब्राह्मण यही कारण है जिससे मैं तपस्वी हूँ।' 'आप गौतम अपगर्भ हैं।' 'ब्राह्मण ! जिसका गर्भशयन, आवागमन नष्ट हो गया, जड़ मूल से चला गया, उसको मैं अपगर्भ कहता हूँ। तथागत का भविष्य का गर्भशयन, आवागमन नष्ट हो गया^१।' 'ब्राह्मण ! अविद्या में पड़ी, अविद्या रूपी अण्डे से जकड़ी इस प्रजा में मैं अकेला ही अविद्या के अण्डे के खोल को फोड़कर अनुत्तर सम्यक् सम्बोधि को जाननेवाला हूँ। मैं ही ब्राह्मण ! लोक में ज्येष्ठ हूँ, श्रेष्ठ हूँ^२।' 'श्रमण गौतम अप्रज्ञप्तिक है' इस आरोप के उत्तर में भगवान् बुद्ध के एक गृहस्थ शिष्य ने कहा था, "भगवान् ने यह कुशल है, यह प्रतिपादन किया है, 'यह अकुशल है' यह प्रतिपादन किया है। इस प्रकार कुशल, अकुशल का प्रतिपादन करने के कारण भगवान् सप्रज्ञप्तिक हैं, अप्रज्ञप्तिक नहीं"^३। इसी प्रकार इस आरोप का कि भगवान् सब तपस्याओं की निन्दा करते हैं, भगवान् ने स्वयं उत्तर देते हुए कहा था कि वे सब तपस्याओं और व्रतों की निन्दा नहीं करते बल्कि उनका मत है कि जिन तपो या व्रतों को करते किसी मनुष्य के अकुशल धर्म बढ़ते हैं, कुशल धर्म घटते हैं, तो वे उसे नहीं करने चाहिये और यदि इसके विपरीत किसी तप या व्रत के करने से किसी के कुशल धर्म बढ़ते हैं और अकुशल धर्म घटते हैं तो वे उसे अवश्य करने चाहिये^४। एक परिव्राजक (मागन्दिय) ने भगवान् पर यह आरोप भी लगाया था कि वे भ्रूणहर्ता (भूनहु) हैं^५। इससे उसका तात्पर्य कदाचित् यह था कि अपनी पत्नी के साथ सम्भोग छोड़कर उन्होंने भ्रूण-हत्या का पाप कमाया है। ऋतु के समय जो अपनी पत्नी के साथ सहवास नहीं करता, वह भ्रूणहत्या का पापी होता है^६। इस प्राचीन परम्परा के आधार पर मागन्दिय ने भगवान् पर यह आरोप लगाया

(१,२) वेरंजक-ब्राह्मण-सुत्त (अंगुत्तर० ८।१।२।१) विनय-पिटक पाराजिका १
 (३,४) दिठ्ठिवज्ज-सुत्त (अंगुत्तर-निकाय)
 (५) मागन्दिय-सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।५)
 (६) देखिये महाभारत, आदि पर्व ७८।३२-३३; मनु० ८।३२७; इस सम्बन्ध में अधिक विवेचन के लिये देखिये विसुद्धिमग्ग (आचार्य धर्मानन्द कोसम्बी द्वारा सम्पादित) पृष्ठ १३-१४ (प्रस्तावना); धर्मदूत, मई-जून १९५३, पृष्ठ ४-५ (त्रिपिटकाचार्य भिक्षु धर्मरक्षित लिखित 'पालि अट्टकथा और उनके लेखक' शीर्षक निबन्ध का अंश)

या। परन्तु भगवान् ने इस आरोप को भी एक दूसरे अर्थ में स्वीकार करते हुए कहा कि इन्द्रिय-विषयो में आसक्ति छोड़ देने के कारण वे 'भूणह' (भूनहू) हैं^१। अब हम दार्शनिक दृष्टि से महत्वपूर्ण उन तीन आरोपों पर विचार करें जो भगवान् पर प्रायः लगाते जाते हैं। उन पर विशेषतया दुःखवादी, अनीश्वरवादी और उच्छेदवादी होने के आरोपों को भारतीय तत्व-शास्त्र की भावनाओं के प्रकाश में देखकर हम समीक्षा करेंगे कि कहीं तक उनके विषय में ये आरोप ठीक हैं या नहीं।

किन्तु ऐसा करने से पूर्व हम एक और बात पर अपनी दृष्टि डालें। उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने प्रायः परम तत्त्व के विषय में मौन को निषेधात्मक दिशा में बढ़ाया है। अतः आत्मवाद उत्तरकालीन प्रायः और ईश्वरवाद जैसे प्रश्नों को लेकर इन मनीषी निषेधात्मक व्याख्या-व्याख्याकारों की व्याख्याओं के प्रकाश में हम स्वयं कारणों के कारण स्थिति बुद्ध के मन्तव्यों को उनके प्रकृत स्वरूप में नहीं देख और अधिक गम्भीर सकते। स्वयं नागसेन और आचार्य बुद्धघोष तक बुद्ध-

मौन को निषेधात्मक दिशा की ओर ले जाते हैं और बाद के आचार्यों ने ईश्वरवाद का कितना तीव्र खण्डन किया है, इसे भी हम जानते ही हैं, अतः इन प्रसिद्ध बौद्ध आचार्यों के पद-चिन्हों पर ही चलकर हम सत्य का पूर्ण गवेषण नहीं कर सकते। अतः मूल त्रिपिटक के अंशों द्वारा जो कि वास्तव में अन्य किसी वस्तु से अधिक प्रमाण कोटि में आते हैं हम अपने प्रकाश के अनुसार देखने का प्रयत्न करेंगे कि उनकी विचार-प्रणाली पर जो आक्षेप लगाए गए या प्रायः लगाए जाते हैं वे कहीं तक ठीक अथवा गलत हैं।

अक्सर कहा जाता है कि बुद्ध दुःखवादी हैं। इससे अधिक निराधार भ्रांति भारतीय दर्शन में और कोई नहीं हो सकती। वास्तव

में भारतीय वातावरण में और अन्य प्रकार दुःख-समुदय के द्वारा के आरोप तो बौद्ध दर्शन पर लगाए गए, किन्तु उसके दुःख-निरोध और उद्भावक को दुःखवादी तो कभी नहीं बताया गया। दुःख-निरोध-मार्ग को सम्भवतः यह इसके हेतु स्वरूप हो कि यहाँ के सब दिखाने वाले सुख विचारक ही प्रायः दुःखवादी हैं। किन्तु बात ऐसी विहारी शाक्यमुनि नहीं है। बुद्ध को अथवा सामान्य रूप से समग्र भारतीय दुःखवादी कैसे? दर्शन को दुःखवाद का प्रचारक कहना पश्चिमी भौतिकवाद

की हमारी विचार-प्रणाली के प्रति एक अत्यन्त स्वाभाविक प्रतिक्रिया है। इसमें तथ्य कुछ भी नहीं है, अतः इसके निराकरण में भी यहाँ विशेष प्रयत्न करना व्यर्थ होगा क्योंकि हमारे देश में सम्यक् सम्वुद्ध को कोई दुःखवादी कहने का साहस नहीं कर सकता, अल्पज्ञो अथवा अज्ञो की बात दूसरी है !
 'दुःखवाद है क्या ? जीवन में दुःख ही दुःख है, यह कहना दुःखवाद है। निश्चय ही बुद्ध कहते हैं कि यहाँ सभी जल रहा है। 'सब्ब आदित्त'। रसु भी और रूप भी और रूप का विज्ञान भी, वेदनाएँ भी, सब संस्कार भी यहाँ जल रहे हैं।^१ उनके अनुसार यहाँ सभी 'संस्कार' (कृत वस्तुएँ) अनित्य और प्रतीत्य समुत्पन्न हैं। 'अनिच्चा वत सस्सारा' और 'वयधम्मा सस्सारा' की ध्वनि बौद्ध धर्म में प्रधान है। भव या जीवन के यहाँ तीन लक्षण (तिलक्षण) बतलाये गये हैं और वे हैं अनित्य, दुःख और अनात्म। सम्पूर्ण संसार और उसकी प्रत्येक वस्तु अनित्य है, दुःख है, अनात्म है। वह सब जल रही है। इसके जलते रहते कहाँ का हँसना और कहाँ का आनन्द ! 'को नु हासो किमानन्दो निच्च पज्जलिते सति'। मनुष्य ने आवागमन के चक्कर में जितने अश्रु बहाए हैं, वे चारो महा समुद्रों के जल से भी अधिक हैं। जितने गंगा के सम्पूर्ण प्रवाह में बालुकण नहीं हैं, उनसे अधिक जन्म लिये जा चुके हैं और यदि एक पुरुष की पूर्वजन्म की हड्डियों को इकट्ठा किया जाय तो गिरिज से अधिक विशाल शिलोच्चय बनेगा। जन्म, जरा और मृत्यु, यहाँ सब दुःख ही दुःख है। इस प्रकार भगवान् बुद्ध ने जीवन की सबसे प्रथम और बड़ी सच्चाई दुःख को बताया है।

इस अर्थ में यदि बुद्ध को दुःखवादी कहना अपेक्षित हो तो हम निश्चय ही ऐसा कह सकते हैं। किन्तु इस प्रकार दुःखवादी की परिभाषा नहीं होती। दुःख के तत्त्व को स्वीकार करना दुःखवाद नहीं है, किन्तु उसको अन्तिम तत्त्व मानना ही दुःखवाद है। बुद्ध ने तो दुःख को प्रथम आर्य सत्य के रूप में स्वीकार करते हुए उसके उदय के कारण, उसके निरोध और उसके निरोध के मार्ग को न केवल सम्भव ही माना है बल्कि स्पष्टतः प्रव्यापित भी किया है। बुद्ध का दुःख-दर्शन अतृप्ति से उत्पन्न होनेवाला दुःख नहीं है। बुद्ध ने दुःख को विश्व-व्यवस्था के मूल में देखा है। इसलिये उसको देखने पर अशेष जीव-जगत् के लिये करुणा का क्रियात्मक विचार उत्पन्न

होता है। दुःख का अधिक वर्णन तथागत ने इसीलिये किया है कि अज्ञानी पुरुष, जो भोगवाद में फँसे हैं, उसे देखकर भी नहीं देखते। भगवान् बार-बार स्मरण दिलाते हैं कि अनेक पूर्वजन्मों में मर-मरकर तुमने श्मशान को पाट दिया है, अब तो सस्कारों से निर्वेद प्राप्त करो, निर्वाण के लिये प्रयत्न करो। इसलिये दुःख का दर्शन केवल दुःख-निरोध के लिये है, दुःख-निरोध के मार्ग में प्रतिष्ठित होने के लिये है। भगवान् ने स्पष्टतापूर्वक कहा है “भिक्षुओ ! जो दुःख को देखता है, वह उसके समुदय को भी देखता है, दुःख निरोध को भी देखता है और देखता है दुःख निरोधगामी मार्ग को भी।”^१ अतः तथागत का मार्ग दुःख का नहीं, दुःख-निरोध और दुःख-निरोधगामी मार्ग का है। उसी में उसकी परिणति है। और वह भी बिना किसी देव-विशेष की शरण में गए ही, बिना किसी को आत्मसमर्पण किए ही। इतना वीर्यशाली और आशावादी दर्शन और कहां सम्भव हो सकता है ? यदि तथागत दुःख का कोई निदान नहीं करते, हमारी व्यथाओं को इच्छा मात्र अथवा ईश्वर के द्वारा निर्मित मानते तो किसी अर्थ में यह कहा जा सकता था कि उनकी विचार-प्रणाली में मनुष्य को आश्वासन नहीं है। किन्तु उन्होंने तो सभी आश्वासनों से पूर्ण आश्वासित होकर ही दुःख-निवृत्ति के लिए उपदेश किया है।^२ और वही उनके मन्तव्य का पर्यवसान भी है। फिर उन्हें दुःखवादी कहने को किस मनीषी की जिह्वा प्रवृत्त हो सकती है ? इस जडवाद के युग में मनुष्य विशेषतः सुख की बात बहुत कहता है और उसकी वह गवेषणा करता है उन अनित्य, अनात्म और सस्कृत पदार्थों में जहाँ उसे सिवाय दुःख के और कुछ मिलने की सम्भावना कल्पशत में भी नहीं हो सकती। यदि कारुणिक शास्ता ने ऐसा कह दिया कि जो कुछ अनात्म है, वह अनित्य है और जो अनित्य है, वह दुःख है^३ तो क्या

(१) यो भिक्खवे दुक्खं पस्सति दुक्खसमुदयं पि सो पस्सति, दुक्खनिरोधं पि पस्सति, दुक्ख-निरोधगामिनिपटिपव पि पस्सति । सयुत्त-निकाय ५।४३७, विसुद्धिमग्ग १६।८४ में उद्धृत ।

(२) ‘सिंह ! मैं परम आश्वास से आश्वासित हूँ, आश्वास के लिए धर्म उपदेश करता हूँ, आश्वास के मार्ग से ही श्रावकों को ले जाता हूँ,’ सिंह सुत्त (अगुत्तर० ८।१।२।२); बुद्धचर्या, पृष्ठ १४९

(३) ‘जो अनित्य है वह दुःख है । जो दुःख है वह अनात्म है । जो अनात्म है वह न मेरा है, न वह मैं हूँ, न वह मेरा आत्मा है ।’ संयुत्त० २।१२

बुरा काम किया ? साधक जनो के लिए इसी में आश्वासन और मूढजनो को इसी में विमोह है। विमूढ को अत्यन्त महान् दुःख भी नहीं दीखता क्योंकि उसके पापों का नाश नहीं हुआ होता किन्तु मनीषी चिन्तक थोड़े ही दुःख से विचार के पक्षों पर उडकर उसके प्रतीकार का मार्ग खोजते हैं।^१ प्राकृत जन जीते हैं, मरते हैं, दुःख भोगते हैं और उसके समाप्त होने पर हँसने लगते हैं और हँसकर फिर दुःख पडने पर रोने लगते हैं—इसी प्रकार जीवन जाता है, किन्तु दुःख-समुदय या उसके निरोध के चिंतन में प्रवृत्त नहीं होते। ऐसों के लिए तयागत के दर्शन का उपयोग नहीं है, उनके लिए तो 'जियो और मरो' यही तीसरा पन्था है। फिर तयागत के दुःखवादी होने का तात्पर्य यह भी लिया जा सकता है कि तयागत शरीर को दुःख देने के पक्षपाती थे, किन्तु इस अर्थ में तो बौद्ध विचार का अत्यन्त प्रारम्भिक विद्यार्थी भी बुद्ध को दुःखवादी स्वीकार न करेगा। भगवान् वास्तव में सुख विहारी थे, दुःख विहारी नहीं। वे तो यह मानते थे कि वे मगधराज श्रेणिक विम्बिसार से भी अधिक सुखी हैं और इसका माप वे यह मानते थे कि बिना वाह्य उपकरणों के वे सप्ताहों तक रह सकते थे जब कि विम्बिसार के लिये यह असम्भव था^२। भगवान् के शिष्य भी सुखी जीवन विताते थे और प्रसन्न चित्त रहते थे। प्रसेनजित् ने बौद्ध भिक्षुओं का वर्णन करते हुए उनकी इस विशेषता पर जोर दिया था।^३ बौद्ध भिक्षुओं पर तो यह आरोप भी लगाया गया था कि वे आरामपसन्द हैं^४। अतः दुःखवादी होने का

(१) मिलाइये, ऊर्णापक्कम ययैव हि करतल संस्यं न विद्यते पुंभिः । अक्षिगतं तु तदेव हि जनयत्परति च पीडां च । करतल सदृशो बालो न वेत्ति संस्कार-दुःखतापाक्कम् । अक्षिसदृशस्तु विद्वान् तेनैवोद्विजते गाढम् । माध्यमिक कारिका वृत्ति में चन्द्रकीर्ति । देखिये प्रथम प्रकरण में भारतीय दर्शन के अधिकारी पर विवेचन भी; मिलाइये, ज्ञान कि होइ विराग विनु ।
—तुलसीदास

(२) देखिये घूलदुक्खस्सन्ध-सुत्तन्त (मज्झिम० १।२।४)

(३) "भन्ते! मैं यहां भिक्षुओं को प्रहृष्ट, प्रसन्न इन्द्रिय... — नृदु-चित्त से विहार करते देखता हूँ।" धम्म-चेतिय-सुत्तन्त (मज्झिम० २।२।१)

(४) पासादिक-सुत्त (दीघ० ३।६)

आरोप उन पर कैसे लगाया जा सकता है? भगवान् न एक भिक्षुणी साधिका से कहा था 'भिक्षुणी! तू सुखपूर्वक सो'। 'सुख सुपाहि थेरिके।' दुःखवादी होने की हालत में वे किस प्रकार ऐसा कह सकते थे? बौद्ध मनोविज्ञान के मर्मज्ञ विश्लेषक अनागारिक वी० गोविन्द ने कहा है कि बौद्ध मनोविज्ञान में चित्त की १२१ श्रेणियों में से ६३ सुख सहगत हैं जबकि केवल ३ दुःख और दोर्मनस्य से युक्त हैं। "दुःखवाद का इससे अधिक प्रभावशाली प्रत्याख्यान असम्भव है।" तपस्या उनकी मध्यमा प्रतिपद् पर प्रतिष्ठित थी, यह हम सब देख ही चुके हैं। सभी मलों के नष्ट होने पर भगवान् ने वह प्रसन्नता हासिल की थी जिसे हम 'ब्राह्मी स्थिति' की अवस्था कह सकते हैं और वहा दुःख कहा से रह सकता है? महाराज अजातशत्रु को इसी विमुक्ति-सुख की एक झलक दिखाते हुए भगवान् ने कहा था, 'महाराज! भिक्षु इन पाच नीवरणों के न प्रहीण होने पर अपने में ऋण की तरह, रोग की तरह, बन्धनागार की तरह, दासता की तरह, कान्तार मार्ग की तरह देखता है। और महाराज! इन पाच नीवरणों के प्रहीण होने पर भिक्षु अपने में ऋण से उच्छ्रृणता, आरोग्य, बन्धन से मोक्ष, अदासता, क्षेमयुक्त भूमि सा देखता है।' अपने भीतर से इन पाच नीवरणों को प्रहीण देखकर उसे प्रामोद्य उत्पन्न होता है, प्रमुदित पुरुष को प्रीति उत्पन्न होती है। प्रीतियुक्त मन वाले की काया प्रश्रव्व होती है। प्रश्रव्वकाय सुख का अनुभव करता है, सुखी का चित्त समाहित होता है^२। यह सब सुखवाद है कि दुःखवाद? जिसका चित्त

(१) वि साइ होलोजीकल एटोड्यूड ऑव अल्लो बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ ८७

(२) सामञ्जाफल सुत्त (दीघ० ११२), मिलाइये 'शान्ति को प्राप्त पुरुष जय-पराजय छोड़ सुख से सोता है'। सामगम सुत्त (सयुत्त० ३।२।४; मिलाइये 'प्रसादे सर्वदुःखाना हानिरस्योपजायते..... पर्यवतिष्ठति' गी० । मिलाइये तेविज्ज सुत्त (दीघ० १।१३) 'वह अपने को इन पाच नीवरणों... प्रमुदित होता है, प्रमुदि प्रीति प्राप्त करता है', आदि; 'निर्वाण प्राप्त ब्राह्मण सदा सुख से सोता है, शीतल हुआ होता है। जो कि काम वासनाओं में लिप्त नहीं होता। सारी आसक्तियों को खंडित कर हृदय से डर को हटाकर.... शान्त हो वह सुख से सोता है' विनय-पिटक—चुल्लवग्ग ६।२; बुद्धचर्या, पृष्ठ ६९

सुखी है उसी को तो समाधि लग सकती है। 'सुखिनो चित्त समाधियति'। जिसका चित्त दुःखी है, वह क्या ध्यान करेगा? दुःखी चित्त का होना तृष्णाभिभूत होने का सूचक है, सुखी उससे विमुक्ति का। 'तण्हाभिभूतस्स हि दुक्खा पटिपदा अनभिभूतस्य सुखा'। सुखी चित्त का होना बौद्ध साधना की प्रथम आवश्यक शर्त है। उसके बिना प्रथम ध्यान में भी प्रवेश नहीं किया जा सकता, आगे की तो बात क्या? फिर भगवान् अपने जीवन में भी तो सुखविहारी ही थे। किस प्रकार? भगवान् पत्तो पर ही शय्या बना कर घोर शीत के दिनों में सो रहे हैं। 'मन्ते, भगवान् सुख से तो सोए?' हस्तक आलवक का यह प्रश्न होता है। 'हा कुमार! सुख से सोया। जो लोक में सुख से सोते हैं उनमें से मैं एक हूँ'। 'मन्ते, यह हेमन्त की रात, हिमपात का समय अन्तराष्टक (माघ के अन्त के चार दिन और फागुन के आदि के चार दिन) है, गोकण्टक-हृत कड़ी भूमि है, पर्णासन पतला है, वृक्ष के पत्र विरल हैं, काषायवस्त्र शीतल है, चौलाई वायु शीतल है, तब भी भगवान् कहते हैं कि 'मैं सुख से सोया। जो लोक में सुख से सोते हैं उनमें से मैं एक हूँ।' 'हा कुमार!' क्योंकि—

'परिनिवृत्त ब्राह्मण सर्वदा सुख से सोता है

जो कि शीतल स्वभाव, उपधि (राग) रहित कामो में लिप्त नहीं है, सब आसक्तियों को छिन्नकर, हृदय से भय को हटाकर, मन में शान्ति प्राप्त कर, उपशान्त हो वह सुख से सोता है।'१

यह था भगवान् का सुख सम्बन्धी विचार जिसके कारण वह सयत मुनि कठिन-से-कठिन शारीरिक दुःखों को भी बिना शोक करते स्मृतिसप्रजन्य से सहन करते थे^२। तयागत के 'अह' और 'मम' सभी निःशेष हो चुके थे। लौकिक भाषा में उनका 'प्रिय' कोई अवशेष नहीं रह गया था, फिर उन्हें दुःख होता कहा से? 'प्रिय जातिक (प्रिय से उत्पन्न होनेवाला) है गृहपति !

(१) आलवक सुत्त (अगुत्तर० ३।४।५), बुद्धचर्या, पृष्ठ ३५०-३५१

(२) देखिये देवदत्त के द्वारा पैर में घायल कर दिए जाने पर भगवान् की मानसिक स्थिति, सकलिक सुत्त (संयुत्त० १।४।८), मिलाइये सारिपुत्र-मोद्गल्यायन के निधन पर उनके उद्गार 'दिशाए शून्य सी जान पड़ती है, किन्तु आश्चर्य है भिक्षुओं! तयागत को दुःख नहीं है।' उक्काचेल सुत्त (सयुत्त-निकाय)

शोक, परिदेव, दुःख, उपायास'^१। जिनको प्रिय नहीं होता उनको दुःख नहीं होता। वे शोक रहित, रज (राग) रहित, उपायास रहित हैं, कहता हूँ^२। लोक में जो शोक, परिदेव नाना प्रकार के दुःख हैं, वे प्रिय के कारण होते हैं, प्रिय वस्तु न होने पर वे नहीं होते^३। फिर जिसे ममता नहीं, उस दुःख कैसे हो? वह तो अक्षय सुख का अविकारी होता है। 'सुखमक्षयमश्नुते'।

सन्तुष्ट देखन हार श्रुतधर्मा सुखी एकान्त में
निर्वन्द्व सुख है लोक में सयम जो प्राणी मात्र में
सब कामनाएँ छोड़ना वैराग्य है सुख लोक में
है परम सुख निश्चय यही जो साधना अभियान का^४।

इस आनन्द को भगवान् ने भरपूर पाया था। सुजाता की खीर को खाकर भगवान् का वही ४९ दिनों के लिए आहार हुआ था। इतने काल तक न उन्होंने कोई दूसरा आहार किया और न किन्हीं वाह्य उपादानों को ही प्रयुक्त किया। केवल ध्यान-सुख, फल-(दुःख-क्षय) सुख से ही भगवान् ने सात सप्ताहों को बिताया। यह वस्तुतः निर्विषय मन का सुख ही था, निरामिष सुख ही था। भगवान् ने अनेक बार कहा है कि यह सुख बिना काम-सुख को छोड़े नहीं मिल सकता।^५ काम-सुख तो हीन और अनार्य है। उसे जब साधक छोड़ देता है, उस पर विजय प्राप्त कर लेता है, तो उसके हृदय

(१) पियजातिक सुत्त (मज्झिम ० २।४।७); मिलाइये, पेमतो जायते सोको पेमतो जायते भयं। पेमतो विप्पमुत्तस्स नत्थि सोको कुतो भयं। धम्मपद।

(२) विसाखा सुत्त, उदान ८।८

(३) विसाखा-सुत्त (उदान ० ८।८)

(४) विनय-पिटक-महावग्ग (राहुल सांकृत्यायन का अनुवाद)

(५) "तो क्या मानते हो मागन्धिय ! क्या तुमने कभी देखा या सुना है किसी को विषय-भोगों में लिप्त, विषयों को बिना छोड़े, काम-वाह बिना त्यागे, काम-तृष्णा बिना छोड़े, पिपासा रहित होकर अपने अन्दर शान्ति अनुभव करते हुए ?" "नहीं, भो गोतम !" "साधु मागन्धिय ! मैंने भी नहीं देखा, न सुना। किन्तु मागन्धिय ! जो श्रमण-ब्राह्मण पिपासा-रहित बन, अपने अन्दर उपशान्त चित्त हो विहरे हैं, विहरते हैं या आगे विहरेंगे, वे सभी कामों के समुदय, आस्वाद, दोष, निकलने के

में एक निर्मल आध्यात्मिक सुख उत्पन्न होता है।^१ यह सुख पाने पर फिर मनुष्य किसी सासारिक सुख की तृष्णा में नहीं पड़ सकता। भिक्षु का सुख यही है। “भिक्षुओ! भिक्षु पाप-कर्म और भोगों से अलग रहकर विवेकज प्रीति मुखवाले प्रथम ध्यान को प्राप्त कर विहरता है .. यही भिक्षु का सुख है।”^२ भगवान् ने कहा है कि जब तक भिक्षु को इस आध्यात्मिक सुख की प्राप्ति नहीं होती तब तक वह फिर काम-सुख में लौट सकता है, परन्तु जब यह आनन्द मिल गया, फिर कोई कामनाओं में लौटकर नहीं आ सकता। स्वानुभव से भगवान् ने कहा है, “महानाम! मुझे भी पहले, सबोधि प्राप्त करने से पूर्व, बोधिसत्त्व होते समय, यह अप्रसन्न करने वाली, बहुत दुःख देने वाली काम-वासना होती थी। तब मैं सोचता था इसमें दुष्परिणाम बहुत हैं। ऐसा मैं ययार्यत जानकर उससे विरत होता था। परन्तु कामो से अलग प्रीति-सुख, या उनसे श्रेष्ठतर सुख को मैं नहीं पा सका। इसलिये उतने से कामो की ओर न लौटनेवाला मैंने अपने को नहीं माना। किन्तु जब महानाम! कामो से अलग ही प्रीति-सुख, उनसे श्रेष्ठतर सुख, को मैंने अनुभव किया, तब मैंने अपने को कामो की ओर न लौटनेवाला जाना।”^३ यही वह सुख है जो राजाओं के राज-सुख और देवताओं के देवत्व सुख से बढकर है। यही आर्य-सुख है, समाधि-सुख है, जिसे जिस किसी क्षण इच्छा होने पर फलसमाधि में प्रवेश कर आर्य प्राप्त करते हैं।^४ अतः स्पष्ट है कि न केवल दुःख से विमुक्ति बल्कि भावात्मक सुख की प्राप्ति बौद्ध साधना का लक्ष्य है। ‘दुःख, दुःख’ ! कहना महाश्रमण का वाद नहीं है। वे तो सुख का मार्ग सिखाते हैं। ‘सुखा सामञ्जता लोके’ (सुखा श्रमणता लोके)

उपाय को ठीक से जानकर, काम-विषयक तृष्णा को छोड़कर, काम विषयक जलन को हटाकर, काम प्यास से मुक्त होकर, अपने अन्दर चित्त की शान्ति को प्राप्त कर विहरते थे, विहरते हैं और आगे भी विहरेंगे।” मागन्दिय-सुत्तन्त (मज्झिम० २।३।५)

(१) देखिये महातण्हा संखय-सुत्तन्त (मज्झिम० १।४।८)

(२) चक्कवत्तिसीहनाद-सुत्त (दीघ० ३।३)

(३) चूल दुक्खस्खन्ध-सुत्तन्त (मज्झिम० १।२।४)

(४) “यथा हि राजा रज्जसुखं देवता विज्वसुखं अनुभवन्ति, एवं अरिया अरियं लोकुत्तरं सुखं अनुभवित्तामीति .. इच्छितिच्छित्तक्खणे फलसमापत्तिं समापज्जन्ति । विसुद्धिमग २३।८

का आदर्श राग-द्वेष विमुक्त भिक्षुओं ने समाज के आगे रखा था। जैसे चिकित्सा-शास्त्र में रोगों के वर्णन होने से वह दुःखवादी नहीं हो जाता क्योंकि उसका मन्तव्य तो रोगों को ठीक करने में ही होता है। इसी प्रकार प्रथम आर्यसत्य से समग्र बुद्ध-मार्ग दुःखवादी नहीं हो जाता क्योंकि उसका अन्तिम पर्य-वसान तो दुःख के निरोध एवं उसके मार्ग में है। निर्वाण सुख-रूप है। धर्म सेनापति सारिपुत्र ने कहा है, 'सुखमिदं आवुसो निव्वानं' अर्थात् 'आयुष्मानो । निर्वाण सुख है'।^१ रोग से यदि विमुक्ति मिल जाय, ऋण यदि चुका दिया जाय, तो क्या यह दुःख होगा? तो फिर बुद्ध को किसी भी अर्थ में दुःखवादी कहने का साहस क्यों किया जाता है? अपने शुभ कर्मों का इस प्रकार विनाश करने से क्या प्रयोजन है? भगवान् बुद्ध दुःखवादी नहीं किन्तु वे तथागत अर्हत् सम्यक् सम्बुद्ध हैं और उनके मार्ग की एकमात्र विशेषता ही यह है कि जो उस पर चलता है वह यही पर अपने दुःख के क्षय को देखता है। उनके उपदेश के अनुसार आचरण करने पर, जिसके लिए कुलपुत्र घर से बेघर हो प्रव्रजित होते हैं, उस अनुत्तर ब्रह्मचर्य फल को इसी जन्म में स्वयं जानकर, उपलब्ध कर, बौद्ध साधक विचरते हैं।

फिर आरोप है कि भगवान् अनीश्वरवादी अथवा निरीश्वरवादी हैं। यह आरोप ईश्वरवादियों के द्वारा अक्सर किया गया है किन्तु ईश्वरवाद की समस्या न केवल भारतीय दर्शन में ही एक दुर्धर्ष विश्वव्यापी नियम बल्कि विश्व के विचार के इतिहास में को माननेवाले, नैतिक आदर्श-अत्यन्त महत्वपूर्ण है। सम्यक् सम्बुद्ध के वाद की अनुपम स्थापना करने विषय में ही क्या, ससार के किसी भी वाले, मैत्री भावना का सर्वत्र व्यक्ति के विषय में पूर्ण निश्चय पूर्वक प्रसार करनेवाले, परमतत्त्व के यह नहीं कहा जा सकता कि वह ईश्वर-विषय में औपनिषद् परम्परा वादी है या नहीं। जो ईश्वर के अस्तित्व के अनुसार ही मौन साधने का निषेध करता है वह भी तो एक तरह वाले, उन सम्यक् सम्बुद्ध, से उसके अस्तित्व को स्वीकार करता ही है शान्त, निर्वाण-प्राप्त मुनि को और जो ईश्वरवाद के ही गुण गाया करते अनीश्वरवादी कैसे कहा हैं वे भी श्रुति-प्रामाण्य या ग्रन्थ-प्रामाण्य जाय ? के अतिरिक्त अन्त में उसके विषय में

क्या जानते हैं ? ईश्वरवादी अथवा अनीश्वरवादी होने की कसौटी क्या है ? क्या किसी के कहने या न कहने मात्र से ही हम इसका अनुमान लगा सकते हैं अथवा इसको जानने के अन्य भी कुछ तात्विक उपादान हैं, ये विषय विचारणीय हैं। अधिक विस्तार में न जाकर हमें इतना तो पहले ही कहने में नहीं झिझकना चाहिए कि बुद्ध ने सृष्टिकर्ता के रूप में ईश्वर को नहीं माना है^१, स्वयं अपने को, निगण्ठ नाटपुत्त को और इसी प्रकार वैदिक ऋषियों को भी शाक्यमुनि ने सर्वांश में सर्वज्ञ नहीं माना है^२, और न दिया है अपने विशुद्ध नैतिक आदर्शवाद में उसे कोई स्थान ही, यह स्थिति समझ कर ही हमें आगे चलना है।

ईश्वर-सम्बन्धी प्रश्न वैसे तो बहुत विस्तृत और विवादग्रस्त है, किन्तु धर्म और दर्शन के वैज्ञानिक ढंग के विद्यार्थी के लिए जो बात सबसे अधिक महत्वपूर्ण है वह यह है कि क्या एक व्यक्ति जो एक दुर्धर्ष विश्व-व्यापी नियम में विश्वास रखता है, नैतिक आदर्शवाद की जिसने अनुपम स्थापना की है, मैत्री भावना का जिसने सर्वत्र प्रसार किया है एव औपनिषद ऋषियों की परम्परा में ही जिसके लिए 'जिसे अविज्ञात है उसे ज्ञात है, जिसे ज्ञात है उसे अविज्ञात है' ऐसी वाणी परम तत्त्व के विषय में उद्देश्य कर निश्चय रूप से ही कही जा सकती है, वह परम ज्ञानी, सम्यक् सम्बुद्ध, शान्त, निर्वाण-प्राप्त मुनि, क्या ईश्वरवादी कहे जा सकते हैं या अनीश्वरवादी ? निश्चय ही, जैसा कि हमने 'अनात्मवाद' के विवेचन में भी देखा, भगवान् ने परम तत्त्व के विषय में, उस प्रत्यगात्मा के विषय में जिसे औपनिषद ऋषियों ने निरूपित किया था, मौन साधा किन्तु साथ ही उस 'अमूर्त' 'अज्ञात' तत्त्व के विषय में 'अत्यि' ऐसा निश्चयात्मक निर्घोष भी किया और औपनिषद परम्परा में भी तो है 'अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते'। है, ऐसा कहने के सिवाय उसकी उपलब्धि ही कैसे है ? यदि यह भी मान लिया जाय कि 'आत्मा' के औपनिषद अर्थ को अर्थात् किसी एक कारणो के

- (१) देखिये ब्रह्मनिम्ननिक सुतन्त (मज्झिम० १।५।९); पाथिक सुत (दीघ० ३।१); ऐसा तो आचार्य कुमारिल ने भी किया है, जैसा कि हम पाचवें प्रकरण में 'पूर्वमीमांसा दर्शन' के विवेचन में देखेंगे।
- (२) देखिए तेविज्ज सुत (दीघ० १।१३) कण्णत्थलक सुत (मज्झिम० २।४।१०), तेविज्जवच्छगोत्त सुत (मज्झिम० २।३।१)

कारण तत्त्व को तथागत ने किसी भी अर्थ में स्वीकार नहीं किया है, तो फिर जैसा कि हम पहले भी सूचित कर चुके हैं, उनके द्वारा भ्रवर्गियों को 'आत्म-नावेष्टा' का उपदेश करने का तात्पर्य ही क्या था ? 'अत्तदीपो भव अत्तसरणो अनञ्जासरण' इसमें 'अत्त' (आत्मा) का तात्पर्य क्या है ? यदि कहा जाय कि यहाँ 'अत्त' से तात्पर्य 'आत्मा' से न होकर 'अपने' से है तो फिर बौद्ध अर्थ में वह 'अपना' भी तो कही नहीं है। सभी तो प्रतीत्य समुत्पन्न पञ्चस्कन्धों का खेल हैं, जो अनात्म हैं, दुःख हैं और अनित्य हैं। 'अपना' की उपलब्धि यहाँ कहा है ? तो क्या फिर तथागत ने भ्रमित करने के लिए ही उपदेश दिया था ? सम्यक् सम्बुद्ध के विषय में ऐसा सोचना उनकी निन्दा करना है और अपने पुण्य कर्मों का क्षय। अतः तथागत के उपदेशों की सगति मिलाने के लिए हमें यह अवश्य मानना पड़ेगा कि तथागत किसी विश्वव्यापी नियम को अवश्य मानते थे जिसे उन्हीं के शब्दों में कम्म, धर्म-स्थिति (धम्मद्वितीयता) या धर्म नियामता (धम्म नियामता) कहा जा सकता है। यदि इस नियम को ही हम ईश्वर की सत्ता दें तो निश्चय ही हमें यह मानना पड़ेगा कि इस अर्थ में तथागत 'ईश्वरवादी' हैं। किन्तु चूँकि 'ईश्वर' शब्द का प्रयोग जन-साधारण में इतना अस्पष्ट और व्यक्तिगत भावनामय है कि एक दर्शन के विद्यार्थी के लिए बुद्ध के विषय में 'ईश्वरवादी' कहना भय से खाली नहीं है और न वह तथ्यों पर ही आधारित है। हमारा विचार है कि जो विचारक (महात्मा गांधी, रायस डेविड्स आदि) भगवान् बुद्ध को किन्हीं भी अर्थों में 'ईश्वरवादी' सोचने का प्रस्ताव करते हैं वे प्रायः अविद्यमान से ही विद्यमान को प्रस्थापित करते हैं। तथागत पर लाञ्छन लगाते हैं, ऐसा तो सम्भवतः हम नहीं कहेंगे। पुनः राहुल साकृत्यायन आदि, जिनके लिए ईश्वर 'मनुष्य के मानस पुत्र' होने के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, जब बुद्ध को 'अनीश्वरवादी' कहते हैं तो वे सत्य बात कहते हुए भी बुद्ध को ऐसी भूमि पर ले जाना चाहते हैं जो उनकी नहीं है। बुद्ध के लिए ईश्वर की समस्या ही नहीं है। वह तो पृथग्जनो के लिए ही है। ईश्वर यदि है तो भी अच्छा है, यदि नहीं है तो भी अच्छा है। जीवन और कर्म अच्छे होने चाहिये। यदि वे अच्छे हैं तो भगवत्कृपा ही है। अन्यथा ईश्वर को मानकर भी क्या लाभ ? 'भिक्षुओ ! यदि प्राणी पूर्व किए कर्मों के कारण सुख-दुःख भोगते हैं, तो अवश्य भिक्षुओ ! तथागत पूर्व में पुण्य कर्म करनेवाले हैं जो कि इस समय आश्रय-विहीन सुख-वेदना को

अनुभव करते हैं। यदि भिक्षुओ! प्राणी ईश्वर-निर्माण के कारण सुख-दुःख भोगते हैं, तो अवश्य भिक्षुओ! तथागत अच्छे ईश्वर के द्वारा निर्मित किये गये हैं जो इस समय आस्रव-विहीन सुख-वेदना को अनुभव करते हैं। यदि भिक्षुओ! भवितव्यता के कारण, अभिजाति के कारण, इसी जन्म के उपक्रम के कारण.. सुखवेदना को अनुभव करते हैं—तथागत इस वाद को मानने-वाले हैं।^१ इस बुद्ध-वचन पर विचार करें तो हम कहाँ पहुँचते हैं? तथागत के लिए यह प्रश्न ही महत्वपूर्ण नहीं है कि हम किसके द्वारा निर्मित हुए हैं अथवा यह सृष्टि कहाँ से आई है? हमारे सामने प्रत्यक्ष जीवन है और उसकी विशुद्धि हमें करनी है। अपने पुरुषार्थ से हम इसे कर सकते हैं। किसी ईश्वर की शरण लेना आवश्यक नहीं। तथागत ने अपने बल से ज्ञान प्राप्त किया। उन्हें किसी भागवती कृपा से ज्ञान प्राप्त हुआ हो, या उसमें किसी ईश्वर की सहायता मिली हो, ऐसा उन्होंने नहीं कहा है। इस अर्थ में यदि हम चाहें तो उन्हें अनीश्वरवादी कह सकते हैं। 'ईश्वर', 'ईश्वर' कहना तथागत का काम नहीं है, 'कम्म', 'कम्म' कहना तथागत का काम है। जितने भी हेतु से उत्पन्न हमारे रोग होंगे, हमारी समस्याएँ होंगी, उनका तथागत समाधान और प्रतिकार करेंगे, किन्तु यदि हम अपनी सन्निपातमय वक्तावदों और असंगत प्रश्नों के भी उत्तर उनसे चाहेंगे तो हम यो ही मर जाएँगे, दुःख का घल्य तो हमारे हृदय ने निकलेगा नहीं। कुछ विचारक ऐसे हैं जो बिना 'ईश्वर' नाम की वस्तु पर आलम्बित हुए नीति तत्व की सिद्धि नहीं कर सकते और फिर निश्चय ही जहाँ वे उच्चतम आचरण अथवा पवित्र जीवन की प्राप्ति देखते हैं, वहाँ निश्चय ही वे 'ईश्वर' का भी आरोप उस व्यक्ति के ऊपर कर देते हैं। इस दृष्टि से देखने पर तथागत उच्चतम 'ईश्वरवादी' ही कहे जा सकते हैं, क्योंकि उनका-सा आचरण, उनका-सा शील इस जगत् में आज तक किसी का हुआ नहीं है। किन्तु तथागत का दृष्टिकोण दूसरा है। उनका शील, उनकी समाधि, उनकी प्रज्ञा ईश्वर प्रदत्त नहीं है जिस प्रकार कि कोई भक्त अपने विषय में कह सके 'तिहारोई नाम गयन्द चढायो'। तथागत ने जो कुछ भी प्राप्त किया उसे अपने अदम्य वीर्य से ही उद्भूत बताया और निर्वाण को भी उन्होंने किसी दूसरे की सहायता से नहीं बल्कि अपने ही पुरुषार्थ से प्राप्तव्य बताया। फिर 'ईश्वर' की व्याख्या इतनी विस्तृत भी की जा सकती है कि उसे 'कर्म' का प्रतीक

भी माना जा सकता है। उस अर्थ में 'कर्म' के सिद्धान्त का तथागत से अधिक और किसने निरूपण किया है? वैदिक ऋषियों के भी वरुण को 'ऋत' के रक्षक मानने का अन्य क्या तात्पर्य था? फिर बुद्ध ने यदि कवित्व का निवेद्य करके विशुद्ध तत्त्व को ही स्वीकार किया तो यह तो दार्शनिक विकास की ही एक अवस्था हुई, इसे 'निरोधवाद' का परिचायक कैसे माना जाय? किन्तु ईश्वरवाद का प्रख्यापन या निरूपण करना भी तो तथागत का काम नहीं था, सम्भवतः इसलिए नहीं कि वे स्वयं 'ईश्वर' थे, किन्तु केवल इसीलिए कि उनका मार्ग ही ऐसा स्वतः सिद्ध और स्वतः परिपूर्ण था कि उसके लिए सत्ता सम्बन्धी प्रश्न में पड़ना निरर्थक था। अनेक बातों को 'अव्याकृत' करने का तथागत का तात्पर्य ही यही था। शिशपा वन के जो कुछ पत्ते उन्होंने हमें अपने हाथ में लेकर दिखाये हैं उनसे हम यही तात्पर्य क्यों निकालें कि पूरे शिशपा-वन में कुल उतने ही पत्ते हैं। तथागत के पास कुल उतना ही ज्ञान है जितना उन्होंने शब्दों में व्यक्त किया है। जो कुछ तथागत ने व्यक्त नहीं किया है, वह उससे बहुत अधिक है जो उन्होंने व्यक्त किया है, यह तो स्वयं बुद्ध ने ही कहा है और हम उसको वैसा क्यों न मानें? वैसे यदि 'ईश्वरवाद' के रूप में बुद्ध-मन्तव्य को देखने की लालसा भारतीय हृदय में अधिक जाग ही रही हो तो 'ईश्वरवाद' का बुद्ध पर आरोपण करके ही क्यों किया जाय? (ईश्वरवाद के भी तो धार्मिक और दार्शनिक दृष्टि से अनेक दोष ठहरे।) उन शब्दों के द्वारा ही क्यों न किया जाय जो भगवान् ने प्रजापति गोतमी से, कालामो से या अपने समय के अनेक अभिमानी और वादी ब्राह्मणों से भिन्न-भिन्न प्रकार से कहे। ईश्वर में श्रद्धा किस लिए की जाती है? विराग के लिए कि सग्रह के लिए, सयम के लिए कि इन्द्रिय-लिप्सा के लिए, अशान्ति के लिए कि शान्ति के लिए, बन्धन के लिए कि मोक्ष के लिए? क्या भक्त भी अन्त में यही नहीं गाता "हो अपनायो तब जानिहो . जब मन परिहरिहै... हरखि है न अति आदरे निदरे न जरि मरि है." क्या निराश होकर वह कभी उपालम्भ नहीं कर बैठता 'प्रभु नाम हु पाप न जार्यो' तो क्या ईश्वर का उपकरण लेकर वह भी जीवन की विशुद्धि के लिए लालायित नहीं है और यदि अपने उपास्य देव को वह उपकरण न मानकर अनन्य और निष्काम भाव से ही उपासना करता है तो भी क्या उसकी कसौटी भी वह केवल जीवन की पवित्रता ही नहीं बनाता 'कतईक तो यदि रहनि

रहोगे' ऐसी ही विकलतामय वाणी नहीं कहता ? फिर यदि यही जीवन की सर्वोत्तम विशुद्धि एक व्यक्ति में विद्यमान है तो क्या उसके विषय में ऐसा नहीं कहा जा सकता कि उसने उसी मार्ग का प्रकारान्तर से साक्षात्कार किया है जिसके लिए सभी आस्तिकवाद या ईश्वरवाद का उपयोग है। फिर बुद्ध जैसे सम्यक् सम्बोधि सम्पन्न पुरुष के विषय में, जिसने न तो शाश्वतवाद, न अशाश्वतवाद और न उच्छेदवाद से ही अपने विचार की एकात्मता दिखाई, न ईश्वरवाद और न अनीश्वरवाद के ही प्रख्यापन में कोई प्रवृत्ति दिखाई, न किसी देव की उपासना और न फिर देवों के अनस्तित्व का ही प्रचार किया।^१ और सबसे अधिक तो स्वयं जानकर और साक्षात्कार कर ही उपदेश देने का दावा किया, न कि अनुश्रव और केवल तर्कों के द्वारा (जिन्हें उन्होंने 'अनाश्वासनिक ब्रह्मचर्य' कहा) ही, ऐसे उस 'अच्छरिय पुरिस' के मत के विषय में भी 'तथागत इस वाद के माननेवाले थे' ऐसा इदमित्य रूप से क्यों कहा जाय, और वह भी 'ईश्वर' की समस्या को लेकर जिसके प्रति उनके दर्शन की उदासीनता का भाव स्पष्ट है। भगवान् ने एक स्थान पर ऐसा भाव दिखाया है कि यदि यह सृष्टि ईश्वर के द्वारा ही निर्मित की गई है तो वह ईश्वर अवश्य ही अत्यन्त निर्दय होगा जिसने ऐसे दुःख-पूर्ण ससार को उत्पन्न किया है^२। भगवान् का यह वाक्य उनके अनीश्वरवादी होने के प्रमाण स्वरूप अक्सर उद्धृत किया जाता है और हम भी उस प्रायः वैसा ही मानते हैं। ईश्वर या ब्रह्मा सृष्टिकर्त्ता नहीं हो सकता, यह बुद्ध ने इतनी अधिक बार कहा है कि इसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। स्वयं वेदान्त ने भगवान् के इस विचार को प्रकारान्तर से ग्रहण किया है, ऐसा हम कह सकते हैं। ईश्वर को सृष्टिकर्त्ता मानने पर कर्म का उत्तरदायित्व मनुष्य पर नहीं रहता। पुरुषार्थ की आवश्यकता जाती रहती है। मनुष्य अपने दुर्भाग्य को ईश्वर के मत्ते मढ़ सकता है। इस प्रवृत्ति की निन्दा गीताकार जैसे ईश्वरवादी ने भी की है 'न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति विभु . . तेन मुह्यन्ति जन्तवः' इस प्रकार अपने पापों को ईश्वर पर लादने की प्रवृत्ति की निन्दा भक्तों की परम्परा

(१) संगारव सुत्त (मज्झिम० २।५।१०) में बुद्ध ने देवताओं के अस्तित्व को स्पष्टतः स्वीकार किया है।

(२) देखिए राधाकृष्णन . इण्डियन फिलासफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ४५६, पदसंकेत १

ने भी की है। 'कोउ न काहु सुख दुख कर दाता। निज कृत करम भोग सब भ्राता।' भगवान् बुद्ध भी जो नितान्त कर्मवादी थे, इसी प्रवृत्ति को लेकर ईश्वर कर्तृत्व के प्रत्याख्यान में प्रवृत्त हुए थे, ऐसा कहा जा सकता है। जब अपने कर्म के द्वारा ही हम सुख-दुख भोगते हैं तो फिर सृष्टि-कर्तृत्व का किसी 'ईश्वर' पर आरोप कर उसे ही अपने दुखों का उत्तरदायी क्यों ठहराया जाय ? बुद्ध का तो मत है कि तुम जहाँ आज हो वह अपने 'कर्म' के ही कारण हो और 'प्राणी' जाता भी वहाँ है, जहाँ उसका कर्म ले जाता है। तो फिर ईश्वर की निष्पत्ति अथवा उसकी मध्यस्थता की यहाँ क्या आवश्यकता है ? हाँ, यदि इसी 'कर्म' को 'ईश्वर' को सजा देना अभिप्रेत हो तो शब्दों के विषय में किसी को झगडना नहीं है, जो जैसा चाहे मान सकता है।

इस प्रकार 'ईश्वरवाद' के प्रश्न को लेकर हमने बुद्ध के विचार को उसके सम्बन्ध में देखा। हमने देखा कि तथागत का अनुत्तर विशुद्धिमार्ग स्वतः परिपूर्ण और सभी 'वादों' से निरपेक्ष है। 'ईश्वरवाद' भी स्वभावतः एक वाद है। बुद्ध को 'ईश्वरवादी' कहना उनके विचार में जो अविद्यमान है उसे विद्यमान दिखाना है, किन्तु उनको 'अनीश्वरवादी' कहना तो उनके विचार में जो विद्यमान है उसे ही अविद्यमान कर देना है। जो अनिरुक्त है उसे अनिरुक्त ही रहने देना चाहिए। जो विचार से अतीत है उसे विचार का विषय बनाकर अनादृत नहीं करना चाहिए। किन्तु सभी ने उसे 'तदपि कहे बिनु रहा न कोई' के अनुसार कुछ-न-कुछ विचार का विषय बनाकर अनादृत ही किया है। केवल सम्यक् सम्बुद्ध ही समग्र भारतीय दर्शन-साधना में एक ऐसे अपवाद हैं जो कहे बिना रह गए हैं और इसीलिए सम्भवतः वह तत्त्व उनका ही सबसे अधिक जाना हुआ था, ऐसा हम कहने का प्रस्ताव करते हैं, यद्यपि कहना यह भी नहीं चाहिए। तथागत सभी 'वादों' से परे हो गए थे, सभी 'अस्ति' और 'नास्ति' की कोटियों से विमुक्त हो चुके थे, उन मुनि को किसी भी 'अस्ति' या 'नास्ति' का प्रत्यापक बनाकर उनकी निन्दा नहीं करना चाहिए। हाँ, उनकी ध्यानमय अवस्थाओं के वर्णनों से ही पता लगा लेना चाहिए कि उनके हृदयगत विचार कैसे रहे होंगे और उनका साक्ष्य लेना चाहिए विशुद्ध स्वानुभूति से ही, तर्क इसमें कितना असफल होता है यह तो इस विषय (ईश्वर कर्तृवाद) को लेकर नैयायिकों और बौद्ध आचार्यों की वाद-परम्परा से ही पता लग जाता है। वे अपने

समग्र महान् तर्कों और प्रश्नानुक्तों के बाद भी मूल समस्या से एक तिलमात्र भी आगे नहीं बढ़ पाए हैं। हमारे लिए तो समस्या का समझ लेना मात्र ही पर्याप्त है। इसका हल मानवीय बुद्धि नहीं कर सकती। हाँ, निष्कर्ष रूप में यही एक बात कहना जरूरी है कि यदि ईश्वरवाद निश्चय ही वैराग्य के लिए है, निरोध के लिए है, उपशम के लिए है, अभिज्ञा के लिए है, शान्ति के लिए है, तो निश्चय ही उस मात्रा में वह शास्ता का अभिप्राय भी है अथवा ठीक यों कहिए कि उनके अभिप्राय में तनिविष्ट भी हो सकता है, क्योंकि जो कुछ भी उपर्युक्त उद्देश्यों को लेकर किया जाता है वह सब तथागत का सम्मत ही मार्ग है और उसके करने में तथागत को कोई इन्कार नहीं हो सकता। अतः उपर्युक्त रूप से ईश्वरवाद तथागत के मन्तव्य में आश्वासन पा सकता है। 'प्रपत्ति' का पर्यवसान 'प्रतिपद' में हो सकता है। 'ईश्वरवाद' यदि निर्बलता का भी निशान हो तो भी सबल अर्थात् अपने ही वीर्य से सब कुछ सम्पादन करने का गर्व करनेवाले ससार में अधिक नहीं हो सकते। इसी तथ्य में ही लोकधर्म के रूप में 'स्थविरवाद' की 'महायान धर्म' के सामने 'हीनता' का सारा तत्व स्पष्ट रूप से समाया हुआ है। किन्तु बुद्ध का विशुद्धि मार्ग तो सबलो के लिए है, निर्बलो के लिए नहीं। उपनिषदों ने कहा था कि उनके आत्मा को समझने के लिए बल चाहिए। 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः'। बुद्ध के 'अनात्मा' को समझने के लिये कितने बल की आवश्यकता पड़ेगी, यह बताने की आवश्यकता नहीं है। कुछ भी हो, निर्बलो को अपनी भावना के अनुसार उन अदम्य वीर्य का आरम्भ कर सम्यक् सम्बोधि प्राप्त करनेवाले 'दशबल' (बुद्ध) के प्रति स्वकल्पित 'ईश्वरवाद' जैसी किसी बात का आरोप नहीं करना चाहिए। परन्तु दूसरी ओर उन सबल शास्ता के निर्बल अनुयायियों को भी सब काम अपने ही वीर्य से सम्पादित करने का निर्घोष नहीं करना चाहिए। हमें तो विनम्रता पूर्वक इतना ही कहना है कि जो 'ईश्वर' में विश्वास करते हैं वे 'कर्म' को ही पूजते हैं और जो 'कर्मवादी' हैं वे 'ईश्वर' से दूर नहीं होते यदि 'ईश्वर' का तात्पर्य एक जगन्निर्णायक तत्व से है। महात्मा बुद्ध 'कर्म' को ही यहाँ प्रतिशरण और कर्म को ही केवल अपना बताते थे, अतः उन्हें दूसरा नाम देने की आवश्यकता ही नहीं थी। कुछ भी हो 'नित्य' कहनेवाला उन्हें नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यदि वे ऐसा कहनेवाले होते तो वे 'अजित कैसे कम्बली' ही होते, सम्यक् सम्बुद्ध नहीं। शाश्वतवादी

भी उन्हें नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा होने पर व आलार कालाम क पास ही रह जाते उससे आगे नहीं बढ़ते, सन्देहवादी, अधीत्य समुत्पादवादी अथवा उच्छेदवादी भी उन्हें नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यदि वे ऐसे होते तो 'बुद्ध' पदवी धारण नहीं करते, सभी आश्वासनों से आश्वासित होकर उपदेश करने का दावा नहीं करते, कर्म और पुनर्जन्मवाद नहीं सिखाते, बोधिपक्षीय धर्मों का प्रस्थापन न करते, हेतु से उत्पन्न होनेवाले धर्मों की सकारणता न बताते। यदि उन्हें ईश्वरवादी कहें तो किसी भी देव या ईश्वर की उपासना के विधान का नाम तक भी उनकी विचार-प्रणाली में नहीं है, यहाँ तक कि 'तथागत की शरीर पूजा' से भी विरत रहने का उपदेश है, यदि अनीश्वरवादी उन्हें कहें तो ससार के विचारक्षेत्र का सबसे अधिक विशुद्ध नैतिक आदर्शवाद यहाँ उपस्थित है, यदि अनिर्वचनीयतावादी उन्हें कहे तो कहा जा सकता है कि उन्होंने 'आचार्यं मुष्टि' जैसी कोई बात नहीं रखी और यदि यह कहा जाय कि उनका तो दृष्टिकोण सदा व्यावहारिक प्रयोजनवादी ही रहा तो याद रखना चाहिए कि भगवान् का दिया हुआ समग्र उपदेश तो शिशपा-वन की पत्तियों के समान है जिनको भगवान् ने दिखाया है और जितना उन्होंने दिखाया है उसके अतिरिक्त भी तथागत बहुत कुछ जानते हैं जिसको उन्होंने प्रस्थापित नहीं किया है, अपनी सम्यक् सम्बोधि के बाद होनेवाली प्रथम आशका के परिणामस्वरूप ही। तो फिर साधक गवेषक इस 'मेण्डक पण्ह' के उत्तर के लिए कि क्या बुद्ध ईश्वरवादी है अथवा अनीश्वरवादी, कहा जाय? निश्चय ही बुद्ध के पास तो जाना ही बेकार है क्योंकि सिवाय सन्निपात के प्रवाद के समान 'न कल्लोयपञ्चो' अर्थात् यह प्रश्न ही गलत है, ऐसा कहने के अलावा उनका तो और कुछ उत्तर होगा ही नहीं, और सम्भवत 'वह देव जो परम व्योम में है' यदि उसके पास भी जाया जाय तो कदाचित् वेद की यह वाणी ही एक अर्थ में ठीक न हो जाय कि सम्भवत 'वह भी इसे जानता है या नहीं'। 'सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद'। अतः अधिक वाग्जाल न बढ़ाकर हमें भी उसे सम्यक् सम्बुद्ध की तरह अनिरुक्त ही रहने देना चाहिए, क्योंकि जहाँ देवों तक की विचिकित्सा है वहाँ हमारी क्या गति? और फिर सबको छोड़ हमें तो केवल यही स्मरण रखना चाहिए कि भगवान् सभी उपाधियों को विच्छिन्न कर विमुक्त हो गए हैं (अनुपादा विमुक्ता भिक्खवे तथागतो)। और वे देव-मनुष्यों के अनुपम शास्ता, पुरुष दम्य-सारथी हैं जिनके मार्ग पर जो चलेगा वह

५४५ महाश्रमण को उच्छेदवादी कहना तो अपने ही शुभ का उच्छेद करना है

यही दुःख के अन्त को देखेगा। इससे परम और कोई धर्म नहीं है। अन्त में धर्म-साधना के एक महत्वपूर्ण तथ्य की ओर सकेत कर हमें इस प्रसंग को समाप्त करना चाहिए। स्वीडेन के प्रसिद्ध विद्वान् आर्चबिशप नाथन सोडर-ब्लोम ने, जिनका बौद्ध धर्म से कुछ सम्बन्ध नहीं, 'एन्साइक्लोपेडिया ऑव रिलिजन एण्ड एथिक्स' में 'होली' (पवित्र) शब्द के अन्तर्गत विवेचन करते हुए यह सिद्धान्त निश्चित किया है कि "धर्म का आधारभूत विचार ईश्वर का विचार नहीं है, बल्कि 'पवित्र' का विचार है। ... 'विशुद्धि' धर्म में एक महान् शब्द है। ईश्वर के विचार से यह अधिक महत्वपूर्ण है। देवत्व के निश्चित विचार के अभाव में धर्म विद्यमान रह सकता है, किन्तु अच्छे और बुरे के भेद के अभाव में धर्म की विद्यमानता नहीं है^१।" क्या कुशल है क्या अकुशल, क्या विशुद्धि क्या अविशुद्धि, क्या सेवनीय है क्या असेवनीय, यह तथागत से अधिक विश्व के किस तथोक्त 'ईश्वरवादी' शास्ता ने बताया है? तथागत से अधिक पवित्र (होली) और कौन है?

फिर कहा जाता है कि बुद्ध उच्छेदवादी है। इसका प्रत्याख्यान हम इसी प्रसङ्ग में पहले और कुछ निर्वाण के विषय में विचार करते समय कर आए हैं। अब इस शका को लेकर कोई विचारक उन महाश्रमण को प्रवृत्त नहीं होता। अतः विस्तार से इसमें जाने की उच्छेदवादी कहना तो आवश्यकता नहीं। केवल भगवान् के ही इस विषयक अपने ही शुभ का एक वाक्य को उद्धृत कर हम मनस्तृप्ति करेंगे। जो उच्छेद करना है लोग कहते हैं कि श्रमण गौतम उच्छेदवादी है,

उच्छेदवाद का उपदेश करता है, शिष्यों को उच्छेदवाद की शिक्षा देता है, यदि वे इन अर्थों में कहते हैं तो ठीक कहते हैं; 'मिसुओ' में राग, द्वेष, मोह तथा अनेक प्रकार के पाप कर्मों के उच्छेद का

(१) "Holiness is the great word in religion, it is even more essential than the notion of God. Religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no religion without a distinction between good and profane". नाथन सोडरब्लोम : दि लिविंग गॉड, पृष्ठ १९ (भूमिका) में उद्धृत। देखिये इसी सम्बन्ध में नाथन सोडरब्लोम की महत्त्वपूर्ण पुस्तक 'ऑरोजन ऑव दि विलीफ इन गॉड', आक्सफर्ड, १९१४ भी।

उपदेश करता हूँ^१ ।' भगवान् बुद्ध 'उच्छेदवादी' तो किसी भी अर्थ में नहीं हैं। न जाने आजीवकी आदि ने उनके समय में ही और निर्वाण के प्रश्न को लेकर यूरोप में भारतीय प्रज्ञान के अध्ययन के प्रारम्भिक युग में कुछ आधुनिक विद्वानों ने भी इस विषय में शान्ति किस प्रकार फैला दी। जिन शास्त्रों ने यह स्थापन किया है कि यह दुःख है, यह दुःख का समुदय है, यह दुःख का निरोध और यह दुःख-निरोध का मार्ग है, वह उच्छेद अथवा विनाश के उपदेष्टा किस प्रकार हो सकते हैं? जिन कारुणिक शास्त्रों ने यह प्रस्थापन किया है कि ये धर्म कुशल हैं और ये धर्म अकुशल, ये धर्म शान्ति और उपशम के लिए हैं और ये धर्म बन्धन और अशान्ति के लिए, वे भगवान् सम्यक् सम्बुद्ध उच्छेदवादी किस प्रकार हो सकते हैं? जिन्होंने कर्म के आधार पर विश्व की व्यवस्था आधारित मानी है, जिन्होंने पुनर्जन्म को स्वीकार किया है, वे शास्त्र उच्छेदवादी किस प्रकार हैं? जिन्होंने प्रतीत्य-समुत्पाद को सिखाया है, जिन्होंने सार्वभौमिक आचार-तत्त्व को प्रथम बार मनुष्यता को सुनाया है, वे सम्यक् सम्बुद्ध उच्छेदवादी किस प्रकार हैं? जिन्होंने विचारों की शान्ति में मानवता की स्थापना की, मनुष्यों को विनीत बनाया, कुशल और सेवनीय की स्थापना की, उन्हें उच्छेदवादी कहना तो अपने ही पुण्य का उच्छेद करना होगा। परन्तु फिर भी विश्व गुणदोषमय, अमृत-विषमय है। आरोप भूठे भी लगाये जाते हैं और महान् लोकोत्तर पुरुषों पर भी। तथागत की खिन्नता को हम अच्छी प्रकार समझ सकते हैं जब वे इस आरोप का प्रत्याख्यान करते हुए कष्ट गम्भीरतापूर्वक कहते हैं, "भिक्षुओ! कोई-कोई श्रमण-ब्राह्मण असत्य, तुच्छ, मूषा, अमृत (अविद्यमान) से मुझ पर मिथ्या आरोप लगाते हैं—श्रमण गौतम वैयकिक (उच्छेदवादी) है, वह विद्यमान सत्त्व (जीव) के उच्छेद, विनाश, विमव, का उपदेश करता है। भिक्षुओ! जो कि मैं नहीं कहता, उसका ये श्रमण-ब्राह्मण मुझ पर आरोप करते हैं, असत्य, मूषा, अमृत कथन से मुझ पर भूठा आरोप लगाते हैं—श्रमण गौतम उच्छेदवादी है, उच्छेद का उपदेश करता है^२ ।'

सत्य अन्त में ठहरता है। तथागत को आज उच्छेदवादी कोई नहीं मानता। वे विश्व में सत्य और धर्म की प्रतिपदा के अद्वितीय स्थापक हैं, लोक और परलोक के कल्याण के मार्ग का उपदेश करनेवाले हैं।

(१) अंगुत्तर-निकाय, बुक्कनिपात; देखिये वेरंजक-ब्राह्मण-सुत्त (अंगुत्तरनिकाय) भी।

(२) अलङ्कारपत्र सुत्तन्त (मज्झिम० १।३।२)

‘उत्तर’ बौद्ध दर्शन अथवा उत्तरकालीन बौद्ध दार्शनिक विकास

भारत में बौद्ध धर्म और दर्शन के विकास का संक्षिप्त इतिहास

बौद्ध धर्म और दर्शन के विकास में उस परम्परा के स्वरूप और दर्शन के विकास को हमने इस प्रकरण के पूर्वार्द्ध में पूर्व निर्दिष्ट स्थविरवाद के देखा है जिसे ‘स्थविरवाद’ कहा जाता है अतिरिक्त बौद्ध विचार के और जो बौद्ध धर्म और दर्शन के एक पूर्वतम विकास की अन्य परम्पराएँ अतः विशुद्धतम स्वरूप का प्रतीक माना जा सकता है। अब हम उत्तर-कालीन बौद्ध धर्म और दर्शन की परम्पराओं के उद्भव और विकास पर एक संक्षिप्त दृष्टि डालेंगे। जैसा कि हमने बौद्ध संघ की द्वितीय बैठक का वर्णन करते समय पहले सकेत किया था, इस सगीति के परिणाम-स्वरूप महासाधिकों का एक प्रभाव-शाली सम्प्रदाय स्थविरवाद परम्परा से अलग उत्पन्न हो गया था जिसने अपनी एक अलग सगीति ‘महासगीति’ के नाम से की थी और जिसने अपने एक अलग स्वतंत्र साहित्य का भी उद्भावन किया था। उत्तर-कालीन बौद्ध धार्मिक और दार्शनिक सम्प्रदायों के स्वरूप और विकास को समझने के लिए हमें इन्हीं महासाधिकों से शुरू करना होगा। अतः हम वैशाली में होनेवाली द्वितीय सगीति की ओर लौटते हैं।

यश काकण्डपुत्र ने वज्जिपुत्तक भिक्षुओं को उनके विनय-विरोधी आचार और विशेषतः उनकी स्वर्ण-रजत के प्रति लोलुपता के लिए फटकारा, यहाँ तक कि वैशाली के उपासकों को ‘भत चुद्ध के परिनिर्वाण-काल तक आवुसो सघ को कार्यापण दो। शाक्यपुत्रीय का बौद्ध धर्म स्थविरवाद; साथ श्रमणों को सोना और चाँदी विहित नहीं ही द्वितीय सङ्गीति के बाद से है, शाक्यपुत्रीय श्रमण जातरूप-रजत ही महासाधिकों का उदय उपभोग नहीं कर सकते, जातरूप-रजत स्वीकार नहीं कर सकते, वे जातरूप-रजत त्यागे हुए हैं।’ इस प्रकार समझाया, और अनाद्यपिण्डिक द्वारा निर्मित प्रसिद्ध जेतवनाराम में एक प्रारम्भिक सभा कर अभिभाषण देते हुए बुद्ध के उन अनुत्तर शब्दों की याद दिलाई कि ‘गामणी ! जिसे जातरूप-रजत कल्पित

हैं उसे पाँच कामगुण भी कल्पित हैं। जिसको पाँच काम-गुण कल्पित हैं गामणी। तुम उसको विल्कुल ही अश्रमणधर्मी, अशाक्यपुत्रीय-धर्मी समझना, गामणी। मैं ऐसा कहता हूँ। तृण का चाहनेवाला तृण को खोजनेवाला होता है, शकटार्यो को शकट खोजना होता है, पुरुषार्यो को पुरुष, किन्तु गामणी। किसी भी प्रकार मैं जातरूप-रजत को स्वादितव्य, पर्यपितव्य नहीं मानता।' इस प्रकार वज्जिपुत्तक भिक्षुओं के विरुद्ध एक महान् आदोलन का प्रवर्तन और प्रसार करते हुए जब उन्होंने अपने आदोलन को आगे बढ़ाया तो वज्जिपुत्तक (वृज्जिपुत्रक) भिक्षु भी चुपचाप नहीं बैठे रहे। दोनों ओर से एक महान् विवाद उत्पन्न हो गया और निर्णय के लिए पक्ष संग्रह होने लगा। यश काकण्डपुत्त, जो इस सभा के सयोजक थे, वैशाली से कौशाम्बी गये और वहाँ से उन्होंने अपने दूत पाठेय्य और अवन्ति-दक्षिणापथ के भिक्षुओं के पास भेजे, जहाँ से उन्हें सहयोग मिला। यह पश्चिम के भिक्षुओं का दल था। प्राचीन के (पूर्व के) भिक्षुओं के समर्थकों में वैशाली के वृज्जिपुत्रक मुख्य थे। पाठेय्यक (पच्छिमवाले) और प्राचीनक (पूर्ववाले) ये दो पक्ष हो गए। पाठेय्यक भिक्षु यश काकण्डपुत्र के समर्थक थे और प्राचीनक वृज्जिपुत्रको के। प्रथम पक्ष के समर्थक भिक्षुओं में यश के अलावा अहोगग पर्वत (हरिद्वार के पास) के निवासी उस समय के प्रसिद्ध साधक भिक्षु, सम्भूत साणवासि और सोरेय्य के निवासी रेवत भिक्षु तथा एक अन्य भिक्षु सुमन मुख्य थे। दूसरे पक्ष के मुख्य भिक्षु थे सब्बकामि, जो आनन्द के शिष्य थे, और साल्ह, जो सहजात के प्रसिद्ध भिक्षु थे। डाक्टर एस० वील का अनुमान है कि वृज्जिपुत्रक भिक्षु वास्तव में द्यूरेनियन जाति की यूची शाखा के थे, और इस प्रकार यह झगड़ा द्यूरेनियन बौद्ध भिक्षुओं और भारतीय बौद्ध भिक्षुओं के बीच हुआ था^१। चूँकि यही वृज्जिपुत्रक भिक्षुवाद में महासाधिको के रूप में परिणत होकर अन्त में उस महायान शाखा में परिवर्तित हो गए, जिसका प्रचार उत्तरी तूरानी देशों यथा चीन, जापान आदि में है, यह मत कुछ अवकाश ग्रहण कर सकता है, किन्तु हमें इस अवकाश में यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि

(१) एस० वील : बुद्धिज्म इन चाइना, पृष्ठ ४३; देखिए रमेशचन्द्र दत्त : हिस्ट्री ऑफ सिविलिजेशन इन एशियान्ड इन्डिया, जिल्द 'पहली, पृष्ठ ३३६, ३६९

‘महावस’ और ‘दीपवस’ के अनुसार ‘वृज्जिपुत्रक’ भिक्षु महासाधिक सम्प्रदाय के संस्थापक नहीं थे, बल्कि ‘वे’ केवल दुष्ट अनाचारी भिक्षु थे जिन्हें सघ से निष्कासित कर दिया गया था। वसुमित्र और भव्य के साक्ष्य पर भी महासाधिक सम्प्रदाय का उदय विलकुल स्वतंत्र रूप से हुआ था और उनका वृज्जिपुत्रको से कोई संबंध न था। अन्त में कथावत्यु की अट्ठकथा के अनुसार भी वृज्जिपुत्रक स्थविरवादी शाखा के ही एक अंग थे, न कि ‘महासाधिक शाखा के’^१। अतः ‘वृज्जिपुत्रको’ का महासाधिक सम्प्रदाय से कोई संबंध न होने के कारण हम उन्हें महायान धर्म के पूर्व रूप के साथ नहीं जोड़ सकते और इस प्रकार उनको तुरानी जाति के भिक्षु मानने का भी कोई आधार नहीं रहता। द्वितीय सगीति में प्राचीनक भिक्षु अधर्मवादी और पाठेय्यक धर्मवादी निश्चित किए गए। प्राचीनको को यश काकण्डपुत्र के पक्षपातियों (पाठेय्यको) ने अधर्मवादी कहा और प्राचीनको ने पाठेय्यको को ‘बुड़े लोग’ या बुड़े लोगों का मत मानने वाले (स्थविरवादी)। स्वयं प्रगतिशील महासघ के निर्माता ‘महासाधिक’ वने जिनकी एक अलग बैठक कौशाम्बी में उन्हीं के पक्ष के दस हजार भिक्षुओं की उपस्थिति में हुई। वैशाली की सगीति में तो सात सौ ही भिक्षु बैठे थे, और महासाधिकों की इस बैठक में भाग लेनेवाले भिक्षुओं की संख्या थी दस हजार, अतः उनकी ‘महासाधिक’ संज्ञा ठीक ही थी। इस प्रकार वैशाली की सगीति में हम बौद्ध सघ को दो भागों यथा स्थविरवाद और महासघ में बँटते देखते हैं। महासाधिकों ने यही से अपने एक स्वतंत्र साहित्य का भी उद्भावन करना आरम्भ कर दिया, जिसकी निन्दा और आलोचना स्थविरवादी दृष्टिकोण से ‘दीपवस’ में की गई है^२।

(१) देखिए ज्ञानातिलोकः गाड़ु थू दि अभिधम्म पिटक, पृष्ठ ३७

(२) महासंगीतिका भिक्खू विलोमं अकंसु सासन।

भिन्दित्वा मूलसंघ अञ्जा अकसु संघ।

अञ्जाया संगहितं सुत्ते अञ्जाया अकरिसु ते।

अत्यं धम्मञ्च भिन्विन्सु ये निकायेसु पञ्जासु।

परियापदेसितं चापि अयो निप्परियाय देसित।

नोनत्यंचेव नेग्यत्यं अजानित्वान भिक्खवो।

अञ्जा संघाय भणितं अञ्जात्यं थारपिसु ते।

व्यञ्जनच्छायाय ते भिक्खू बहु अत्य विनासयुं।

वैशाली की उपर्युक्त सगीति के बाद से अशोक के समय तक बौद्ध सघइन दो उपर्युक्त सम्प्रदायो की शाखाओ के स्वरूप अनेक सम्प्रदायो या निकायो में बट गया। वैशाली की सगीति के अवसर पर वृज्जिपुत्रको अष्टादश निकाय की अनियमितता के कारण जो दो सम्प्रदाय महासाधिक और स्थविरवाद (थेरवाद) बन चुके थे, वही अव सम्राट् अशोक के समय तक आते-आते १८ भागो में बट गए। इनमें से महासाधिको के (स्वयं उनको भी शामिल करके) ६ सम्प्रदाय थे और स्थविरवादियो के (स्वयं उनको भी शामिल करके) १२ सम्प्रदाय थे। कथावत्यु-अट्ठकथा के अनुसार यह शाखा-भेद इस प्रकार है^१—

महासांघिक (कुल-६)

(१)

(२) एकव्यावहारिक (३) गोकुलिक (४) प्रज्ञप्ति-वादिन् (५) बाहुलिक
(एकव्योहारिक) (गोकुलिक) (पञ्जातिवादी) (बाहुभुतिक)

(६) चैत्यवादी

(चैतियवादी)^२

छडुडेट्वा एकदेसं च सुत्तं विनयं च गंभीरं।

पटिरूपं सुत्तविनयं तं च अञ्जं करिंस्सु ते।

परिवारं अत्थुघारं अभिधम्मपकरणम्।

पटिसम्भवां चं निहेसं एकदेसं च जातकं।

एत्तकं निस्सज्जेत्वान अञ्जानि अकरिंस्सु ते।

नामं लिगं परिकखारं आकप्पकरणाणि च

पकतिभावं विजहेत्वा तं च अञ्जं अकंस्सु ते। दीपवंस

(१) देखिए ज्ञानातिलोकः गाइड थू दि अभिधम्मपिटक, पृष्ठ ३६, राहुल साकृत्यायन, विनयपिटक (हिन्दी अनुवाद) भूमिका, पृष्ठ १, उन्हीं की पुरातत्त्व निबंधावली, पृष्ठ १२१, 'दीपवंस' के अनुसार भी विलकुल यही विभाग है, देखिए राहुल साकृत्यायन द्वारा सम्पादित अभिधर्म कोश, भूमिका, पृष्ठ ४, देखिए जर्नल ऑव रोयल एशियाटिक सोसायटी १८९१ एवं जर्नल ऑव पालि टैक्सट सोसायटी (१९०४-१९०५) (दि सैक्स्ट्स ऑव दि बुद्धिस्ट्स)

थेरवादी (कुल १२)
(१)

(२)

महोशासक (महिंसासक)

(८) वात्सीपुत्रीय या वृज्जिपुत्रक
(वज्जिपुत्तक)

- | | |
|--|---------------------------------|
| (३) सर्वास्तिवादी (सब्वस्तिवादी) | (७) धम्मगुप्तिक (९) धर्मात्तरीय |
| | (धम्मगुत्तिक) (१०) छन्नागारिक |
| (४) काश्यपीय (कस्सपिक) | (११) भद्रयानिक |
| | (१२) साम्भित्तिय |
| (५) साक्रातिक (संक्रन्तिक) | |
| (६) सूत्रवादी या सौत्रान्तिक (सुत्तवादी) | |

वसुमित्र-प्रणीत 'अष्टादश-निकाय' शास्त्र के अनुसार १८ सम्प्रदायों का विभागीकरण इस प्रकार है—

बौद्ध मंत्र

(स्पृष्टिरवादी
(१))

(१) महासाधिक

- | | | | |
|--------------------|--------------|--------------|---------|
| (२) प्रज्ञप्तिवादी | लोकोत्तरवादी | एकव्यावहारिक | गोकुलिक |
| | (३) | (४) | (५) |

चेतिय
(६)

- | | | | | | | |
|--------|---------------|-------------|-----------|------------|-------------|---------------|
| हेतुतय | वात्सीपुत्रीय | धर्मात्तरीय | भद्रयानीय | सम्भित्तिय | पाण्णागारिक | सर्वास्तिवादी |
| (१) | (३) | (४) | (५) | (६) | (७) | (८) |

- | | | |
|----------------|----------|-------------|
| (९) महोशासक | काश्यपीय | सौत्रान्तिक |
| (१०) धम्मगुप्त | (११) | (१२) |

(१) देखिए राहुल साकृत्यायन द्वारा सम्पादित 'अभिधर्मकोश', भूमिका, पृष्ठ ५ एवं उन्हीं का विनयपिटक, हिन्दी अनुवाद, भूमिका पृष्ठ १-२

इस प्रकार सम्राट् अशोक के द्वारा बौद्ध धर्म ग्रहण कर लेने के समय तक ये १८ बौद्ध सम्प्रदाय विद्यमान थे। अशोक के द्वारा पूजित किए जाने पर ये और भी बढ़ने लगे। शास्ता का वास्तविक उपदेश क्या था, यह कुछ जान ही न पड़ता था। परिणामतः पाटलिपुत्र में एक संगीति बुलाई गई। इस सभा के सभापति थे मोग्गलिपुत्त तिस्स। उन्होंने उपयुक्तसम्प्रदायो में से केवल विशुद्ध-स्थविरवाद को तो बुद्ध का वास्तविक मन्तव्य अथवा 'विभज्यवाद' माना और शेष को बुद्ध के मत से बाहर माना। इसी समय से सर्वास्तिवाद आदि सम्प्रदाय जो अब तक स्थविरवादियों की ही शाखा माने जाते थे, अलग हो गए। अब हम कह सकते हैं कि अशोक के समय तक बुद्ध-मन्तव्य अथवा 'विभज्यवाद' जिस नाम से व्यवहृत होता रहा वह और उसकी परम्परा 'स्थविरवाद' में निहित है। अब हमें विरोधी प्रवृत्तियों के इतिहास पर आना चाहिए।

अशोक-संगीति के सभापति मोग्गलिपुत्त तिस्स ने विरोधी १७ सम्प्रदायों का निराकरण करने के लिए 'कथावत्थु' ग्रंथ की रचना की, जो अभिघर्म पिटक के सात ग्रंथों में से एक है। इस अशोक-युग में अथवा महाग्रंथ में न केवल अशोककालीन सिद्धांतों का उसके कुछ पढ़ने से ही खडन-मंडन मिलता है, बल्कि कुछ बाद के महायान-प्रवृत्तियों का सम्प्रदायों और सिद्धांतों का भी इसमें खडन किया उदय और विकास गया है। अतः राहुल साकृत्यायन तथा अन्य विद्वानों का यह मत है कि इस ग्रंथ में कई अंश ईसा की पहली शताब्दी तक जोड़े जाते रहे^१। इस ग्रंथ में प्राचीन अर्थात् अशोक के समय तक प्रचलित सिद्धांतों में से तो आठ का खडन प्रस्तुत किया गया है, जिनमें से दो तो महासाधिकों के सम्प्रदाय हैं, यथा महासाधिक (चतुर्थ शताब्दी ईस्वी पूर्व) और गोकुलिक (चौथी शताब्दी ई० पूर्व) तथा छ सम्प्रदाय स्थविरवादियों के हैं, यथा स्वयं स्थविरवादी, भद्रयाणिक (तीसरी शताब्दी ईस्वी पूर्व), महोशासक (चौथी शताब्दी ई० पूर्व), वात्सीपुत्रीय (चतुर्थ शताब्दी ई० पूर्व), सर्वास्तिवादी (चतुर्थ शताब्दी ई० पूर्व) और साम्भितिय (चतुर्थ शताब्दी ई० पूर्व)^२।

(१) देखिए राहुल साकृत्यायन : पुरातत्व निबन्धावली, पृष्ठ १३०; मिलाइये ज्ञानातिलोक गाइड थ्रू दि अभिघम्म पिटक, पृष्ठ ३७-३८

(२) देखिए ज्ञानातिलोक : गाइड थ्रू दि अभिघम्मपिटक, पृष्ठ ३८

इन उपर्युक्त ८ प्राचीन सिद्धांतों या सम्प्रदायों का खंडन कथावस्तु में उसकी अटूटकथा के अनुसार उपलब्ध होता है। अब कुछ अर्वाचीन सिद्धांतों के भी खंडन में कथावस्तु प्रवृत्त होती है। ये सम्प्रदाय भी आठ हैं, यथा खषक, अपरशैलीय, पूर्वशैलीय, राजगिरिक, सिद्धार्थक, वैपुल्य (वेतुल्ल), उत्तरापयक और हेतुवादी। इन सब सम्प्रदायों के पारस्परिक सैद्धांतिक भेदों का निरूपण हम यहाँ नहीं कर सकते^१। ऐतिहासिक रूप से यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि ये प्रायः सभी सम्प्रदाय महासाविको (चैत्यवादियों) और साम्मितियों के ही भेद हैं^२, यद्यपि उत्तरापयक और हेतुवादियों के विषय में तो अभी कुछ कहा नहीं जा सकता। इन सब सम्प्रदायों में से वेतुल्ल (वैपुल्य) वादियों से ही हमें यहाँ विशेष प्रयोजन है और इनके विषय में एक विशेष बात लक्ष्य करने की यह है कि ये 'महाशून्यतावादी' (महासुञ्छतावादी) कहे गए हैं। इसलिए यह एक निश्चित सिद्धांत के रूप में कहा जा सकता है कि महायान के वैपुल्य सूत्र इसी सम्प्रदाय की ओर संकेत करते हैं^३। अथवा महापंडित राहुल सांकृत्यायन के शब्दों में हम यह भी कह सकते हैं कि 'वैपुल्य ही वह नाम है जिससे महायान आरम्भिक काल में प्रसिद्ध हुआ^४।' ये वैपुल्यवादी मानते थे कि बुद्ध तो तुषित लोक में ही रहे, वे न तो मनुष्य-लोक में आए और न उन्होंने उपदेश ही दिया^५। यह सिद्धांत आगे चलकर महायान ने ग्रहण कर लिया था^६।

(१) इसके लिये देखिये लेखक का पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ४२८-४४९

(२) देखिए राहुल सांकृत्यायन : पुरातत्व निबंधावली, पृष्ठ १२६-१२७

(३) मिलाइये "According to my opinion, Vaitulya is a distortion of Vaipulya, and the Vaipulya Sutras of the Mahayan refer to the above-mentioned heretics, whose ideas, too, appear to be perfectly Mahayanistic". स्वविर ज्ञानातिलोक अपनी 'गाइड टू दि अनिघम्म पिटक' पृष्ठ ६० में।

(४) पुरातत्व निबंधावली, पृष्ठ १३१

(५) देखिए कथावस्तु १८।१; १८।२

(६) मिलाइये, न क्वचित् कस्यचित् कश्चिद् धर्मो बुद्धेन वेदितः मलमाध्यमिक कारिका, १५।२४; मिलाइये न मौनैः तयागतं भाषितम् ॥ मौना हि भगवन्तस्तयागताः । लंकावतार सूत्र ।

फिर वैपुल्यवादी और अधक एकाभिप्राय से किए मैथुन में भी दोष नहीं देखते थे^१। इस प्रवृत्ति में तो हम बौद्ध दर्शन में घुसी हुई वाद की तात्रिकता तक के पूर्वतम रूप के दर्शन करते हैं। फिर 'उत्तरापथक' लोग 'तथता' में भी विश्वास रखते थे। 'तथता' अर्थात् भाव, रूप, वेदना, सज्ञा-सस्कार आदि का एक स्थिर स्वभाव^२। 'तथता' या 'भूततथता' का सिद्धांत वाद में आचार्य अश्वघोष के द्वारा अपने महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र में प्रतिपादित किया गया है जो महायान धर्म के अन्तर्गत 'विज्ञानवाद' सिद्धांत का प्रख्यापन करनेवाला और शून्यवाद के साथ उसकी सगति स्थापित करनेवाला ग्रंथ है। अतः इन सब बातों को देखते हुए हम कह सकते हैं कि महायान सम्प्रदाय का उदय सबसे पहले उन महासाधिक सम्प्रदायों में हुआ जो अशोक के बाद प्रचलित हुए और जिनमें न केवल अश्वघोष और नागार्जुन के ही प्रतिपादित सिद्धांतों की पूर्ण झलक हम पाते हैं, बल्कि वज्रयान और तन्त्रयान के भी बीज जहाँ विद्यमान हैं। महायान धर्म की उपर्युक्त क्रम से उत्पत्ति को समझने के लिए महापंडित राहुल सांकृत्यायन जी की दी हुई यह तालिका उपयोगी सिद्ध होगी^३:

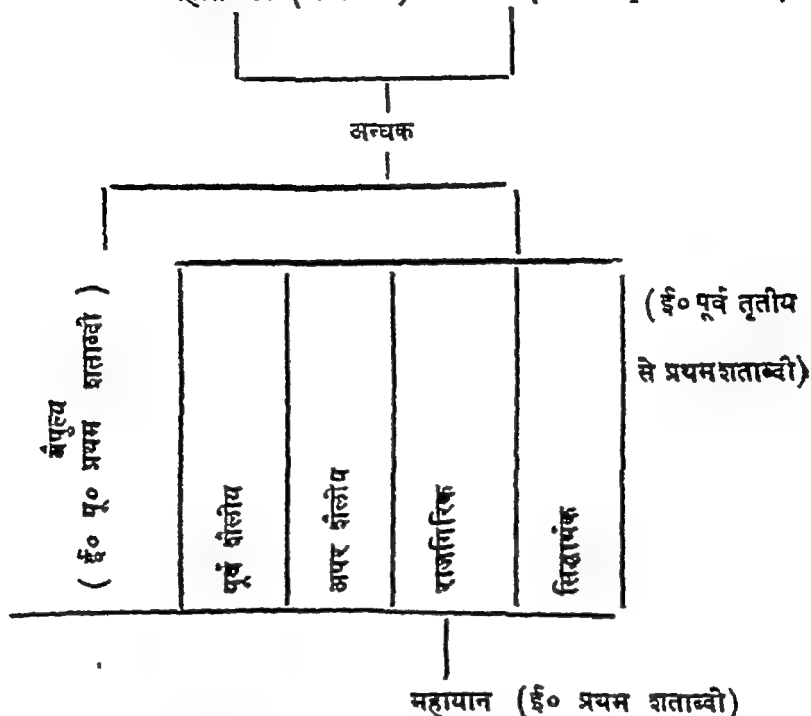
(१) देखिए कथावत्यु २३।१

(२) देखिए ज्ञानातिलोकः गाइड थू वि अभिधम्मपटिक, पृष्ठ ६२

(३) पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १२७; डब्लू मैकगवर्न के अनुसार महायान मत का धार्मिक स्वरूप ईसवी-सन् के शुरू होने से कुछ ही दिनों पहले दिखाई दिया। के० सांडर्स ५० ई० पूर्व से ५० ई० तक का समय महायान मत के शुरू होने का निश्चित करते हैं। स्वर्गीय लाला हरदयाल बूसरी शताब्दी ई० पूर्व को बोधिसत्व-मत के विकास का प्रारंभ काल मानते थे।

५५५ आर्य नागार्जुन द्वारा महायान को एक व्यवस्थित स्वरूप प्रदान करना

महासांघिक (चैत्यवादी) सम्मतीय (ई० ५० तृतीय शताब्दी)



इस प्रकार महायान धर्म की उत्पत्ति का अस्पष्ट क्रम है। लगभग प्रथम शताब्दी ई० पूर्व से तीसरी और हीनयान और महायान— चौथी शताब्दी ईस्वी तक अनेक महायान-सूत्र भदन्त नागार्जुन के द्वारा अथवा वैपुल्य-सूत्र संस्कृत अथवा अर्द्ध संस्कृत महायान धर्म और दर्शन में लिखे गये जिनके लेखकों के विषय में कुछ को एक व्यवस्थित स्वरूप विशेष रूप से ज्ञात नहीं है। अष्टसाहस्रिका प्रदान करना प्रज्ञापारमिता प्राचीनतम ग्रंथ है जिसमें हमें महायान के उपदेशों का वर्णन मिलता है और इस ग्रंथ की रचना-तिथि प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व है।

ईसवी शताब्दी के लगभग सर्वास्तिवादी आचार्य अश्वघोष की रचनाओं में हमें महायानी शिक्षाओं के पूर्वरूप के दर्शन होते हैं, जिनको व्यवस्थित रूप देने का कार्य युगविधायक आचार्य नागार्जुन ने किया। आचार्य नागार्जुन का समय द्वितीय शताब्दी ईसवी है। लामा तारानाथ

ने अपने ग्रंथ 'भारत में बौद्धधर्म का इतिहास' में लिखा है कि आचार्य नागार्जुन अपने जीवन के अंतिम दिनों में दक्षिण भारत के श्री पर्वत (श्री-शैलम्) पर रहे थे। इस तिब्बती परम्परा को आज प्रायः सभी प्रामाणिक विद्वान् मानते हैं। डा० वर्गेंस का मत है कि श्री पर्वत के समीप धान्यकटक के अमरावती स्तूपों का निर्माण मौलिक रूप से द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व हुआ था और नागार्जुन का घनिष्ठ संबंध इस स्थान के बौद्ध मठ से था। अब हमें यहाँ इस महत्वपूर्ण तथ्य को ध्यान में रखना चाहिये कि धान्यकटक, चैत्यक (चेतिय), पूर्वशैलीय और अपरशैलीय भिक्षुओं का प्रधान केन्द्र था और ये तीनों सम्प्रदाय महासाधिक सम्प्रदाय की शाखाएँ मात्र थे, जिससे महायान धर्म का उद्भव हुआ। अतः भौगोलिक दृष्टि से भी हमारे इस निष्कर्ष को बल मिलता है कि महायान की उत्पत्ति महासाधिक सम्प्रदाय और उसकी शाखाओं से ही हुई। प्रथम महायानिक आचार्य नागार्जुन का निवास-स्थान श्री पर्वत और धान्यकटक का होना जो चैतिय, पूर्व-शैलीय और अपरशैलीय सम्प्रदायों का प्रधान केन्द्र रह चुका था, इस बात की सूचना देता है कि महायान का उदय इन सम्प्रदायों से हुआ और साथ ही इस बात की ओर भी इंगित करता है कि महायान की जन्मभूमि दक्षिण भारत ही है। ऐतिहासिक तथ्यों के आधार पर यह सुप्रमाणित है कि ईसवी सन् के करीब कृष्णा नदी के किनारे पर दक्षिण भारत के गुन्टूर जिले में महासाधिकों का एक प्रभावशाली केन्द्र था। महासाधिकों के एक सम्प्रदाय का नाम 'अन्धक' होना इस बात को प्रमाणित करता है कि यह सम्प्रदाय आंध्रदेश में अत्यन्त लोकप्रिय था। अमरावती-अभिलेखों से भी यह भली प्रकार विदित है कि आंध्र देश के राजाओं और जनता का संरक्षण 'अन्धक' भिक्षुओं को प्राप्त था, जो महासाधिक सम्प्रदाय की एक शाखा थे^१। अतः हम कह सकते हैं कि महायान का उदय दक्षिण भारत में हुआ जहाँ महासाधिकों का प्रभाव अधिक था। परन्तु उसका विकास प्रधानतः पूर्वी भारत में हुआ जहाँ सर्वास्तिवादियों का भी प्राबल्य था। लामा तारानाथ ने हमें बताया है कि प्रज्ञापारमिता का सर्वप्रथम उपदेश मज्जु श्री बोधिसत्त्व द्वारा आदिवस (उड़ीसा) में दिया गया था। संपूर्ण प्रज्ञापारमिताओं में पुनरावृत्तिपूर्वक कहा गया है कि महायान धर्म की उत्पत्ति दक्षिणापथ

में होगी और वहाँ से वह पूर्वी देशों में (वर्तन्त्याम्) फैलेगा एवं उत्तरी भारत में विशेषरूप से समृद्ध होगा^१। नालन्दा महायानी शिक्षाओं का पूर्वतम केन्द्र था। यही उसका सर्वास्तिवादी विचार-धारा से सघर्ष और सगम हुआ था। नालन्दा में कुछ दिनों तक आर्य नागार्जुन ने भी निवास किया था। इस प्रकार हम देखते हैं कि महायान की उत्पत्ति कनिष्क के काल से कुछ पूर्व अर्थात् प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व में दक्षिण भारत में हुई एवं नागार्जुन का समर्थन पाकर धीरे-धीरे उसका विकास पूर्व और उत्तर में भी हुआ। नागार्जुन के शिष्य नाग और आर्यदेव ने, जो दक्षिण भारत के निवासी थे, तृतीय शताब्दी के पूर्वार्द्ध में महायान के प्रचार में काफी योग दिया। बाद में मंत्रेयनाथ (परम्परानुसार योगाचार-सम्प्रदाय के संस्थापक), असग और वसुवन्धु जैसे प्रभावशाली आचार्य महायान परम्परा में हुए, जिन्होंने उसके उपदेशों का प्रचार किया। अश्वघोष और नागार्जुन को हम महायान के प्रथम आचार्य और शातिदेव (सातवी शताब्दी) को अंतिम आचार्य मान सकते हैं। इनके बीच में आचार्यों की एक महती परम्परा है। सातवी शताब्दी के बाद के बौद्ध धर्म के विकास को हमें तान्त्रिक बौद्ध धर्म कहना चाहिये और उसे प्रकृत महायान से भिन्न समझना चाहिए।

महायान बौद्ध धर्म की उत्पत्ति का जो विवरण हमने ऊपर दिया है, उससे स्पष्ट है कि उसका जन्म महासाधिकों से हुआ। महायान बौद्ध धर्म की साधना अत्यन्त विशाल और विस्तृत है, उसकी दार्शनिक आधार-शिला कई महनीय विचार-धाराओं को अपने अन्दर छिपाये हुए है, जिनका विकास अनेक युगों में सामाजिक और धर्म-प्रचार-संबंधी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये बौद्ध धर्म की चिन्ताओं के स्वाभाविक विकास के परिणाम-स्वरूप हुआ, इस सब पर हम अभी बाद में विचार करेंगे। यहाँ हमें यही समझ लेना चाहिये कि महासाधिकों में महायान धर्म के जो बीज विद्यमान थे उनका सब-संमुखतः दो बातों से था। एक था बुद्ध-संबंधी विचार और दूसरा था पारमिताओं पर आधारित बोधिसत्व-सिद्धांत। महासाधिकों ने, जैसा हम पहले भी कह चुके हैं, पहली बार कहा था कि बुद्ध लोकोत्तर है, वे सदा समाधि में रहते हैं और वे उपदेश नहीं करते। दूसरी बात महासाधिकों ने बोधिसत्व के सिद्धांत के सब-संमुखतः में कही थी, जिसमें पारमिताओं के अभ्यास की बात सम्मिलित थी। प्रधानतः इन दो बातों के लिए ही

महायान महासाधिको का ऋणी है। वस्तुतः महासाधिक भी 'हीनयानी' ही थे, केवल बुद्ध के सवध में उनके विभिन्न विचार थे।

३५० ईसवी पूर्व से लेकर १०० ईसवी पूर्व तक उत्पन्न और विकसित १८ बौद्ध निकायो या सम्प्रदायो का हमने ऊपर उल्लेख किया है। इनमें सबसे मुख्य तीन थे, स्थविरवाद (थेरवाद), सर्वास्तिवाद और महासाधिक। स्थविरवाद बौद्ध धर्म का प्रचार विशेषतः मध्य और पूर्वी-भारत में था। सर्वास्तिवादियों के मुख्य केन्द्र मथुरा और काश्मीर थे। महासाधिको के सवध में हम पहले कह ही चुके हैं कि उनके मुख्य केन्द्र आद्य देश में धान्यकटक और श्री पर्वत थे। वैशाली में भी उनका कुछ प्रभाव था। किस प्रकार महासाधिको से महायान की उत्पत्ति हुई, इसपर तो हम काफी प्रकाश डाल चुके हैं। अब हमें यह भी देखना चाहिये कि सर्वास्तिवादियों ने भी उसके विकास में काफी सहयोग दिया है, यद्यपि एक विपरीत दिशा में। सर्वास्तिवादियों के अस्तित्ववाद का कड़ा प्रतिवाद महायान-धर्म ने किया है। इसे महायानी आचार्य बौद्ध धर्म का अत्यन्त विकृत रूप मानते थे। सर्वास्तिवादी आचार्य यदि एक ओर कहते थे 'सब्ब अत्थि' (सब है) तो महायानी आचार्यों का दूसरे छोर पर बुद्ध तक के सवध में कहना था 'नाममात्र इदं यदुत बुद्ध ति'।^१ इस प्रकार महायान सर्वास्तिवादियों के प्रतिक्रिया स्वरूप भी उठ खड़ा हुआ धर्म था जिसने 'सर्वम् अस्ति' के स्थान पर कहा 'सर्वं शून्यम्'। "अतः हम कह सकते हैं कि एक ओर तो महायान ने महासाधिको और उनसे उत्पन्न शाखाओं के बुद्ध सबधी विचारों को आगे बढ़ाया और दूसरी ओर वह सर्वास्तिवादियों के अस्तित्ववाद के सिद्धांत के विरुद्ध, जिसे महायानी आचार्य बुद्ध-उपदेशों की आत्यन्तिक तोड़-मरोड़ और विकृति मानते थे, एक विद्रोह था"।^२ इस प्रकार सर्वास्तिवाद और महायान में भी काफी

(१) शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, पृष्ठ १२०

(२) "We may say that Mahayan is a continuation of the Buddhological speculations of the महासंधिकः and their offshoots and a revolt against the अस्तित्ववाद of the सर्वास्तिवादिन्ः—a dogma which appeared to the Mahayanists as an utter distortion of Buddha's teachings." नलिनाक्ष दत्त : एस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ २७

सपकं रहा और एक के बाद एक सर्वास्तिवादी आचार्य महायानी होते गये। आर्य अश्वघोष के सवध में यही बात है और बाद में असग और वसुवन्धु के सवध में भी यही बात घटी। हम पहले कह चुके हैं कि नालन्दा में सर्वास्तिवाद और महायान का सम्मिलन हुआ और काफी पारस्परिक आदान-प्रदान हुआ। 'ललितविस्तर' जो महायानी साहित्य का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ माना जाता है, वस्तुतः सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय की मान्यता के अनुसार बुद्ध की जीवनी ही है। इसी प्रकार दिव्यावदान मूलतः सर्वास्तिवादी ग्रन्थ है, जिसकी मान्यता महायान में भी है। अधिक क्या कहे, स्वयं आचार्य अश्वघोष के ग्रन्थ 'बुद्ध-चरित' और 'सौन्दरनन्द' सर्वास्तिवादी परम्परा के हैं, जिनमें महायान की शिक्षाओं का प्रथम बार उपदेश दिया गया है। वस्तुतः तथोक्त हीनयान और महायान-में जहाँ तक जीवन का सवध था अधिक भेद था भी नहीं। चीनी यात्री इ-चिङ ने चित्तवर्मा नामक भिक्षु का उल्लेख किया है जो स्वयं महायान को माननेवाला था, किन्तु जिसका गुरु हीनयानी था। चीनी यात्री युवान् चुआङ ने अनेक सधारामों का वर्णन किया है जहाँ हीनयानी और महायानी भिक्षु अत्यन्त प्रेम से साथ-साथ रहते थे। उनके विनय-नियमों में छोटे-मोटे अन्तर थे। हीनयान और महायान नामों की अनुपयुक्तता के विषय में हम पहले कुछ कह चुके हैं। यहाँ केवल इतना ही कहना अपेक्षित होगा कि 'हीनयान' और 'महायान' शब्द दोनों 'मार्ग' या 'यान' के द्योतक हो सकते हैं और इस प्रकार 'हीन' शब्द से अवमानना का भाव भी द्योतित हो सकता है। वस्तुतः भगवान् बुद्ध ने तो एक ही 'यान' सिखाया था और वह था आर्य अष्टांगिक मार्ग। उसे उन्होंने विशुद्धि का एकायन (एकमात्र) मार्ग कहा था। परन्तु बाद में महायानियों ने उद्भावना की कि स्वयं भगवान् बुद्ध ने अनेक 'यानों' की बात कही थी^१। उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन में तीन यान प्रसिद्ध हैं, यथा श्रावकयान, प्रत्येक बुद्धयान, और महायान^२। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध अनेक पर्यायों से उपदेश दिया

(१) वेवयानं ग्रहयानं श्रावकीयं तथैव च । तथागतं च प्रत्येक यानानेतान् वेदाम्यहम् । लकावतार सूत्र ; उपायकौशल्य मर्मवर्ण्यं यत् त्रीणि यानानि उपदर्शयामि । सद्धर्मपुण्डरीक ; मिलाइए अभिघर्मकोश ६।६२, ३।९४; ७।६ आदि (तीन यानों के लिए)

(२) त्रीणि यानानि—श्रावकयानं प्रत्येकबुद्धयानं महायानञ्चेति । धर्म-संग्रह (नागार्जुन कृत, मैक्समुलर द्वारा सम्पादित) पृष्ठ १; मिलाइये,

करते थे। उनकी शिक्षा में क्रमिक विधान भी था। वे सुननेवाले की योग्यता के अनुसार उपदेश देते थे। इस एक बात के आधार पर महायानिको ने यह कल्पना की कि भगवान् बुद्ध के समीपी शिष्य (श्रावक) जिनका उल्लेख स्थविरवाद परम्परा में है साधारण योग्यता के व्यक्ति थे, इसलिये उन्हें चार आर्य सत्थो और नीतिवाद का उपदेश दिया गया। जो प्रत्येक बुद्ध थे, अर्थात् अपने पुरुषार्थ से जिनमें बुद्धत्व प्राप्त करने की क्षमता थी परन्तु दूसरों को उपदेश देकर उन्हें बुद्धत्व के लिये अग्रसर करने में जो असमर्थ थे, उन्हें तयागत ने कुछ और ऊपर का उपदेश दिया। परन्तु उन्होंने अपना गुह्यतम उपदेश तो कुछ चुने हुए योग्यतम उन अल्प शिष्यों को ही दिया जो बोधिसत्त्व थे, जिनकी परम्परा को प्रवर्तन करने का दावा 'महायान' करता है। उपर्युक्त तीन यानों के अलावा बाद में अनेक यान कल्पित किये गये।^१ सभी 'पुरुषोत्तमों' ने अनेक प्रकार के यानों का प्रवर्तन किया है^२। ऐसा महायानिको का कहना था। साथ ही उन्होंने इन यानों की एकात्मता की भी कल्पना कर ली थी। यानों में भेद नहीं है। वास्तव में परमार्थतः देखने पर एक ही यान रह जाता है, भिन्न-भिन्न कहना तो अज्ञों को आकृष्ट करने के लिए ही है^३। लोगों को लक्ष्य तक पहुँचाने के लिए ही भगवान् ने तीन प्रकार के यानों का वर्णन किया है, अन्यथा एक से अधिक यान नहीं है^४। भगवान् के 'वैद्यराज'

बुद्धैः प्रत्येकबुद्धैश्च श्रावकैश्च निषेधिता । मार्गस्त्वमेका मोक्षस्य नास्त्यन्य इति निश्चयः । अष्टसाहस्रिका प्रज्ञा पारमिता शास्त्र ।

- (१) यथा, देवयान, ब्रह्मयान, श्रावकयान, प्रत्येकबुद्धयान, हीनयान, महायान, मन्त्रयान, वज्रयान आदि; मिलाइये, यानानां नास्ति वै निष्ठा यावच्छिस्तं प्रवर्तते । लंकावतार सूत्र ।
- (२) सर्वेहि तेहि पुरुषोत्तमेहि प्रकाशिता धर्म बहू 'विशुद्धाः । दृष्टान्तकैः कारणहेतुभिश्च उपायकौशल्यशतैरनेकैः । लंकावतार सूत्र ।
- (३) यानव्यवस्था नास्ति यानभेवं वेदयाम्यहम् । परिकर्षणार्थम् बालानां यानभेवं वेदयाम्यहम् । लंकावतार सूत्र; मिलाइये, सर्वे च ते देशयि एकयानम् एकं च यानमवतारयन्ति । नागार्जुन कृत निरौपम्य स्तव, एकं तु यानं हि नयश्च एक एका इयम् देशना नायकानाम् । सद्धर्मपुण्डरीक ।
- (४) धर्मधातोरसम्भेदाद् यानभेदोऽस्ति न प्रभो । यानत्रितयमाख्यातं त्वया सत्त्वावतारतः । अद्वयवज्रसंग्रह ।

स्वभाव को प्रायः सभी बौद्ध आचार्यों ने भली प्रकार समझा है, और उनका कहना है कि साधको की भिन्न श्रेणियों के अनुसार तथागत ने उपदेश के मूलभूत रूप के एक होते हुए भी अनेक प्रकार से उसका उल्लेख किया है, अतः अनेक यान सभव हो ही सकते हैं। किन्तु फिर भी मूलभूत सत्य, जो उनमें निहित है, वह एक है^१। बौद्ध दर्शन के इतिहास में हम देखते हैं कि प्रायः महायानिकों ने ही इस मूलभूत सत्य को अपने सिद्धांत में पर्यवसित करने का प्रयत्न अधिक किया है, और श्रावक यान और प्रत्येक बुद्ध-यान को अपने मार्ग तक पहुँचने के लिए केवल सीढ़ियों के रूप में ही माना है^२। कहने की आवश्यकता नहीं कि यही बातें पड़दर्शनो की परम्पराओं को लेकर अद्वैत वेदान्त ने भी की है और सीढ़ी रूप से सभी के मन्तव्य को अपने में ही पर्यवसित होता हुआ दिखाया है। और फिर इसके लिए अधिक दोष हम उन्हें (माध्यमिकों को) क्यों दें? प्रकारान्तर से अद्वैत वेदान्त की ही तरह यह उन्मुक्त निर्धोष भी तो माध्यमिकों ने ही किया है 'चित्ते तु वै परावृत्ते न यान न तु यायिन'। इससे अधिक 'हीन' और 'महा' के निराकरण में और क्या कहा जा सकता

- (१) वंछा ययातुरवशात् क्रियाभेदं प्रकुर्वते । न तु शास्त्रस्य भेदोऽस्ति दोषभेदात् भिद्यते ॥ तथाहं सत्त्वसन्तानं क्लेशदोषैः विदूषितम् । इन्द्रियाणां बलं त्वा नयं देशोभि प्राणिनाम् ॥ न क्लेशेन्द्रियभेदेन शासनं भिद्यते मनः । एकमेव भवेद् यानं मार्गमष्टाङ्गिकं शिवम् । लंकावतार सूत्र; मिलाइये वहीं, देशनापि यथा चित्रा देशयतेऽव्यभिचारिणी । देशना हि यदन्यस्य तदन्यस्याप्यदेशना ॥ आतुरे आतुरे यद्वत् भिषग् द्रव्यं प्रयच्छति । आतुरि आतुरि भैषज्यं यद्वद् भिषक् प्रयच्छति । चित्तमात्रं तथा बुद्धाः सत्त्वानां देशयन्ति वै । मिलाइये बोधिचित्त-विवरण भी (यथा सर्वदर्शन सग्रह में उद्धृत) देशना लोकनाथानां सत्त्वाशयवशानुगाः । भिद्यते बहुधा लोक उपायैः बहुभिः पुनः ॥
- (२) यथा, 'ननु यदि महायाननिर्णीत एवार्थः परमार्थोऽस्ति अयं किमर्थं तर्हि श्रावकप्रत्येकयाने भगवान् देशितवान् । तन्न । महायानप्राप्यप्रापणार्थमेव श्रावकप्रत्येकयाननिर्माणात् । तदुक्तम्—आदिकर्मिकसत्त्वस्य परमार्थावतारणे । उपायस्त्वय सन्मुद्धः सोपानमिव निर्मितः ॥ अद्वयराजकृत तत्त्वरेखावली, विधुशेखर भट्टाचार्य, दि सेन्द्रल कन्सेप्शन ऑव बुद्धिज्म, पृष्ठ ३२ में उद्धृत ।

है? परमार्थ की साधना महायान ने भी की। 'ब्रह्मावसान' और 'अभावावसान' का तो कोई प्रश्न ही नहीं है, ब्रह्म भी अभाव हो सकता है और अभाव भी भाव हो सकता है। यह तो परिभाषाओं और निरुक्तियों का सवाल है। हमें तो यही देखना है कि परमार्थ के अस्तित्व की स्वीकृति है या नहीं। और हम कह सकते हैं कि अद्वैत वेदान्त के समान माध्यमिकों की 'शून्यता' में भी उसकी उपलब्धि होती है। किन्तु इसके विषय में बाद में। अस्तु, इस प्रकार हमने 'यान' शब्द की दार्शनिकता पर कुछ कहा, कुछ तो समभवतः अप्रासंगिक भी। अब हमें 'हीनयान' और 'महायान' के ऐतिहासिक स्वरूपों और विमर्दों पर संक्षिप्त रूप से आना चाहिये। आचार्य असग ने अपने 'महायान-भिषमसंगीति-शास्त्र' में महायान की सात विशेषताओं का उल्लेख किया है। उन्होंने बताया है कि (१) महायान वस्तुतः महान् और विशाल है, क्योंकि उसमें जीव-मात्र की मुक्ति का सदेश है। (२) महायान में प्राणिमात्र के लिये त्राण का विधान है। (३) महायान का लक्ष्य बोधि-प्राप्ति है। (४) महायान का आदर्श बोधिसत्व है जो समस्त प्राणियों के उद्धारार्थ सतत उद्योगशील रहता है। (५) महायान की मान्यता है कि भगवान् बुद्ध ने अपने उपाय-कौशल्य से नाना प्रकार के प्राणियों को नाना प्रकार से उपदेश दिया है, जो पारमार्थिक रूप से एक है। (६) बोधिसत्व की दस भूमियों का महायान में विधान है, और (७) महायान के अनुसार बुद्ध सब मनुष्यों की आध्यात्मिक आवश्यकताएँ पूर्ण करने में समर्थ हैं^१। सातवीं शताब्दी में भारत में आने वाले चीनी यात्री ह्वेन-त्संग ने इसी प्रकार की प्रवृत्तियों का उल्लेख महायान के सवध में किया है^२। हम आगे हीनयान-महायान के भेद की विस्तृत समीक्षा करते हुए इस विषय पर अधिक प्रकाश डालेंगे। यहाँ दार्शनिक दृष्टि से अभी केवल इतना कह दें कि महायान बौद्ध धर्म के दो दार्शनिक सम्प्रदाय है, विज्ञानवाद (अथवा योगाचार) और शून्यवाद (अथवा माध्यमिक)। इनकी अलग-अलग आचार्यों, साहित्य और सिद्धांतों की परम्पराएँ हैं, जिनपर हम अलग इसी प्रकरण में विचार करेंगे। इसी प्रकार हीनयानियों के भी दो दार्शनिक सम्प्रदाय हैं, सौत्रान्तिक और वैभाषिक (जिन दोनों का अन्तर्भाव भगवान् शंकर ने ठीक रूप से ही 'सर्वास्तित्ववादियों' में कर दिया है)। इनकी भी

{१} देखिये सुजुकी. आउटलाइन्स ऑफ महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ ६२-६५

{२} देखिए आचार्य ताकाकुसु 'ह्वेन-त्संग', पृष्ठ १५

अलग-अलग आचार्यों, साहित्य और सिद्धांतों की परम्पराएँ हैं, जिनपर हम वाद में आयेंगे। अभी हम ऐतिहासिक विकास में आगे बढ़ें।

उपर्युक्त चार बौद्ध सम्प्रदायों के उद्भव और विकास के परिणामस्वरूप भारतीय दर्शन के इतिहास में एक नए युग का प्रवर्तन हुआ। बौद्ध आचार्यों के वैदिक परम्परा के आचार्यों के साथ महान् वाद विवाद होने लगे। बौद्धों की तरफ से वैसे चारों सम्प्रदायों ने, किन्तु विशेषतः विज्ञानवाद और शून्यवाद के आचार्यों ने, दर्शन के महत्वपूर्ण प्रश्नों को लेकर श्रौतपरम्परा के विचारकों से विचार-विनिमय किए जिनके परिणामस्वरूप चौथी, पाँचवीं और छठवीं शताब्दियों में भारतीय दार्शनिक मण्डल अनेक मानसिक क्रियाओं से व्याप्त रहा। इस सब पर हम विस्तार से अभी विचार करेंगे। हमें अभी कुछ और आगे बढ़ना चाहिए। आठवीं शताब्दी तक आते-आते बौद्ध-विचार अपनी मौलिकता को खो बैठता है। वह मन्त्रों, धारणियों और योगिनियों का शिकार हो जाता है। तान्त्रिकता का उसमें अदम्य समावेश हो जाता है। यही महायान बौद्धधर्म तान्त्रिक रूप धारण कर लेता है, मध्यमा प्रतिपदा का कही नाम भी नहीं सुनाई पड़ता। आटानाटियसुत्त (दीर्घ० ३।९) में जिन प्रवृत्तियों का बीज हम स्वयं स्वविरो के द्वारा बोया हुआ पाते हैं उसी का अदृष्ट परिणाम वाद में हमें अलौकिक चमत्कारवाद की उन प्रवृत्तियों में मिलता है जो बौद्ध धर्म के पवित्र मन्दिर में प्रवेश कर गईं और जिन्होंने उसके मौलिक लोककल्याणकारी स्वरूप को लोक-कल्याण की भावना के विलकुल विपरीत बना दिया। अलौकिक बुद्ध की कल्पना के साथ-साथ अन्य अनेक देवी-देवता भी आ धमके। वैपुल्यवादी और वाद में महायान धर्म के आचार्य भी बुद्ध की ऐतिहासिकता का कुछ निषेध तो पहले ही कर चुके थे, अब उसे पूर्ण स्वरूप दे दिया गया। बड़े लम्बे सूत्रों और फिर मन्त्रों की रचना होने लगी। यही बौद्ध धर्म का मन्त्रात्मक स्वरूप था जिसे 'मन्त्रयान काल' कहा जा सकता है और इसका विकास-क्रम महापंडित राहुल सांकृत्यायन के मतानुसार इस प्रकार है^१।

सूत्ररूप में मन्त्र—ई० पू० ४००—१०० ई० पूर्व

धारणी मन्त्र— ई० पू० १००—४०० ई०

(१) पुरातत्त्व निबन्धावली में 'वज्रयान और चौरासी सिद्ध' शीर्षक निबन्ध,
पृष्ठ १३७

यन्त्र-मन्त्र—

ई०

४००—७००

इसी समय अविलोकितेश्वर और अन्य बौद्धसत्त्वों के नाम पर भैरवीचक्र का निर्माण और स्त्री-सम्भोग का प्रारम्भ भी बौद्ध धर्म में हुआ। सारांश यह है कि मन्त्र, हठयोग और मैथुन ये तीनों ही तत्त्व बौद्ध धर्म में इस समय प्रतिष्ठित हो गए। यही 'मन्त्रयान' बौद्ध धर्म था (यदि इसके साथ हम कभी भी 'बौद्ध' या उसी अर्थ में 'यान' शब्द का व्यवहार कर सकें।) इस मन्त्रयान में भी हम दो प्रवृत्तियाँ देख सकते हैं (१) मन्त्रयान (नरम) ई० ४०० से ७०० तक तथा (२) वज्रयान (गरम) ई० ८०० से १२०० तक। इन दोनों कालों में तथाकथित बौद्ध धर्म की प्रवृत्तियाँ उत्तरोत्तर रूप से लोक के लिए अनिष्टकारी होती गईं। सिद्ध नागार्जुन को भी वज्रयान के साथ अक्सर जोड़ा जाता है, परन्तु महापंडित राहुल सांकृत्यायन का विचार है कि सम्भवतः ऐसा हम नहीं कर सकते। नागार्जुन की शिक्षाओं में मन्त्रों का कुछ अंश अवश्य था, किन्तु वज्रयान की मुख्य प्रवृत्तियाँ तो यन्त्र, मद्य, हठयोग और स्त्री ये चार ही थीं जो नागार्जुन का मन्तव्य कभी नहीं हो सकती थीं। वज्रयान ने निश्चय ही बौद्ध धर्म के स्वरूप को विकृत कर दिया और आश्चर्य और दुःख तो यह कि उसे ये अपने साहित्य में भी रखना नहीं भूले। बुद्धों (और एक ही बुद्ध का नहीं, सब भूत, वर्तमान और भविष्यत् के बुद्धों—जगें हुए लोगो) का परम शाश्वत उपदेश इन वाममार्गियों ने निश्चित किया—प्राणियों का मारना, भूठ बोलना, चोरी करना, पराई स्त्रियों का सेवन करना आदि। 'प्राणिनश्च त्वया घात्या वक्तव्यं च मृषा वच । अदत्तं च त्वया ग्राह्यं सेवनं योषितामपि . एषो हि सर्वबुद्धानां समयः परमशाश्वतः'।^१ इस प्रकार हमने बौद्ध धर्म(?) के भारत में अन्तिम परिणामस्वरूप घोर तान्त्रिक मत वज्रयान के कुछ दर्शन किए। तथागत का विशुद्ध नैतिकवाद

(१) देखिए पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १३९

(२) देखिए पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १४१

(३) वज्रयान-सम्प्रदाय के साहित्य के लिए देखिए, पुरातत्त्व निबन्धावली, पृष्ठ १४२-१४३

(४) गुह्यसमाज तन्त्र (गायकवाड़-ओरियन्टल-सीरीज-बम्बई से प्रकाशित) पुरातत्त्व निबन्धावली में पृष्ठ १४३-१४४ पद संकेत १ में उद्धृत।

महायान धर्म का स्वरूप ग्रहण करता हुआ मन्त्रयान में से गुजरकर अन्त में वज्रयान के रूप में सामने आया। यह वज्रयान ही भारत में बौद्धधर्म के प्रति अश्रद्धा का प्रधान कारण हुआ, यद्यपि बौद्ध धर्म के आर्य सनातन धर्म में नाम-रूप खोकर विलीन होने के बीज तो उसी समय बोये जा चुके थे जब महायान धर्म का उदय हुआ था और भगवान् बुद्ध को कुछ-कुछ अवतार का स्वरूप प्रदान कर दिया गया था। शंकर ने एक जगह कहा है कि मन जब एक बार आदर्श से गिर जाता है तो सीढियों पर से गिरी हुई गेंद के समान वह निरन्तर पतन को ही प्राप्त होता जाता है। महायानिक आचार्य एक बार भक्ति और मन्त्र का समावेश तयागत के नैतिकवाद में कर उसके निश्चित परिणामों से उसे बचा नहीं सकते थे। सम्भवतः यह महायान धर्म के महत्व और मूल्य का ठीक अकन न हो। किन्तु इसके विषय में तो अभी वाद में। भगवान् शङ्कराचार्य ने अपने बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान के उपसंहार में स्वयं बुद्ध पर भी लोक के विद्वेधी और अकल्याणकर्त्ता होने का आरोप लगाया है। उसे यदि मनीषी पाठक उपर्युक्त ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखकर पढ़ेंगे तो वे सम्भवतः आचार्य शंकर को उनके अज्ञान के लिये अधिक दोष न दे सकेंगे। आठवीं शताब्दी में उत्पन्न होनेवाले शङ्कर (जिन्हें सम्भवतः पालि त्रिपिटक उपलब्ध नहीं था) अपनी आँखों के सम्मुख बौद्ध धर्म के नाम से कहे जानेवाले उस घोर वज्रयान रूप को प्रत्यक्ष देख रहे थे जिसकी घोर अकल्याणकर प्रवृत्तियों का कुछ प्रदर्शन हम ऊपर कर चुके हैं। वस्तुतः बौद्ध धर्म इस समय भारत में अपने मौलिक सन्देश को खो चुका था और अपने शास्ता के मार्ग से भ्रष्ट होकर वह स्वतः अपनी मौत मर गया। इस बात पर हम बौद्ध दर्शन के शाङ्कर वेदान्त के साथ सम्बन्ध को प्रस्थापन करने के समय वाद में आयेंगे। इस प्रकार वज्रयान के विनाश के साथ-ही-साथ बौद्ध धर्म भी अत्यन्त स्वाभाविक तौर पर अपने पृथक् नाम-रूप को छोड़कर उसी आर्य सनातन धर्म रूपी महासमुद्र में मिल गया जिससे कि वह निकला था। किन्तु यह बौद्ध धर्म के विकास और प्रसार की पूरी कहानी नहीं है। भारत से इतर देशों में भी बौद्ध धर्म गया और यद्यपि उसका निदर्शन हमारा यहाँ विषय नहीं है, किन्तु उसकी प्रतिष्ठाया को न देखना बौद्ध धर्म की देन को पूरी तरह से उसका वास्तविक महत्व न देना होगा। अतः अत्यन्त सक्षिप्त रूप से उसमें हम प्रवृत्त होते हैं।

भगवान् बुद्ध के परिनिर्वाण के समय मुख्यतः मध्य-देश में (मज्झिमेसु पदेसु) बुद्ध-धर्म का प्रचार था। मज्झिम-जनपद की सीमाएँ पूर्व में कज्जला निगम तक, दक्षिण-पूर्व में सललवती नदी विदेश में भी बौद्ध तक, दक्षिण में सेतकण्णिक निगम तक, पश्चिम में धर्म और दर्शन के यूण ब्राह्मण-ग्राम तक और उत्तर में उशीर पर्वत तक गमन की संक्षिप्त थी। बाद में दिव्यावदान में पूर्वी सीमा कज्जला के कथा

वजाय पुण्ड्रवर्धन कर दी गई है जो उत्तरी बगाल में एक स्थान से मिलाया गया है। साधारणतः हम कह सकते हैं कि बुद्ध-निर्वाण के समय उत्तर में श्रावस्ती से लेकर दक्षिण में अवन्ती तक और पश्चिम में यूण ब्राह्मण-ग्राम से लेकर पूर्व में राजगृह तक, बुद्ध-धर्म का प्रचार था। कज्जला, चम्पा, राजगृह, गया, वाराणसी, नालन्दा, पाटलिपुत्र, वैशाली, श्रावस्ती, कौशाम्बी, सकाश्य, उज्जयिनी, अवन्ती, मधुरा, वेरजा आदि नगरों में बुद्ध-धर्म का बहुत प्रचार था और लिच्छवि, वज्जि, विदेह, मल्ल, भग्न और कोलिय आदि अनेक जातियों के लोग उसके अनुयायी थे। उत्तर के महरट्ट (मद्राष्ट्र) के भी कुछ बुद्ध-अनुयायी शिष्य थे और इसी प्रकार कुरु-प्रदेश के दो ब्राह्मण ग्रामों के भी। पतिट्ठान जैसे दक्षिणी नगरों के भी कुछ लोग बुद्ध-अनुयायी थे। गोदावरी के तट तक भी बुद्ध का कीर्ति-शब्द पहुँच चुका था और उस समय का सबसे प्रसिद्ध विद्वान् ब्राह्मण बावरि बुद्ध से प्रभावित हुआ था और अपने शिष्यों के सहित उसने बुद्ध-शरणागति प्राप्त की थी। इस प्रकार हम देखते हैं कि आधुनिक बिहार, उत्तर-प्रदेश और मध्य-प्रदेश में बुद्ध-निर्वाण के समय बुद्ध-धर्म विद्यमान था, यद्यपि काफी मनुष्य नाना दूरवर्ती जनपदों से भी बुद्ध के पास दर्शनार्थ आते थे और उनके शिष्य भी बन जाते थे। चकि ब्राह्मण ने भगवान् बुद्ध के विषय में कहा था, “श्रमण गौतम को देश के बाहर से, राष्ट्र के बाहर से भी, लोग पूछने आते हैं”^१ इसी प्रकार रोहिणी ने अपने पिता से बौद्ध भिक्षुओं की प्रशंसा करते हुए कहा था कि स्मृतिमान् भिक्षु दूर-दूर तक उपदेश के लिये जाते हैं^२। इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि बुद्ध की ख्याति बाहर जाने लगी थी, परन्तु उनके धर्म

(१) चकि सुत्तन्त (मज्झिम २।५।५)

(२) दूरगता सतिमन्तो । थेरीगाथा २८१

का प्रचार विशेषतः मध्य-देश में ही था। गन्धार और तक्षशिला का वर्णन तो पालि निकायो में है, परन्तु बौद्ध धर्म के प्रचार की दृष्टि से उनका उल्लेख नहीं किया गया है। राजा बिम्बिसार द्वारा प्रदत्त वेणुवन-विहार, श्रावस्ती में विशाखा द्वारा निर्मित पूर्वाराम विहार, कौशाम्बी का घोषिताराम और अनाथपिण्डिक द्वारा श्रावस्ती में प्रभूत धन व्यय कर बनवाया हुआ जेतवनाराम बुद्ध-धर्म के प्रचार के केन्द्र बन गये थे। अन्य कई विहार भी, जिनमें एक भिक्षुणी-विहार भी था, भगवान् बुद्ध के जीवन-काल में ही बन गये थे।

भारत के अन्य सूदूर भागों और विदेशों में बौद्ध धर्म के प्रचार का व्यापक कार्य प्रियदर्शी राजा अशोक ने बद्ध परिनिर्वाण के २३६ वर्ष बाद किया। पाटलिपुत्र में हुई तृतीय संगीति के बाद बौद्ध धर्म के प्रचारक न केवल अशोक के विशाल साम्राज्य के विभिन्न प्रान्तों में ही बल्कि सीमान्त देशों में वसनेवाली यवन, काम्बोज, गान्धार, राष्ट्रिक, पितनिक, भोज, आन्ध्र, पुलिन्द आदि जातियों में और केरलपुत्र, सत्यपुत्र, चोल, पाण्ड्य नामक दक्षिणी भारत के स्वाधीन राज्यों में भी धर्म प्रचारार्थ भेजे गए। स्वयं अशोक के पुत्र और पुत्री महेन्द्र और सघमित्रा लका में धर्म-प्रचारार्थ गये। दीपवस, महावस और समन्तपासादिका में उन भिक्षुओं की नामावली सुरक्षित है, जिन्हें भिन्न-भिन्न देशों में धर्म-प्रचारार्थ भेजा गया था^१। इतना ही नहीं अशोक ने अपने धर्म प्रचारक अपने समकालिक सिरिया-बैक्ट्रिया, मिथ्र, मेसिडोनिया, सिरीन और एपीरस, इन पाँच यूनानी शासकों के पास भी भेजे थे। उसके द्वितीय शिलालेख में इन राजाओं के नामों का उल्लेख है।^२ स्थविर महेन्द्र और सघमित्रा के प्रयत्न से सद्धर्म लका में सुप्रतिष्ठित हो गया और तब से वह आज तक प्रायः उसी प्रकार चलता आ रहा है। लका से बौद्ध धर्म वरमा में गया जहाँ स्थविर सोण और उत्तर नामक दो भिक्षुओं ने उसका प्रचार किया। ये दोनों भिक्षु तृतीय संगीति के बाद सुवर्ण-भूमि (दक्षिणी वर्मा) में धर्म-प्रचारार्थ भेजे गये थे। तब से वरमा

(१) इसके विस्तृत विवरण के लिये देखिये भरतसिंह उपाध्याय . पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ८८-८९

(२) विस्तृत विवरण के लिये देखिये भरतसिंह उपाध्याय . पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ८९

में बौद्ध धर्म प्रायः राष्ट्रीय धर्म के रूप में आज तक चला आ रहा है और सद्धर्म के प्रति श्रद्धा प्रदर्शन में बरमी लोग किसी अन्य देश से पीछे नहीं हैं। मध्य-बरमा की १६ वर्गमील भूमि केवल पेगोडाओं से भरी पड़ी है, इससे बड़ा साक्ष्य वहाँ बौद्ध धर्म की समृद्धि का और क्या होगा। लका और बरमा में सदा धर्म-सम्बन्ध बना रहा और एक दूसरे से सकट-काल में प्रेरणा और आश्वासन ये दोनों देश ग्रहण करते रहे हैं। इन दोनों देशों में बौद्ध धर्म का वही रूप प्रचलित है जिसे स्थविरवाद कहते हैं, यद्यपि बरमा में कुछ प्रचार संस्कृत बौद्ध धर्म का भी रहा है। सम्राट अशोक के ही समय में स्थविरवाद बौद्ध धर्म का प्रवेश स्याम में हो गया था जहाँ स्थविर सोण और उत्तर ने ही उसका प्रचार किया था। तब से लगातार स्याम की जनता बौद्ध धर्म की अनुयायिनी रही है और उसका राष्ट्रीय धर्म बौद्ध धर्म ही है। स्याम के विधान के अनुसार वहाँ का राजा बौद्ध धर्म का अनुयायी ही हो सकता है। स्याम के इतिहास के सुखोदय-काल में बौद्धधर्म की वहाँ अत्यधिक उन्नति हुई और नागोर श्री धर्मराज नामक स्थान बौद्ध धर्म का प्रचार केन्द्र बन गया। अयोध्या-काल के अनेक राजा भी प्रसिद्ध बुद्ध-भक्त हुए, जिनके विस्तार में जाना यहाँ ठीक न होगा। राजा त्रैलोक्यनाथ (१५वीं शताब्दी) तो बौद्ध धर्म के प्रचार में अत्यधिक रुचि रखते थे और स्वयं भावुक कवि भी थे। आज भी स्याम में बौद्ध धर्म एक जीवन्त धर्म के रूप में है जिस प्रकार लका और बरमा में। भारत-चीन (हिन्द-चीन) में बौद्धधर्म का प्रचार प्रायः लका, बरमा और स्याम के साथ ही हुआ। आज वहाँ स्थविरवाद और महायान दोनों ही रूपों में बौद्ध धर्म विद्यमान है। कम्बोदिया और लाओस के निवासी अधिकतर स्थविरवाद बौद्ध धर्म को मानने वाले हैं जबकि अन्नामी लोग बौद्ध धर्म के महायानी रूप को मानते हैं। अन्नाम का प्राचीन नाम चम्पा था और उन्नीसवीं शताब्दी तक उसका यही नाम रहा। भारतीय नगर चम्पा (भागलपुर के समीप चम्पापुर और चम्पानगर) की स्मृति में इस नगर का नामकरण भारतीयों ने किया था। यहाँ बौद्ध धर्म का प्रचार था। इस चम्पा (अन्नाम) की भूमि में बौद्ध और शैव साधनाओं का समन्वय साधन शिव और बुद्ध का एक संयुक्त मन्दिर बनवाकर नवीं शताब्दी ईसवी में किया गया था, जिस पर खुदा हुआ समर्पण वाक्य था 'जिन शक्यो'। नवीं शताब्दी के बाद महायान का प्रभाव अन्नाम प्रान्त में बढ़ने लगा था। लोकेश्वर बोधिसत्त्व की अनेक

मूर्तियाँ यहाँ मिली हैं। तेरहवीं शताब्दी का एक भग्न अभिलेख यहाँ मिला है जिसके आदि में लिखा हुआ है, 'ओम् नमो बुद्धाय'। अन्नाम के उत्तरी भाग की गुफाओं में बुद्ध, लोकेश्वर और प्रज्ञापारमिता की अनेक प्रतिमाएँ मिली हैं। इन्दोनेशिया के प्राचीन द्वीप समूहों में भी बौद्धधर्म का प्रचार था, जिसके साक्ष्य स्वरूप सैकड़ों भग्न स्तूप, शिलालेख आदि वहाँ प्राप्त हैं। 'जजुर्वेद बुद्धस्तुति' नामक ग्रन्थ जो बाली द्वीप में मिला है, हिन्दू धर्म और बौद्ध धर्म के सम्मिश्रण का साक्ष्य देता है। 'बुद्धवेद' शीर्षक एक अन्य ग्रन्थ बाली में पाया गया है, जो वैदिक और बौद्ध धर्म के सम्मिलन की सूचना देता है। डा० सिलवा लेवी ने इस ग्रन्थ का सम्पादन किया है। मलाया में बौद्धधर्म का प्रचार कब हुआ, यह अभी तक निश्चयपूर्वक निर्णीत नहीं हो सका है। परन्तु सम्भव है अशोक के काल में ही यहाँ बुद्ध-धर्म का सवाद पहुँचा हो। आज वहाँ कई प्रसिद्ध सघाराम हैं और बौद्ध जनता की संख्या काफी है।

बौद्ध धर्म के प्रचार की दो धाराएँ भारत से अशोक के काल में चली थीं। एक लका, स्याम, बर्मा, जावा, सुमात्रा आदि दक्षिण-पूर्वी एशिया के देशों में समुद्री मार्ग से गई और दूसरी हिन्दुकुश और हिमालय को पार कर मध्य एशिया, तिब्बत, चीन, कोरिया और जापान आदि में गई। 'महावस' के वर्णनानुसार अशोक के समय में बौद्ध धर्म काश्मीर, गन्धार, महिषमण्डल, वनवासी, योन, महारट्ट, हिमवन्त-प्रदेश, स्वर्णभूमि (बर्मा) और लका द्वीप में फैल गया था। इतना ही नहीं, अशोक के द्वारा भेजे गए दूत सारी पश्चिमी एशिया में भी फैल गये। इस ओर के उनके कार्य को आगे चलकर सम्राट् कनिष्क ने आगे बढ़ाया और उन्हीं को इसमें अधिक सफलता भी मिली। 'महावस' और 'सासनवस' में हमें भारत में बौद्ध धर्म की प्रगति के सम्बन्ध में अशोक के कुछ काल बाद तक की सूचना मिलती है और उसके बाद इन ग्रन्थों का उद्देश्य लका में बौद्ध धर्म के इतिहास का वर्णन करना हो जाता है। पालि का 'वस' साहित्य प्रायः समग्ररूप से लका में बौद्ध धर्म के इतिहास से सम्बन्धित है। अशोक के बाद हम ईसवी शताब्दी के लगभग भदन्त नागसेन को ग्रीक राजा मेनान्डर (मिलिन्द) को बौद्ध धर्म में दीक्षित करते देखते हैं।

सर्वास्तिवादी परम्परा के अनुसार लामा तारानाथ ने हमें बताया है कि अशोक के गुरु उपगुप्त (जिन्हें स्मिथ ने मोगलिपुत तिस्त से मिलाया

है) ने मथुरा में धर्म-प्रचार किया था तथा मध्यन्तिक नामक भिक्षु ने काश्मीर में। सर्वास्तिवाद सम्प्रदाय के दो प्रधान केन्द्र मथुरा और काश्मीर में थे। उपगुप्त के शिष्य दीघिक ने, जिनकी उपसम्पदा मथुरा में हुई थी, तुखार देश के राजा मीनार और उसके पुत्र इम्हास को बौद्ध धर्म में दीक्षित किया था। उनके समय के अन्य अनेक भिक्षु काश्मीर से तुखार देश में गये और उन्होंने वहाँ बौद्ध धर्म का प्रचार किया। दीघिक ने तुखार देश में धर्म-प्रचार कर कामरूप की ओर गमन किया और वहाँ भी धर्म-प्रचार किया। उसके बाद उन्होंने मालवा में आकर धर्म-प्रचार किया और अपने जन्मस्थान उज्जयिनी में कुछ दिन वे रहे। दीघिक के शिष्य कृष्ण या काल नामक भिक्षु थे और उनके शिष्य थे भरुकच्छ के सुदर्शन नामक भिक्षु। इन दोनों भिक्षुओं ने भी काश्मीर में धर्म-प्रचार का कार्य किया। कृष्ण ने दक्षिण-भारत, लंका और महाचीन में भी धर्म-प्रचार किया। द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व में, जैसा हम पहले देख चुके हैं, आन्ध्र देश के श्रीपर्वत और धान्यकटक स्थान महासाधिको के प्रधान केन्द्र थे। महासाधिक विनय के चीनी संस्करण से हमें सूचना मिलती है कि महासाधिको का एक प्रधान केन्द्र वैशाली भी था और इन महासाधिको ने ही सर्व प्रथम अफगानिस्तान में भी धर्म-प्रचार किया था और दक्षिण-भारत में भी। बाद में प्रभावशाली आचार्य नागार्जुन भी द्वितीय शताब्दी ईसवी में श्रीपर्वत पर रहे थे। यहाँ अभी हाल में एक प्राचीन शिलालेख पाया गया है जिसमें कहा गया है कि इस स्थान पर कुछ उपासको ने गन्धार, चीन, अपरान्त, वग, वनवासी और ताम्रपर्णी द्वीप से आने वाले यात्रियों की सुविधा के लिये चैत्य और विहार बनवाये थे और कुएँ खुदवाये थे।^१

महाराज कनिष्क ने ईसवी सन् के करीब जालन्धर में बौद्ध भिक्षुओं की एक सगीति बुलाई जिसमें लामा तारानाथ के वर्णनानुसार ५०० बोधिसत्वों ने भाग लिया। इस सभा के परिणामस्वरूप तिब्बत, चीन, जापान, कोरिया, अफगानिस्तान और मध्य-एशिया में धर्म प्रचार के कार्य की अत्यधिक प्रगति हुई और यहाँ बौद्ध धर्म ने अपने पैर जमा लिये।

सर्वास्तिवाद का विशेष प्रचार तिब्बत में हुआ। छठी शताब्दी से लेकर आज तक तिब्बत में बौद्ध धर्म का क्रमिक इतिहास है और संस्कृत बौद्ध

धर्म के अनुवादों की जो विशाल सामग्री तिब्बत में भरी पड़ी है वह अननुमेय है। नालन्दा के आचार्य शान्त रक्षित (आठवीं शताब्दी, और विक्रमशिला महाविहार के आचार्य दीपंकर श्री ज्ञान (ग्यारहवीं शताब्दी) ने तिब्बत में बौद्ध धर्म के प्रचार का प्रशसनीय कार्य किया। तिब्बती अनुवादों में विशाल बौद्ध संस्कृत साहित्य की जो सम्पदा बिखरी पड़ी है, उसी से अनुमान लगाया जा सकता है कि कितने सहस्र भिक्षुओं ने कितनी शताब्दियों के अथक परिश्रम के परिणामस्वरूप यह कार्य शाक्यमुनि के उपदेशों के प्रचारार्थ सम्पादन किया होगा। इसी प्रकार चीन में जिस गौरवपूर्ण ढंग से बौद्ध धर्म का प्रचार किया गया उसी का यह परिणाम था कि यूआन्-चुआङ् (६२९-६४५ ई०), इ-चिङ् (६७१-६९५ ई०) और बीसियों अन्य चीनी मनीषियों की ज्ञान-पिपासा और बुद्ध को जन्मभूमि को देखने की उनकी लालसा ने उन्हें सैकड़ों मील लम्बे दुर्गम रेगिस्तानों, पर्वत-उपत्यकाओं और समुद्रों को पार करने के लिये विवश किया। जितना परिश्रम शाक्यमुनि ने ज्ञान-प्राप्ति के लिये किया था, उससे कम परिश्रम चीनी यात्री युआङ्-चुआङ् ने बुद्ध द्वारा प्राप्त ज्ञान को जानने के लिये नहीं किया था। इस श्रद्धा को उत्पन्न करने के लिये बौद्ध भिक्षुओं को कितने महान् ब्रह्मचर्य, कितने महान् ज्ञान और कितनी महती साधना की आवश्यकता पड़ी होगी, इसे आज कौन बता सकता है। केवल चीन, तिब्बत, जापान और कोरिया के इतिहास इसके प्रमाण हैं। कुमारजीव (चौथी-पाचवीं शताब्दी ईसवी) जैसा चीनी भाषाविद् मर्मज्ञ अनुवादक बौद्धधर्म ने उत्पन्न किया, जिसकी महिमा आज भी चीनी भाषा और साहित्य के इतिहास में सुरक्षित है। कुमारजीव के समान ही मालवा के भिक्षु परमार्य (छठी शताब्दी) का नाम है जिन्होंने संस्कृत के विशाल साहित्य के चीनी अनुवाद में सहायता दी। इनके अतिरिक्त बुद्धभद्र, बुद्धयशस्, धर्मरक्ष, गुणवर्मा, गुणभद्र, सधपाल, बोधिरक्षि, परमार्य आदि सैकड़ों आचार्यों के नाम गिनाये जा सकते हैं, जिन्होंने धर्म-प्रचार के लिये अपने जीवन का उत्सर्ग कर चीन में शाक्यमुनि के शासन को प्रतिष्ठित किया। हरिवर्मा (तृतीय शताब्दी ईसवी) ने, जो मध्यभारत के निवासी थे, चीन में 'सत्यसिद्धि' नामक सम्प्रदाय की स्थापना की जो 'हीनयान' और महायान में मध्यस्थता करता है। दक्षिण भारत के महान् साधक भिक्षु बोधि-धर्म (छठी शताब्दी) को भी तो नहीं भूलना होगा जिन्होंने बिना किसी एक पुस्तक को भी छुए, बिना किसी को कभी कोई मौखिक उपदेश दिये, चीन,

कोरिया और जापान में उस विशाल प्रभावशाली साधनात्मक आंदोलन को जन्म दिया जो आज भी वहाँ करोड़ों साधक-साधिकाओं के लिये आश्वासन बना हुआ है। उन्होंने जैन (ध्यान) बौद्ध धर्म की स्थापना चीन में की, जहाँ से यह साधनात्मक सम्प्रदाय कोरिया में गया और वहाँ से जापान में, जहाँ वह आज भी जीवित रूप में विद्यमान है।

चीन से बौद्ध धर्म कोरिया में गया और कोरिया से जापान में। जापान में छठी शताब्दी ईसवी के मध्य-भाग में बौद्ध धर्म के साथ ही सम्यता का प्रवेश हुआ। थोड़े ही समय में उसने जनता के हृदय में जड़े जमा ली और वह जापान का राजधर्म हो गया। ५०० ई० से ८०० ई० तक का समय जापान में बौद्धधर्म के स्थापित होने का समय है। सन् ८०० ई० से लेकर १००० ई० तक बौद्ध धर्म के अनेक सम्प्रदायों की वहाँ उत्पत्ति हुई। बारहवीं शताब्दी तक मुख्य चार बौद्ध सम्प्रदाय जापान में उत्पन्न हो चुके थे, (१) शिङ्गोन् सम्प्रदाय, जो गुह्य मन्त्रवादी सम्प्रदाय था। (२) जोदो सम्प्रदाय या सुखावती सम्प्रदाय, जिसका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं (३) रिशु सम्प्रदाय, जो विनयवादी सम्प्रदाय था (४) जैन सम्प्रदाय, जिसका उल्लेख हम अभी चीन में बौद्ध धर्म के प्रसंग में कर चुके हैं। यह ध्यानवादी सम्प्रदाय था जिसके उद्भावक भारतीय साधक भिक्षु बोधिधर्म थे। उसके बाद अनेक सम्प्रदायों का आविर्भाव होता रहा है। आज अनेक सम्प्रदाय जापान में विद्यमान हैं और उनके द्वारा शिक्षा की प्रगति में काफी योग मिला है। आज जोदो सम्प्रदाय के अनुयायियों के मुख से 'नमः अमिता बुद्धाय' (नमो अमिता बुत्सु), निचिरेन् सम्प्रदाय वालों के मुख से 'नमः सद्धर्मं पुण्डरीकाय' (नमो हो रंगे क्यो) सुनकर भारतवासी कुछ गौरवान्वित अपने को अनुभव कर सकते हैं। 'सो प्रभाउ केहि करे !'

बौद्ध धर्म के प्रचारकों ने जो महनीय कार्य इस दिशा में किया उसे देखकर कल्पना आज भी स्थगित रह जाती है। अफगानिस्तान, ईरान, मिश्र, कोई देश उनके कार्य से अछूता न रहा था। मुस्लिम यात्री अलबेरुनी ने लिखा है, "पूर्वकाल में खुरासान, परसीस, ईराक, मोसल एव सिरिया की सीमा तक फैले हुए प्रदेश बौद्ध थे ... बाद में इस्लाम आया।"१ पर्शिया (पो-लि-स्तु) के विषय में सातवीं शताब्दी के चीनी धर्म-यात्री युआन्-चुआङ् ने लिखा है कि वहाँ उस समय दस से अधिक सघाराम थे जहाँ पाच सौ से अधिक

(१) सचाङ् एलबेरुनीज इन्डिया, जिल्द पहली, पृष्ठ २१

भिक्षु हीनयान के सर्वास्तिवाद-सम्प्रदाय के सूत्रों का अध्ययन करते थे^१। लङ्-की-लो अथवा लङ्-क-लो नामक प्रदेश के बारे में, जो पर्शिया के अधीन था, वह लिखता है कि वहा १०० बौद्ध विहार थे, जिनमें ६००० से अधिक भिक्षु हीनयान और महायान के अनुसार अपने धर्म-ग्रन्थों का पाठ करते थे।^२ अफगानिस्तान की बामियान घाटी की दो विशाल-काय बुद्ध-मूर्तियां जिनमें एक ११५ फुट और दूसरी १७५ फुट ऊंची हैं, आज भी स्मृति दिला रही हैं कि वहा कभी बौद्ध साधकों ने ध्यान किया था। इसी प्रकार गोवी के उस महान् तुङ्ग-हूआन् बौद्ध मठ के सम्बन्ध में क्या कहा जाय, चीनी तुर्किस्तान और कूचा के बौद्ध साधना-केन्द्रों के सम्बन्ध में क्या कहा जाय, पश्चिमी एशिया में गये भिक्षुओं के द्वारा जिस प्रकार एस्ते लोगों के माध्यम द्वारा प्रारम्भिक ईसाई धर्म की साधना को प्रभावित किया, उसकी क्या चर्चा की जाय, जिस प्रकार बोधिसत्व ग्रीक रोमन चर्च में सन्त 'जोसफत' बन गये, उसका क्या विवरण दिया जाय, जातकों के यूरोपीय साहित्य पर प्रभाव की क्या समीक्षा की जाय, यह तो एक अनन्त कहानी है, एक पूरा इतिहास है। अन्य देशों के विषय में तो कहना क्या, माइक्रो-नेसिया में स्थित लाईनार्थ के द्वीप तक भिक्षु शाक्यमुनि का सन्देश लेकर पहुंचे थे।^३ कितना महान् था विश्व को बुद्ध-सन्देश को सुनाने का यह उद्योग जिसे आप्तकाम, अनागार, अकिचन भिक्षुओं ने केवल विश्व-हित के लिये न कि अपने या अपने देश के किसी स्थूल या सूक्ष्म स्वार्थ के लिये किया!

२--महायान का धार्मिक स्वरूप और हीनयान और

महायान का ऐतिहासिक और सैद्धान्तिक सम्बंध

महायान बौद्ध धर्म का विकसित स्वरूप है, यह हम पहले देख चुके हैं। शताब्दियों में उसका स्वरूप परिनिष्पन्न हुआ। काल और स्थान की विशाल विभिन्नताओं को लिये हुए नाना युगों और महायान के विकास का देशों की साधनाएँ महायान के रूप में एकत्र सन्निहित सिद्धावलोकन हुई हैं जिनको एकरूपता में बाधना अक्षर सम्भव नहीं होता। उसकी साहित्य-सम्पत्ति

(१) वाटर्स : आन युआन्-चुआङ्ग, जिल्द दूसरी, पृष्ठ २८५

(२) वहाँ पृष्ठ २५७

(३) जर्नल ऑव दि ओरियन्टल सोसायटी, जिल्द पाचवीं, पृष्ठ १९४

इतनी विशाल है, इतने युगों और देशों में बिखरी हुई है कि उसका पूर्ण अध्ययन अभी तक किसी विद्वान् के द्वारा सम्भव नहीं हो सका है। चीन, तिब्बत, कोरिया, और जापान की भाषाओं में जो विशाल ग्रन्थ सम्पत्ति अनुवादों और मौलिक ग्रन्थों के रूप में पड़ी हुई है उसके शतांश का भी सम्पादन, अनुवाद आदि अभी तक नहीं हो पाया है। यही कारण है कि महायान के इतिहास का अध्ययन अभी तक पूर्णरूप में सम्भव नहीं हो सका है। जहाँ तक भारत का सम्बन्ध है, हमने पहले देखा है कि ३५० ई० पूर्व से लेकर १०० ई० पूर्व के युग में बौद्ध सघ अनेक भागों में बँट गया था और इस युग की सबसे प्रधान आवश्यकता यह थी कि बुद्ध की शिक्षाओं की किस प्रकार ऐसी नई व्याख्या की जाय जो युग की परिवर्तित परिस्थितियों के अनुकूल हो और जिससे बौद्ध धर्म के प्रचार को एक नया जीवन मिले। विदेशों में बौद्ध धर्म के प्रचार का कार्य आरम्भ हो गया था और नई सस्कृतियों, नई भाषाओं और नई विचार-दृष्टियों के लोगों ने बौद्ध धर्म स्वीकार कर लिया था। उनकी अपनी मनोवैज्ञानिक आवश्यकताएँ थीं। जिस धर्म को उन्होंने स्वीकार किया था, उसे वे अपनी प्रवृत्ति और जलवायु के अनुसार अपनाना चाहते थे, अपनी सस्कृति के प्रकाश में उस पर अभ्यास करना चाहते थे, तभी वह पूरी तरह उनके जीवन में घुल-मिल सकता था। हम जानते हैं कि बौद्ध धर्म के मौलिक रूप ने चीन और जापान की जनता को पहले आकृष्ट नहीं किया था। बाद में महायानी रूप में वह उन्हें पसन्द आया। अतः यह असदिग्ध है कि नये देशों में प्रचार की आवश्यकता ने भी महायान बौद्ध धर्म के स्वरूप-निर्णय में काफी योग दिया। इस युग में हीनयानी और महायानी प्रवृत्तियों का हमें प्रायः मिश्रित रूप दिखाई पड़ता है। १०० ई० पूर्व से लेकर ३०० ईसवी तक महायान की प्रवृत्तियाँ स्पष्ट रूप में प्रकाश में आती हैं और सातवीं शताब्दी तक उनका निर्वाध विकास होता है जिसके बाद महायान का प्रवेश भारत में तान्त्रिक बौद्ध धर्म में हो जाता है। इस प्रकार भा- धर्म — महायानी रूप के विकास की यह सक्षिप्त

और हीनयान से उसके भेद और अभेद
 के पर विचार करें जिन्होंने महायान
 अधिगति करने पर हमारे

महायान के विकास लिये महायान की धार्मिक मान्यताओं का समझना में कारणभूत आसान हो जायगा और हीनयान के साथ उसके परिस्थितियों भेद को भी हम उनकी पृष्ठभूमि में अच्छी तरह समझ सकेंगे। डा० हरदयाल ने इस विषय पर विस्तृत विचार उपस्थित करते हुए हमें बताया है कि भगवान् बुद्ध के परिनिर्वाण के बाद कई शताब्दियों के विचार के विकास के परिणामस्वरूप जो महायान बौद्ध धर्म हमें मिला उसके स्वरूप-निर्माण में ये छ प्रवृत्तियाँ कार्य कर रही थी—

(१) बौद्ध सघ के भीतर की प्रवृत्तियों का स्वाभाविक विकास।

(२) भगवद्गीता और शैव सम्प्रदाय का प्रभाव।

(३) पारसी धर्म और सस्कृति का प्रभाव।

(४) ग्रीक कला का प्रभाव।

(५) अर्द्ध-वर्बर जातियों में धर्म-प्रचार की आवश्यकताओं के कारण परिवर्तन।

(६) ईसाई धर्म का प्रभाव।^१

उपर्युक्त प्रवृत्तियों और युग-जनित आवश्यकताओं ने महायान के स्वरूप निर्माण में योग दिया। डा० हरदयाल ने इन परिस्थितियों पर विस्तार से विचार किया है, अतः हमारे लिये इनका विस्तृत विवेचन आवश्यक न होगा। हमें यही कहना है कि महायान वस्तुतः बौद्धधर्म की चिन्ताओं का स्वाभाविक विकास था जिसके स्वरूप-निर्माण में विभिन्न युगों और देशों की परिस्थितियों ने योग दिया। महायान का कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसका मूल बीज बौद्ध धर्म के मौलिक रूप में न दिखाया जा सके। महायान ने उनको लेकर युग और देश की परिस्थितियों के अनुसार उनका विकास किया है। युग-धर्म की भाषा में उनकी नई व्याख्या की है। यही तथोक्त हीनयान और महायान में भेद समझना चाहिये। वस्तुतः दोनों भगवान् बुद्ध के जीवन और उपदेशों पर आधारित हैं। कुछ पश्चिमी विद्वानों ने महायान की ईसाई प्रोटेस्टेन्ट धर्म से तुलना की है और हीनयान की कैथोलिक धर्म से, जो बिलकुल गलत है। महायान ने मौलिक बौद्धधर्म को गलत नहीं बताया, उसका विरोध नहीं

(१) देखिये उनका ग्रन्थ वि बोधिसत्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर,

किया। उसने बुद्ध-वचनो को केवल एक नई श्रेष्ठतर अर्थवत्ता दी, उनकी एक नई सामाजिक व्याख्या की। अतः महायान बौद्ध धर्म वस्तुतः मौलिक बौद्धधर्म का ही अपना विकास है, यह आधारभूत दृष्टि महायान को समझने में हमें सदा रखनी चाहिये। भगवद्गीता और शैव सम्प्रदाय का बौद्ध धर्म पर क्या पारस्परिक प्रभाव पड़ा है, इसकी समीक्षा हम अभी करेंगे। ईरान में बौद्धधर्म का प्रचार हुआ था और ग्रीस में भी। अतः इन दोनों देशों की सस्कृतियों के तत्वों की अभिव्याप्ति महायान में स्वभावतः हो गई। तभी वह वहां लोकप्रिय हो सका। डा० हरदयाल का अनुमान है कि पारसी सूर्य-पूजा ने बोधिसत्वों की कल्पना पर अपना प्रभाव डाला है।^१ गान्धार-कला ग्रीक जाति पर बौद्ध धर्म के प्रभाव के परिणामस्वरूप ही उत्पन्न हुई। वह ग्रीक प्रतिभा का बुद्ध-धर्म के प्रति अर्घ्यदान है। इस प्रकार हम देखते हैं कि विभिन्न देशों में बौद्ध धर्म के प्रचार के परिणामस्वरूप बौद्ध धर्म के रूप में स्वल्प परिवर्तन होते गये जिनका सकलित नाम ही महायान है। यहाँ यह कह देना भी अनावश्यक न होगा कि महायान की अनेक देनों में से एक मूर्तिपूजा भी है जिसे भारतीय धर्म-साधना को उसने दिया है। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म में मूर्ति-पूजा का विधान न था। साची और भारहुत के स्तूपों में प्रतीकों के द्वारा बुद्ध-धर्म की अभिव्यक्ति की गई है। बुद्ध के व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति मूर्ति के रूप में सर्वप्रथम ग्रीक कला में ही हुई और इससे धर्म-प्रचार के कार्य में काफी सफलता मिली। भारतीय धर्म-साधना में मूर्ति-पूजन का उपयोग सर्वप्रथम बौद्ध धर्म ने ही किया है, ऐसा कुछ विद्वानों का विचार है।^२ तिब्बत, चीन और मध्य-एशिया की तातार जातियों में बौद्धधर्म के प्रचार के कारण बौद्ध धर्म में विशेषतः तान्त्रिक धर्म का समावेश हुआ जो वहाँ प्रचलित था। तिब्बत, चीन और जापान के स्थानीय देवी-देवताओं ने किस प्रकार धर्म-प्रचार के परिणामस्वरूप बौद्ध परिधान ग्रहण कर लिये, यह देखते ही बनता है। पहलव, शक, कुषाण, ग्रीक, पार्थियन और सिथियन आदि जातियों के कुछ देवताओं को बोधिसत्व का रूप दे दिया गया है। यह महायान की विराट् समन्वय-भावना

(१) दि बोधिसत्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट सस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३८-३९।

(२) देखिये यदुनाथ सरकार इण्डिया थ्रू दि एजेंज में 'दि गिफ्ट्स आव बुद्धिज्म' सम्बन्धी विवरण।

के परिणामस्वरूप ही था। अनेक प्रकार के विश्वास और पूजा-विधान जिनका आदिम बौद्ध धर्म से कुछ सम्बन्ध न था, इस प्रकार बौद्ध धर्म में प्रवेश पा गये और इन्हीं का समन्वित नाम 'महायान' था। इस प्रकार महायान ने शास्ता के उपदेश के मूल रूप में कुछ परिवर्तन स्वीकार कर और नाना प्रकृतियों और सस्कृतियों के लोगों के लिये उसे सुगम और अनुकूल बनाकर बौद्ध धर्म को वास्तविक अर्थों में एशिया का धर्म और विश्व का धर्म बनाया। इस कार्य में कितने शत-सहस्र धर्म प्रचारको, अनुवादको और विचारको की सेना का संगठन महायान ने किया, इसे देखकर आज भी आश्चर्यान्वित रह जाना पड़ता है। डा० हरदयाल ने महायान के उत्तरकालिक विकास पर ईसाई धर्म के प्रभाव की भी बात कही है। उन्होंने शान्तिदेव (सातवीं-आठवीं शताब्दी ईसवी) की भक्ति-भावना पर, जो उनकी दो अद्वितीय रचनाओं 'बोधिचर्यावतार' और 'शिक्षा समुच्चय' में प्रस्फुटित हुई है, ईसाई धर्म के प्रभाव की बात कही है। कोई गम्भीर कारण इस अपनी मान्यता का डा० हरदयाल ने नहीं दिया है। आश्चर्य होता है कि डा० हरदयाल जैसे विद्वान् ने इस प्रकार का निराधार मत प्रकट किया है। केवल इसीलिये कि शान्तिदेव ने प्रज्ञा के ऊपर करुणा को स्थान दिया है या अन्य भवित से भरे उद्गार प्रकट किये हैं, उन्हें ईसाई धर्म-साधना से प्रभावित नहीं माना जा सकता। वस्तुतः हरदयाल ने कोई निश्चित उद्धरण या अपनी मान्यता के आधारस्वरूप कारण न देकर शान्तिदेव पर 'विदेशी प्रभाव के कुछ चिह्न' होने की बात मात्र कही है^१ जिसके अधिक विवेचन में पड़ना अनावश्यक होगा। किस प्रकार बौद्ध धर्म और ईसाई धर्म का मिलन मध्य-एशिया और अंतोरिया में हुआ, इसके अधिक ऐतिहासिक निदर्शन करने की यहाँ आवश्यकता नहीं है। पहले हम कुछ इस सम्बन्ध में बौद्ध धर्म के विदेश-गमन के प्रसंग में कह चुके हैं और कुछ अन्यत्र भी^२। जब हम महायान धर्म की विशेषताओं और साथ ही इस सम्बन्ध में तथोक्त 'हीनयान' से उसके भेद की समस्या पर आते हैं।

(१) 'Some traces of foreign influence' दि बोधिसत्त्व
ऑस्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ४३

(२) देखिये पालि साहित्य का इतिहास, पृष्ठ २९४-२९७

महायान को अपने प्रामाण्य का आधार बताना था। यदि महायान बौद्ध धर्म ही है, बुद्धोपदिष्ट धर्म ही है, तो इसमें प्रमाण क्या है? पालि त्रिपिटक का ऐतिहासिक आधार तो मूल बुद्ध धर्म के पास दो सत्यों की कल्पना था। महायान ने नये शास्त्रों की रचना संस्कृत और अर्द्ध-संस्कृत में की। परन्तु महायानी आचार्यों के सामने भी यह सवाल आया और आज भी हम पूछते हैं, उनका ऐतिहासिक प्रामाण्य क्या है? सम्भवतः इसके उत्तर में ही महायानिक आचार्यों ने इतिहास के प्रश्न को ही उड़ा दिया। उन्होंने कहा बुद्ध तो इस लोक में आये ही नहीं, उन्होंने तो कोई उपदेश दिया ही नहीं। जिस बुद्ध महापुरुष का वर्णन पालि त्रिपिटक में है, वह तो वास्तविक बुद्ध का रूप-काय है, निर्माण-क है, निर्मित काया है, मायावी स्वरूप है। रूपकाय बुद्ध नहीं है। वास्तविक बुद्ध न कही आता है, न जाता है, न जन्म लेता है, न परिनिर्वाण प्राप्त करता है। वह तो साक्षी रूप से स्थित है। वह तो तथता-रूप है, सत्य-रूप है, धर्मरूपी काया वाला है। बुद्ध लोक में आये, यह एक माया थी। इस प्रकार दो सत्य हैं, एक परमार्थ सत्य और दूसरा, व्यवहार-सत्य या लोकसंवृत्ति-सत्य। व्यवहार रूप में ही बुद्ध उत्पन्न हुए और उन्होंने उपदेश दिया। परन्तु इस उपदेश का विधान भी दो प्रकार का था। बुद्ध ने अपने 'उपाय-कौशल्य' के द्वारा दो प्रकार की धर्म-देशना की है। एक गुह्य और दूसरी प्रकट। गुह्य धर्म-देशना भगवान् ने अपने कुछ चुने हुए अत्यन्त योग्यतासम्पन्न शिष्यों के प्रति की जिन्हें 'बोधिसत्त्व' कहा जाता है। इन बोधिसत्त्वों का मार्ग ही महायान है। बोधिसत्त्व-यान और महायान दोनों पर्यायवाची शब्द हैं। वास्तविक बुद्ध-मार्ग महायान ही है। इसीलिये इसे 'बुद्ध-यान या 'तथागत-यान' भी कहा जाता है।

गुह्य और प्रकट दो सत्य भगवान् ने सिखलाये, यह बात कुछ चौंकाने वाली है। विशेषतः स्थविरवाद परम्परा से प्रभावित हम आज इस बात को सुनकर कुछ चौंक उठते हैं। पहली बार जब यह बात उठाई गई होगी तो स्थविरवादी मण्डल में कितना गहरा विचार का आन्दोलन उठ खड़ा हुआ होगा, यह हम आसानी से समझ सकते हैं। महासंगीतिक भिक्षुओं के नव-उद्भावित साहित्य की जो निन्दा स्थविरवादी दृष्टि से की गई थी, उसे हम पहले उद्धृत कर चुके हैं^१। उससे हम इसका कुछ अनुमान लगा (१) देखिये पीछे बौद्ध धर्म के विकास का विवरण।

सकते हैं। वस्तुतः, जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायानी धर्म की नींव उसी समय से पड़ गई थी।

जहाँ तक मूल बुद्ध-धर्म का सम्बन्ध है, जैसा कि वह पालि त्रिपिटक में निहित है, बुद्ध द्वारा उपदिष्ट दो सत्यो की महायानी कल्पना को अधिक प्रथम नहीं मिलता, यद्यपि यह कहना भी उतना ही ठीक है कि महायानी कल्पना अन्ततः मूल बुद्ध-उपदेशों के स्वरूप पर ही आधारित है। यह कैसे? भगवान् बुद्ध के पास कुछ भी गुह्य हो जिसे वे अपने शिष्यों या कुछ शिष्यों से छिपाकर रखते हों, इसका अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में निराकरण भगवान् ने अपने परिनिर्वाण के समय आनन्द से यह कहते हुए कर दिया था “आनन्द! अन्दर और बाहर (का भेद) न करते हुए मैंने धर्म का उपदेश किया है। आनन्द! धर्म के सम्बन्ध में तयागत को आचार्य-मुष्टि (रहस्य) नहीं है।” “देसितो आनन्द मया धम्मो अनन्तरं अवाहिर करित्वा न तत्थ आनन्द तयागतस्स धम्मस्सु आचरियमुट्ठि”^१ सूर्य और चन्द्र के समान भगवान् बुद्ध का उपदेश सबके लिये सुलभ था। प्रकाशित होना उसका स्वभाव था। छिपाने को भगवान् मिथ्या सिद्धान्तों का एक लक्षण मानते थे। छिपाना त्रिव्यो का या कूटनीति का धर्म था। बुद्ध-धर्म में सब कुछ उद्घाटित था, सब कुछ स्पष्ट था, सब कुछ सु-आख्यात था। इस प्रकार बुद्ध द्वारा गुह्य उपदेश देने की बात गिर जाती है। परन्तु पालि बौद्ध धर्म में ही कुछ ऐसे बुद्ध-वचन मिलते हैं जिनके आधार पर उनमें गुह्यता होने का आभास भी मिलता है। बोधि प्राप्त करने के बाद भगवान् बुद्ध की उपदेश-सम्बन्धी अनिच्छा को हम भली प्रकार जानते हैं। विनय-पिटक के महावग्ग, मज्झिम-निकाय के अरियपरियेसन सुत्तन्त तथा अन्य अनेक स्थलों में भगवान् कहते दिखाये गये हैं कि यह प्रजा तो काम-रत है, काम-प्रसन्न है, और यह धर्म जिसका उन्होंने साक्षात्कार किया है ‘गम्भीर’, ‘दुर्दर्श’, ‘दुरनुबोध’ और ‘अतर्कावचर’ है, काम-रत जनता इसे किस प्रकार समझेगी? उपर्युक्त चारों विशेषण बुद्ध-उपदेश की गुह्यता का कुछ आभास अवश्य देते हैं। कुछ भी हो, ‘सद्धर्मपुण्डरीक’ ने, जो महायान बौद्ध धर्म का आधारभूत ग्रन्थ है, उपर्युक्त बुद्ध-वचन को बुद्ध-उपदेशों की गुह्यता के सम्बन्ध में प्रमाण-स्वरूप गृहीत

(१) महापरिनिर्वाण-सुत्त (दीघ २।३); देखिये सतिपट्ठान-संयुत्त (संयुत्त निकाय) भी।

महायान को अपने प्रामाण्य का आधार बताना था। यदि महायान बौद्ध धर्म ही है, बुद्धोपदिष्ट धर्म ही है, तो इसमें प्रमाण क्या है ? पालि त्रिपिटक

का ऐतिहासिक आधार तो मूल बुद्ध धर्म के पास दो सत्यों की कल्पना था। महायान ने नये शास्त्रों की रचना संस्कृत और अर्द्ध-संस्कृत में की। परन्तु महायानी आचार्यों के

सामने भी यह सवाल आया और आज भी हम पूछते हैं, उनका ऐतिहासिक प्रामाण्य क्या है ? सम्भवतः इसके उत्तर में ही महायानिक आचार्यों ने इतिहास के प्रश्न को ही उड़ा दिया। उन्होंने कहा बुद्ध तो इस लोक में आये ही नहीं, उन्होंने तो कोई उपदेश दिया ही नहीं। जिस बुद्ध महापुरुष का वर्णन पालि त्रिपिटक में है, वह तो वास्तविक बुद्ध का रूप-काय है, निर्माण-क है, निर्मित काया है, मायावी स्वरूप है। रूपकाय बुद्ध नहीं है। वास्तविक बुद्ध न कही आता है, न जाता है, न जन्म लेता है, न परिनिर्वाण प्राप्त करता है। वह तो साक्षी रूप से स्थित है। वह तो तथता-रूप है, सत्य-रूप है, धर्मरूपी काया वाला है। बुद्ध लोक में आये, यह एक माया थी। इस प्रकार दो सत्य हैं, एक परमार्थ सत्य और दूसरा, व्यवहार-सत्य या लोकसंवृत्ति-सत्य। व्यवहार रूप में ही बुद्ध उत्पन्न हुए और उन्होंने उपदेश दिया। परन्तु इस उपदेश का विधान भी दो प्रकार का था। बुद्ध ने अपने 'उपाय-कौशल्य' के द्वारा दो प्रकार की धर्म-देशना की है। एक गुह्य और दूसरी प्रकट। गुह्य धर्म-देशना भगवान् ने अपने कुछ चुने हुए अत्यन्त योग्यतासम्पन्न शिष्यों के प्रति की जिन्हें 'बोधिसत्त्व' कहा जाता है। इन बोधिसत्त्वों का मार्ग ही महायान है। बोधिसत्त्व-यान और महायान दोनों पर्यायवाची शब्द हैं। वास्तविक बुद्ध-मार्ग महायान ही है। इसीलिये इसे 'बुद्ध-यान या 'तथागत-यान' भी कहा जाता है।

गुह्य और प्रकट दो सत्य भगवान् ने सिखलाये, यह बात कुछ चौंकाने वाली है। विशेषतः स्थविरवाद परम्परा से प्रभावित हम आज इस बात को सुनकर कुछ चौंक उठते हैं। पहली बार जब यह बात उठाई गई होगी तो स्थविरवादी मण्डल में कितना गहरा विचार का आन्दोलन उठ खड़ा हुआ होगा, यह हम आसानी से समझ सकते हैं। महासंगीतिक भिक्षुओं के नव-उद्भावित साहित्य की जो निन्दा स्थविरवादी दृष्टि से की गई थी, उसे हम पहले उद्धृत कर चुके हैं^१। उससे हम इसका कुछ अनुमान लगा

(१) देखिये पीछे बौद्ध धर्म के विकास का विवरण।

सकते हैं। वस्तुतः, जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायानी धर्म की नींव उसी समय से पड़ गई थी।

जहां तक मूल बुद्ध-धर्म का सम्बन्ध है, जैसा कि वह पालि त्रिपिटक में निहित है, बुद्ध द्वारा उपदिष्ट दो सत्यो की महायानी कल्पना को अधिक प्रश्रय नहीं मिलता, यद्यपि यह कहना भी उतना ही ठीक है कि महायानी कल्पना अन्ततः मूल बुद्ध-उपदेशो के स्वरूप पर ही आधारित है। यह कैसे ? भगवान् बुद्ध के पास कुछ भी गुह्य हो जिसे वे अपने शिष्यों या कुछ शिष्यों से छिपाकर रखते हो, इसका अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में निराकरण भगवान् ने अपने परिनिर्वाण के समय आनन्द से यह कहते हुए कर दिया था "आनन्द ! अन्दर और बाहर (का भेद) न करते हुए मैंने धर्म का उपदेश किया है। आनन्द ! धर्म के सम्बन्ध में तथागत को आचार्य-मुष्टि (रहस्य) नहीं है।" "वेसितो आनन्द मया धम्मो अनन्तर अवाहिर करित्वा न तत्थ आनन्द तथागतस्स धम्मसु आचरियमुट्ठि"^१ सूर्य और चन्द्र के समान भगवान् बुद्ध का उपदेश सबके लिये सुलभ था। प्रकाशित होना उसका स्वभाव था। छिपाने को भगवान् मिथ्या सिद्धान्तों का एक लक्षण मानते थे। छिपाना स्त्रियो का या कूटनीति का धर्म था। बुद्ध-धर्म में सब कुछ उद्घाटित था, सब कुछ स्पष्ट था, सब कुछ सु-आख्यात था। इस प्रकार बुद्ध द्वारा गुह्य उपदेश देने की बात गिर जाती है। परन्तु पालि बौद्ध धर्म में ही कुछ ऐसे बुद्ध-वचन मिलते हैं जिनके आधार पर उनमें गुह्यता होने का आभास भी मिलता है। बोधि प्राप्त करने के बाद भगवान् बुद्ध की उपदेश-सम्बन्धी अनिच्छा को हम भली प्रकार जानते हैं। विनय-पिटक के महावग्ग, मज्झिम-निकाय के अरियपरियेसन सुत्तन्त तथा अन्य अनेक स्थलों में भगवान् कहते दिखाये गये हैं कि यह प्रजा तो काम-रत है, काम-प्रसन्न है, और यह धर्म जिसका उन्होंने साक्षात्कार किया है 'गम्भीर', 'दुर्दश', 'दुरनुबोध' और 'अतर्कोवचर' है, काम-रत जनता इसे किस प्रकार समझेगी ? उपर्युक्त चारों विशेषण बुद्ध-उपदेश की गुह्यता का कुछ आभास अवश्य देते हैं। कुछ भी हो, 'सद्धर्मपुण्डरीक' ने, जो महायान बौद्ध धर्म का आधारभूत ग्रन्थ है, उपर्युक्त बुद्ध-वचन को बुद्ध-उपदेशों की गुह्यता के सम्बन्ध में प्रमाण-स्वरूप गृहीत

(१) महापरिनिर्वाण-सुत्त (बोध २।३); देखिये सतिपट्टान-संयुत्त (संयुक्त निकाय) भी।

किया है। दूसरी अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि स्वयं भगवान् बुद्ध सबको एकसा उपदेश नहीं देते थे। वे एक कुशल परचित्तज्ञानसम्पन्न मनो-वैज्ञानिक उपदेष्टा थे जो सुनने वाले की योग्यता और जीवन की परिस्थिति पर विचार करके ही उपदेश देते थे। प्रायः प्रत्येक कुशल उपदेष्टा इस प्रकार उपदेश करता है। गृहस्थों को भगवान् दान-कथा, शील-कथा, स्वर्ग-कथा, काम दुष्परिणाम-कथा आदि भी कहते थे। वालि-काओं को उपदेश देते समय उन्हें यही बताते थे कि विवाहोपरान्त उन्हें अपने पति के घर पर जाकर ब्या करना चाहिये। जिस पुरुष की योग्यता सन्यास के लिये भगवान् नहीं देखते थे उसे गृहस्थाश्रम से सन्यास की श्रेष्ठता दिखाते हुए भी वे प्रायः यही कहते थे, 'परन्तु तुम्हारे लिये अप्रमाद का जीवन ही श्रेष्ठ है।' योग्यतम भिक्षुओं को देखकर ही भगवान् चार स्मृति-प्रस्थान आदि गम्भीर विषयों का उपदेश करते थे। शील का उपदेश देने के उपरान्त ही वे प्रायः चार आर्य सत्यों का उपदेश देते थे। वे किसी को विवाह करने के लिये नहीं कहते थे, परन्तु यदि विवाहित पुरुष उनके पास जाते तो भगवान् उन्हें गृहस्थ-धर्म के कर्तव्यों के पालन करने का उपदेश करते थे, जो भिक्षु सबधी उपदेश से भिन्न होता था। सारांश यह कि बुद्ध की शिक्षा में आवश्यक रूप से क्रम था, और वे साधक की योग्यता आदि का विचार कर ही उपदेश देते थे। मज्झिम-निकाय में कहा गया है, 'आसयानुसयं विदित्वा भगवां धम्मं देसेति।' इसी बात की पुनरावृत्ति महायानी ग्रन्थ 'दिव्यावदान' में भी की गई है^१। हम जानते हैं कि अनाथपिण्डिक की बीमारी के समय धर्मसेनापति सारिपुत्र ने उसे अनात्मवाद का गम्भीर उपदेश दिया था। जब आखों में आसू भरते हुए आध्यात्मिक प्रसन्नता से उच्छ्वसित अनाथ-पिण्डिक ने जो एक गृहस्थ था, सारिपुत्र से पूछा "भन्ते मैंने दीर्घकाल से शास्ता की उपासना की है और ध्यान में तत्पर भिक्षुओं की भी। किन्तु भन्ते ! मैंने ऐसी धार्मिक कथा कभी पहले सुनने को नहीं पाई"। इसके उत्तर में धर्मसेनापति ने जो कुछ कहा उसमें महायान के गृह्य सत्य सम्बन्धी सिद्धान्त के लिये महान् आश्वासन छिपा पड़ा है। "गृहपति ! श्वेतवस्त्रधारी गृहस्थों को ऐसी धार्मिक कथा समझ में नहीं

(१) अथ भगवा तेषां आशयानुशयं विदित्वा धातुं प्रकृतिं च ज्ञात्वा तादृशीं धर्मवेशनां करोति : पृष्ठ ९७ (कॉवल का संस्करण)

आती, प्रव्रजित को गृहपति। ऐसी धार्मिक कथा समझ में आती है^१। साधना के स्तर का जो तारतम्य गृहस्थ और भिक्षु में हो सकता है, वही भिक्षुओं में एक दूसरे की अपेक्षा से हो सकता है। इस प्रकार यह सम्भव है कि साधारण शिष्यों और प्रत्येक बुद्धों को भगवान् ने साधारण नीति आदि का उपदेश दिया हो जिसकी अभिव्यक्ति पालि त्रिपिटक में हुई है और अपना उच्चतर उपदेश उन्होंने उन महासत्त्व प्राणियों को दिया हो जिनकी सज्ञा बोधिसत्त्व है और जिनकी परम्परा के प्रवर्तन का दावा महायान का है। स्थविरवादी तत्त्वदर्शन के अनुसार अनात्मवाद का विवेचन करते समय हम शिक्षा-वृक्ष की पत्तियों की उपमा उद्धृत कर चुके हैं। उससे भी यह पता चलता है कि तद्भागत के पास कुछ गुह्यता अवश्य थी जो कथित सिद्धान्तों से बहुत अधिक थी। इस प्रकार अपेक्षाकृत कम बुद्धि रखने वाले श्रावकों और प्रत्येक बुद्धों के प्रति दिये गये उपदेशों को मानने वाले स्थविरवादी 'हीनयानी' ही ठहरेंगे और महायानी माने जायेंगे उस महान गहन और गुह्य उपदेश के उत्तराधिकारी जो भगवान् ने उत्कृष्ट बुद्धि और साधना वाले बोधिसत्त्वों को दिया। महायानी आचार्यों का दावा है कि उनके वैपुल्य-सूत्रों में (जिनका दूसरा नाम महायान-सूत्र भी है) भगवान् बुद्ध के ऐसे उपदेशों का संग्रह है जो उन्होंने महाप्राणी बोधिसत्त्वों को दिये थे। हम जानते हैं कि कोई ऐतिहासिक आधार तो महायानिकों की इस मान्यता को प्रमाण मानने का है नहीं। बल्कि महायान-सूत्रों का और महायान के अन्य साहित्य का जिसका उल्लेख हम आगे करेंगे, अनैतिहासिक स्वरूप उनकी प्रमाणवत्ता को सन्देह का विषय ही बना देता है। 'सद्धर्मपुण्डरीक-सूत्र' और 'लकावतार-सूत्र' आदि अनेक महायानी ग्रन्थों में बुद्ध के 'उपाय-कौशल्य' द्वारा उपदेश की बात इतनी अधिक पुनरुक्तिपूर्वक, कही गई है कि कभी कभी आभास होने लगता है कि महायानी आचार्यों ने इसका उपयोग कुशलतापूर्वक केवल अपने एक उद्देश्य की सिद्धि के लिये किया है। वह उद्देश्य था बौद्ध धर्म के मौलिक रूप को भी प्रामाणिक मानने के साथ-साथ महायान द्वारा उपदिष्ट सत्य की उच्चतर स्थिति को प्रमाणित करना। यह उन्होंने यह कह कर किया कि चार आर्य सत्य और आर्य अष्टांगिक मार्ग आदि सबधी उपदेश को त्याग ने अपने उपाय-कौशल्य के द्वारा अपनी साधारण योग्यता के शिष्यों (श्रावकों)

को दिया, जबकि उसके उच्चतर स्वरूप (शून्यता, तथता, धर्मसमता) का उद्घाटन उन्होंने अपने केवल कुछ योग्यतम शिष्यों के प्रति किया, जिनकी परम्परा 'महायान' में निहित है^१। इस प्रकार तथागत के 'उपाय कौशल्य' के सिद्धान्त में महायान का भी 'उपाय-कौशल्य' निहित है, ऐसा हमें जान पड़ता है। वैसे इस उपाय कौशल्य का भी आधार अन्ततः पालि त्रिपिटक ही है। हम जानते हैं कि अनेक पर्यायो से भगवान् ने धर्म का उपदेश दिया है (अनेक परियायेहि भगवता धम्मो देसितो), उन्हें उपदेश में पारमि, पारमिता, परिपूर्णता, प्राप्त है, वे चार वैशारद्यों और दस तथागत-बलों से युक्त हैं। इसी के आधार पर 'उपाय-कौशल्य' की बात कही गई है। परन्तु इसका उपयोग महायान की प्रमाणवत्ता और महत्ता को स्थापित करने के लिए ही महायानी साहित्य में प्रायः किया गया है। महायानी आचार्य यह नहीं कहते कि 'हीनयान' गलत है या अनावश्यक है, वे केवल यह कहते हैं कि वह आवश्यक होते हुए भी एक निम्न श्रेणी की साधना है, जबकि उच्चतम साधना का रूप महायान है और उसी में 'हीनयान' का पर्यवसान हो जाता है। अनेक सत्यो की बात वस्तुतः महायानी भी नहीं कहते। वे यह नहीं कहते कि भिन्न-भिन्न सत्यो का उपदेश तथागत ने भिन्न-भिन्न लोगों को दिया। उनका कहना केवल यह है कि तथागत ने अपने उपाय-कौशल्य से एक ही सत्य का उपदेश दिया परन्तु उनके स्थविरवादी शिष्य केवल उसके एक स्थूल अंग को समझ सके हैं। जापान में जहाँ महायान धर्म आज भी अपने जीवित रूप में विद्यमान है, यह एक साधारण मान्यता है कि भगवान् ने गुह्य उपदेश बोधिसत्त्वों को दिया था और महायान में वही निहित है। जापानी विद्वान् सुजुकी^२ और किमूरा^३ बुद्ध द्वारा प्रकट और गुह्य दो सत्यो के उपदेश दिये जाने में

- (१) अश्वघोष ने अपने 'महायानश्रद्धोत्पाद-शास्त्र' में इसी प्रकार महायान की प्रामाणिकता स्थापित की है। देखिये सुजुकी : 'दि अवैकनिंग ऑव फेय इन बुद्धिज्म (महायानश्रद्धोत्पाद का अंग्रेजी अनुवाद) पृष्ठ ४७,
- (२) जिनके मत के उद्धरण के लिये देखिये नलिनाक्ष दत्त : एस्पेक्ट्स आव महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ ६१-६५
- (३) देखिये उनका 'ए हिस्टोरिकल स्टडी ऑव दि टर्मस हीनयान एण्ड महायान', पृष्ठ ५९-६०

विश्वास करते हैं। यह वताने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती कि थियो-सोफिकल सोसायटी के उद्भावको, मादम ब्लेवेत्सकी, श्रीमती एनी बीसेन्ट और कर्नल आलकांटने, जिन्होंने इस शताब्दी के आदि में बौद्ध धर्म को पुनर्जीवित करने का प्रशसनीय उद्योग किया, अपनी बौद्ध धर्म की व्याख्या में बुद्ध द्वारा गृह्य उपदेश दिये जाने की स्थिति को स्वीकार किया है, बल्कि उसे कुछ अतिरजित रूप भी प्रदान किया है। डा० हर दयाल ने बोधिसत्त्व सिद्धान्त का सहानुभूतिपूर्वक अध्ययन किया है, परन्तु बुद्ध के उपदेश में गृह्यता जैसी कोई बात थी, इस सिद्धान्त के प्रति उन्होंने सहमति नहीं दिखाई है।^१ वस्तुतः निश्चय रूप से इस सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा जा सकता। केवल महापुरुष (बुद्ध) को महासागर के समान गम्भीर प्रज्ञा पर आश्चर्य करके रह जाना पड़ता है, जिसने न केवल कुमारिल और शंकर जैसे अ-बौद्ध दार्शनिकों की ही बुद्धि को ग्रामित किया है, बल्कि जिसके सम्बन्ध में युग-युगों से एक ओर नागसेन, बुद्धघोष, बुद्धदत्त घम्मपाल (स्यविरवादी), वसुमित्र, देवशर्मा, महाकौष्ठिल (वैभाषिक), धर्मपाल, बुद्धदेव, और यशोमित्र (सीनान्तिक) जैसे तथोक्त 'हीनयानी' आचार्यों की और दूसरी ओर विश्व-प्रसिद्ध महाप्रज्ञावान् अश्वघोष, मैत्रेय, असग, वसुबन्धु, स्थिरमति, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति (विज्ञानवादी), नागार्जुन, चन्द्रकीर्ति और शान्तिदेव (शून्यवादी) जैसे महायानी आचार्यों की बुद्धि भी विमुग्ध होती रही है। महायान की परम्परा ने असग, वसुबन्धु और नागार्जुन जैसे आचार्य हैं जो महायान-सूत्रों में बुद्ध के गृह्य उपदेशों की विद्यमानता मानते हैं और दूसरी ओर पालि-त्रिपिटक मूल बुद्ध-वचन हैं, इससे कौन इन्कार कर सकता है? महायान को अधिक महत्त्व देने पर तो यही कहना पड़ता है कि 'माया-पुत्र' (दोनों अर्थ लेखक को गृहीत हैं—माहायानिक भारतीय दर्शन में प्रथम मायावादी थे) की माया कुछ समझ में नहीं जाती और उसके 'उपाय-कौशल्य' को धन्य है, जिसने उसके एक, अद्वय और अ-विवाद मन्त्र को भी 'हीन' और 'महा' इन दो रूपों में विभक्त कर दिया है। 'उपाय-कौशल्य' की मध्यस्थता के बिना 'हीन-यान' और 'महायान' दोनों एक हैं। नचमुच 'उपाय-कौशल्य' उत्तर कालीन बौद्ध धार्मिक विकास में एक महान् शब्द है। वह त्यागत की कुरुणा का ही अन्ततः परिचायक है।

ऊपर हम महायानी आचार्यों द्वारा बुद्ध के ऐतिहासिक अस्तित्व के निषेध का उल्लेख कर चुके हैं। उसी के सम्बन्ध में उन्होंने अपने त्रिकाय-सम्बन्धी सिद्धान्त का निर्माण किया। बुद्ध के तीन काय हैं बुद्ध की तीन कायाएँ रूपकाय, धर्म-काय और सम्भोग-काय। महायान अथवा महायान का के पूर्व रूप में, जिसकी अभिव्यक्ति अष्टसाहस्रिका त्रिकाय-सिद्धान्त प्रज्ञापारमिता में हुई है, दो ही कायो (रूप-काय और धर्म-काय) की मान्यता थी। बाद में सम्भोग-काय और जोड़ दिया गया। रूप-काय से तात्पर्य भगवान् बुद्ध के भौतिक या ऐतिहासिक रूप से है। पालि-त्रिपिटक में भगवान् बुद्ध के मानव-रूप का जो चित्र हमें मिलता है वह महायानियों के अनुसार उनका रूप-काय है। इसे ही निर्माण-काय भी कहा जाता है, क्योंकि यह निर्मित काया है, बुद्ध के द्वारा लोकानुवर्तन के लिये छाया रूप में बनाई हुई काया है। शाक्यमुनि के द्वारा यह इसलिये धारण की गई है कि मनुष्य समझ सके कि बुद्धत्व की प्राप्ति असंभव नहीं है। महायान सूत्रालंकार के वर्णनानुसार निर्माण-काय बुद्ध की वह काया है जिसे वे विभिन्न लोक-धातुओं में प्राणियों के अनुकम्पार्थ धारण करते हैं। परन्तु यह बुद्ध की वास्तविक काया नहीं है। महायानियों ने बुद्ध को धर्म के साथ एकाकार किया। बुद्ध और धर्म को मिलाकर एक कर दिया और इसको उन्होंने कहा धर्म-काय। धर्म-काय ही बुद्ध की वास्तविक काया है। वह उनका आध्यात्मिक शरीर है। इसे ही सद्धर्मकाय, बोधिकाय, बुद्ध-काय, प्रज्ञा-काय और स्वाभाविक काय भी कहा गया है। तथता भी यही है। तथता का अर्थ है सम्पूर्ण सृष्टि में समाई हुई सत्यता। इस प्रकार महायान ने धर्मकाय को तथता के साथ एकाकार करके उसे प्रायः वही रूप दे दिया जो ब्रह्म को वेदान्त में प्राप्त है। सम्भोग-काय बुद्ध की वह काया है जिसे हम उनका आनन्दमय स्वरूप कह सकते हैं। यह उस समय की स्थिति है जब वे तुषित लोक में निवास करते हैं। इस प्रकार इस काय के द्वारा बुद्ध को प्रायः देवताओं का सा स्वर्गीय शरीर दे दिया गया है। सम्भोग-काय सम्बन्धी सिद्धान्त के निर्माण में योगाचारी (विज्ञानवादी) महायानिक आचार्यों का विशेष हाथ था और उन्होंने इसे श्रौत परम्परा के ईश्वर की समानता पर विकसित किया है। निर्गुण-निर्विकार तत्त्व धर्म-काय और नाम-रूप मय ईश्वर सम्भोग काय है, इस प्रकार तुलनात्मक दृष्टि से कहा जा सकता है। जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायान

का प्राय कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसके बीज हमें बौद्ध धर्म के पूर्ण रूप में न मिलते हों। यही बात महायान के महत्त्वपूर्ण त्रिकाय-सम्बन्धी सिद्धान्त के विषय में भी है। रूप-काय और धर्म-काय शब्द हमें पालि-त्रिपिटक में मिलते हैं, परन्तु स्वविरवादी परम्परा का यह बड़ा गौरव ही मानना पड़ेगा कि उन्होंने बुद्ध के मानवीय रूप को सुरक्षित रखा और उसका दैवीकरण नहीं किया। परन्तु जहाँ तक व्यक्तित्व के स्थान पर सत्य की प्रतिष्ठा का सवाल है, इसे तथागत ने स्वयं स्वीकार किया था और इसी अर्थ में वहाँ बुद्ध के रूप-काय से धर्म-काय को श्रेष्ठतर समझा गया है। पालि त्रिपिटक में बुद्ध के रूप-काय से तात्पर्य है उनका मानवीय अस्तित्व और उनके द्वारा उपदिष्ट धम्म को ही वहाँ उनका धम्म-काय कहा गया है और रूपकाय से उसकी एकता दिखाई गई है। परिनिर्वाण प्राप्त करते समय भगवान् ने अपने शिष्यों से कहा था, “आनन्द ! जिस धर्म और विनय का मैंने तुम्हें उपदेश दिया है, जिसे मैंने तुम्हें बताया है, वही मेरे बाद तुम्हारा शास्ता होगा”। “यो वो आनन्द मया धम्मो च विनयो च देसितो पञ्चात्तो सो वो ममच्चयेन सत्था”^१। इसी प्रकार बीमार वक्कलि भिक्षु, जिसने भगवान् के दर्शन की इच्छा प्रकट की थी, और जिसकी इच्छा-पूर्ति के लिये भगवान् स्वयं उसके पास गये थे, भगवान् ने कहा था, “वक्कलि ! मेरी इस गन्दी काया के देखने से तुझे क्या लाभ ! वक्कलि ! जो धर्म को देखता है वह मुझे देखता है, जो मुझे देखता है वह धर्म को देखता है”^२। धर्म और बुद्ध की एकता का यह उपदेश भगवान् ने इतिवृत्तक के सघाटि-सुत्त में भी दिया है और अन्यत्र भी। हम इसे आसानी से महायान के धर्म-काय सम्बन्धी सिद्धान्त का आधार मान सकते हैं। दिव्यावदान, ललित विस्तर और अभिधर्मकोश के आधार पर हम यहाँ इस महत्त्वपूर्ण त्रिकाय-सम्बन्धी सिद्धान्त के विस्तृत विवेचन में नहीं जा सकते^३। अब हम महायान की एक आधार-भूत विशेषता पर आते हैं और वह है उसके अन्दर भक्ति का विकास।

(१) महा परिनिर्वाण सुत्त (बीघ २।३)

(२) अल वक्कलि कि ते पूतिकारेण दिद्देन। यो खो वक्कलि धम्मं पस्सति, तो न पस्सति। यो न पस्सति तो धम्मं पस्सति (संयुत्त-निकाय)

(३) जिसके लिये देखिये नलिनाल दत्त एस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिज्म,

बुद्ध-भक्ति का समावेश महायान बौद्धधर्म की एक आधारभूत विशेषता है । भगवान् बुद्ध को महायान ने एक उपास्य देव के रूप में स्वीकार किया और उसे अपनी साधना का एक विशिष्ट अंग बनाया । उनका ऐसा करना बुद्ध-भक्ति का कहीं तक स्थविरवाद बौद्धधर्म में पाई जानेवाली प्रवृत्ति या समावेश प्रवृत्तियों का स्वाभाविक विकास था अथवा कहीं तक वह श्रौत परम्परा की भक्ति-धारा से प्रभावित था, यह एक बड़ी समस्या है जिसके सुलझाने में कम से कम भारतीय विद्वानों को अत्यन्त बौद्धिक वैराग्य की आवश्यकता पड़ेगी । हम जानते हैं कि मूल बुद्ध-धर्म विशेषतः आत्म-विमुक्ति का धर्म था । वहाँ मनुष्य को अपनी विमुक्ति स्वयं खोजनी पड़ती है । शास्ता से वह मार्ग दिखाने वाले व्यक्ति से अधिक अपेक्षा नहीं रख सकता । कम से कम बुद्ध इसके लिये अवकाश नहीं देते । पुरुषार्थ ही वहाँ मुक्ति प्राप्त करने का प्रधान साधन है और सम्पूर्ण उपदेश देने के बाद शास्ता अपने शिष्यों से यही अपेक्षा रखते हैं कि वे उस पर चलें । मार्ग को बता देना, सु-आख्यात कर देना, यही तथागत की कर्षणा है । उस पर चलने का काम शिष्यों का है । कर्म के नियम में कोई अपवाद नहीं है । बुद्ध की सघाटी को पकड़कर हम भव से पार नहीं हो सकते, हमें धर्म का अभ्यास करना चाहिये । पालि धर्म की आधारभूत परिस्थिति यही है । न तो भक्त की सी आर्तता और दीनता की भगवान् भिक्षु से अपेक्षा रखते हैं और न उसके समान आत्म-समर्पण की । फिर भी भक्ति के कुछ तत्त्व आदिम बौद्ध धर्म की साधना में भी विद्यमान थे, ऐसा हमें मानना पड़ेगा । सबसे बड़ी बात यह है कि श्रद्धा के महत्त्व की स्वीकृति बुद्ध के मौलिक उपदेशों में है । हम पहले दिखा चुके हैं कि जहाँ तक श्रद्धा का सम्बन्ध है, उसके महत्त्व की स्वीकृति के सम्बन्ध में पालि और संस्कृत बौद्ध धर्म में कोई विशेष अन्तर नहीं है । श्रद्धा और भक्ति का कितना घनिष्ठ सम्बन्ध है, इसे दिखाने की यहाँ आवश्यकता नहीं । आचार्य बुद्धघोष ने श्रद्धा को ही भक्ति कहा है । सारिपुत्र आदि शिष्यों की शास्ता के प्रति कितनी गहरी श्रद्धा और पूजा-बुद्धि थी, इसे यहाँ दिखाने की आवश्यकता नहीं । अतः हम कह सकते हैं कि शास्ता के प्रति श्रद्धा के रूप में भक्ति की साधना के बीज आदिम बौद्ध साधना में भी विद्यमान थे, यद्यपि हमें यहाँ सावधानीपूर्वक स्मरण रखना चाहिये कि बुद्ध में श्रद्धा का होना बुद्धि के द्वारा वहाँ भली प्रकार सन्तुलित कर दिया गया था । शास्ता ने स्वयं कहा था कि तथागत बोधि-प्राप्त है

या नहीं, इसकी सम्यक् गवेषणा साधक को करनी चाहिये। इस प्रकार बुद्ध और श्रद्धा का समन्वय आदिम बौद्ध साधना में था। उसकी श्रद्धा सर्वांश में 'प्रज्ञा-न्वया' थी। फिर त्रिशरण-गमन की बात है। 'बुद्ध शरण गच्छामि' में भक्ति का विमल रूप भाक रहा है, इसे बताने की आवश्यकता नहीं। ऐसा माना जा सकता है कि इसी शरणागति से बाद में उपास्य देवता के रूप में बुद्ध-भक्ति का विकास हुआ जिसके आलम्बन न केवल बुद्ध बल्कि अनेक बोधि-सत्त्व आगे आने वाले युगों में बनाये गये। पूर्व बौद्ध साधना में कर्म ही मनुष्य का सहायक था, वहाँ कोई देवता न था, न ईश्वर, न ब्रह्मा। बाद में बुद्ध ही महायान में ईश्वर बना दिये गये जिनकी पूजा करना और जिनमें श्रद्धा रखना धर्म का एक अंग हो गया। इसमें कोई सन्देह नहीं बुद्ध के मौलिक नैतिक उपदेश और इस नये भक्ति-सन्देश के बीच एक गहरी खाई थी, दोनों में एक न पाटने योग्य व्यवधान था, परन्तु सबसे बड़े सतोष की बात यह है कि इस प्रकार जो व्यक्ति पूजा का आलम्बन बनाया गया वह एक ऐतिहासिक मनुष्य था, कोई पौराणिक देवता नहीं। यही एक ऐसी अतिशय महत्वपूर्ण बात है जो महायानी भक्ति-साधना को न केवल हमें स्थिरवादी भक्ति-तत्त्वों के विकास स्वरूप मानने को बाध्य करती है, बल्कि जो यह भी सकेत कर देती है कि राम और कृष्ण को आलम्बन मान कर प्रचलित भक्ति साधना-पद्धतियों का विकास बाद में इसी के अनुकरण पर, देवताओं का आकर्षण कम हो जाने पर, किया गया। हम अपने मन्तव्य को अभी स्पष्ट करेंगे।

महायान बौद्धधर्म में भक्ति और मुक्ति का आश्वासन एक ऐतिहासिक घटना पर आधारित है। बुद्धत्व प्राप्त करने के बाद भगवान् के मन में निर्वाण सुख का अनुभव करते ही जीवन बिताने की इच्छा हुई थी। उपदेश करना वे नहीं चाहते थे, क्योंकि उनका प्राथमिक विचार यह था कि जनता उसे नहीं समझेगी। परन्तु भगवान् ने अपनी इस उदासीनता को जीत लिया और प्राणियों को विमुक्त करने का सकल्प उन्होंने किया। 'अमृत की दुन्दुभी में बजाजंगा' ऐसा सकल्प उन्होंने किया। इसी का परिणाम बुद्ध-धर्म हुआ, जिसका इतिहास साक्ष्य देता है। भगवान् बुद्ध का प्राणियों को विमुक्त करने का सकल्प एक ऐतिहासिक तथ्य है और उसीका परिणाम बौद्धधर्म है। महायान के भक्तिवाद की पूरी प्रतिष्ठा भगवान् के उपर्युक्त सकल्प पर ही आश्रित है। मुक्ति का यह आश्वासन जो एक ऐतिहासिक घटना के रूप में

बुद्ध-जीवन में विद्यमान था महायानी भक्तिवाद का आलम्बन बना। भगवान् बुद्ध के पूर्व भक्ति की साधना भले ही विद्यमान रही हो, यह विशेषता उसमें किसी प्रकार नहीं थी। ऋग्वेद में ऋषियों ने वरुण के प्रति भक्ति के उद्गार प्रकट किये थे। वह देवता-भक्ति ही कही जा सकती है। बाद में जब देवताओं का आकर्षण कम हो गया तो यह भक्ति भी निष्प्रभ हो गई। कीथ ने उपनिषदों में भक्ति के बीज होने की बात कही है^१, जो केवल आशिक रूप में सत्य कही जा सकती है। उपनिषदों में बुद्ध जैसा कोई ऐतिहासिक महापुरुष नहीं है जिसके प्रति सच्चे भक्ति-दर्शन का विकास हो सकता। उनके निर्गुण-निराकार की भक्ति नहीं की जा सकती और देवताओं के लिये न अधिक अवकाश उपनिषदों ने दिया और न उनका कोई विशेष प्रभाव उपनिषदों के युग में रह गया था, जिससे उनकी भक्ति की जा सकती। विष्णु (वेणु) और शिव (ईसाण) गौण देवताओं के रूप में पालि बौद्ध साहित्य में वर्णित हैं^२ और उनका स्थान शक्र और ब्रह्मा की अपेक्षा निम्नतर है। बुद्ध-काल में उनकी उपासना-पद्धतियाँ अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं हो सकती थी। छान्दोग्य २/१७/१ में कृष्ण देवकीपुत्र (कृष्णाय देवकी-पुत्राय) और कौपीतकि ब्राह्मण ३।९ में कृष्ण आगिरस का वर्णन आने के कारण हम कृष्ण को बुद्ध-पूर्व युग का महापुरुष तो मान सकते हैं, सम्भवतः वासुदेव-पूजा की स्थिति भी ईसा से ६-७ शताब्दी पूर्व मान सकते हैं, परन्तु कृष्ण-भक्ति का प्रचार बुद्ध-पूर्व युग में मानना इतिहास के साक्ष्य के विरुद्ध होगा। कृष्ण-भक्ति का प्रचार बुद्ध-युग के बाद वासुदेव कृष्ण को भागवत सम्प्रदाय के भगवान् के साथ एकाकार करने के परिणाम स्वरूप हुआ। भागवत सम्प्रदाय का उदय पाचवीं शताब्दी ईसवी पूर्व उत्तरी भारत में हुआ था। द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व के बेसनगर शिलालेख में ग्रीक हेलियेडोरस को 'भागवत' की उपाधि दी गई है। इससे भागवत सम्प्रदाय की द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व विद्यमानता स्पष्ट प्रकट होती है। छान्दोग्य, ३।१४ में शाण्डिल्य के उपदेश का वर्णन है। यही शाण्डिल्य भक्तिसूत्रों के भी रचयिता थे या नहीं, यह निश्चित नहीं है। परन्तु हम छान्दोग्य उपनिषद् के उपर्युक्त उद्धरणों के आधार पर यह अवश्य कह सकते हैं कि भक्ति-

(१) जर्नल ऑफ रॉयल एशियाटिक सोसायटी, १९०६, पृष्ठ ४९३

(२) महासमय-सुत्त (वीध० २।७)

साधना की धारा किसी न किसी रूप में साधवी और छठी शताब्दी ईसवी पूर्व प्रचलित अवश्य थी। ईशोपनिषद् में उपास्य के रूप में ईश्वर का वर्णन है। बाद में श्वेताश्वर में भक्ति के सिद्धान्तों की चर्चा है। महेश्वर, शिव और ईश आदि शब्द भक्ति-साधना की विद्यमानता को स्पष्ट करते हैं। ये सब प्राचीन भक्ति धारा के क्षीण विकास के परिचायक हैं। ऊपर हम भागवत सम्प्रदाय के द्वारा कृष्ण वासुदेव के भगवान् के साथ एकाकार कर देने की बात कह चुके हैं। वस्तुतः उसी से कृष्ण को विष्णु का अवतार माने जाने का आधार मिला और कृष्ण-पूजा आरम्भ हुई। छान्दोग्य उपनिषद् के वासुदेव कृष्ण या देवकीपुत्र कृष्ण का दैवीकरण चाहे छठी-सातवी ईसवी पूर्व हो गया हो, परन्तु कृष्ण-भक्ति का प्रचार उनके भगवान् बनने के बाद ही हुआ और इस कार्य में कई शताब्दियाँ लगी। पालि महानिद्देश में वासुदेव-सम्प्रदाय का उल्लेख है, 'वासुदेववक्तिका वा होन्ति'। इसे हमें साधारण वासुदेव-पूजा के रूप में समझना चाहिये। देवता के रूप में वासुदेव का उल्लेख पाणिनि ने भी किया है 'वासुदेवार्जुनाभ्यां वु' (४३९८)। द्वितीय शताब्दी पूर्व वासुदेव-पूजा का भारत में प्रचार था, यह उस समय के कुछ शिलालेखों से भी विदित होता है। बेसनगर शिलालेख, जो द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व का है वासुदेव-पूजा का स्पष्ट साक्ष्य देता है। उसका एक अंश है 'देव देवास वामुदेवस गरडध्वजोऽभ्यम्'। इससे स्पष्ट प्रकट होता है कि वासुदेव की प्रतिष्ठा भगवान् के अवतार के रूप में उस समय तक हो चुकी थी। इसी प्रकार घसुण्डी शिलालेख का साक्ष्य है "जना भगवम्या सकपण वामुदेवाम्याम्"। ग्रीक राजदूत मेनेस्वनीज (चौथी शताब्दी ईसवी पूर्व) ने दूरमेन-प्रदेश में हेराक्लीज (Herakles) की पूजा की बात कही है। 'हेराक्लीज' कृष्ण का ही ग्रीक रूपान्तर है। इससे भी स्पष्ट प्रकट होता है कि कृष्ण-पूजा चौथी शताब्दी ईसवी पूर्व व्रज में प्रचलित हो चुकी थी और मथुरा उसका केन्द्र था। इस प्रकार प्रभूत ऐतिहासिक साक्ष्य हमें इस बात के मिलते हैं कि बुद्ध-धर्म के उदय की शताब्दियों ने लेकर वासुदेव-पूजा किसी न किसी रूप में भारत में चली आ रही थी और उसमें निश्चित निष्कर्ष किसी न किसी मात्रा में हम यह निकाल ही सकते हैं कि द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व जब महायान में बुद्ध-भक्ति का उदय हुआ तो उसने किसी न किनो प्रकार यज्ञात या अज्ञात रूप से वामुदेव सम्प्रदाय से अवश्य प्रेरणा प्राप्त की।

(१) देखिये मेकफ्रिडल: एन्डियान्ट इन्डिया, पृष्ठ २११

यहाँ कुछ दृष्टिपात हमें शैव सम्प्रदाय की ओर भी करना चाहिये। भागवत धर्म की प्रगति के साथ-साथ प्रायः समानान्तर रूप से शैव साधना का विकास हुआ था। श्वेताश्वतर उपनिषद् में शिव को भगवान् माना गया है। “सर्वव्यापी भगवास्तस्मात् सर्वगत शिव”^१। श्वेताश्वतर उपनिषद् निश्चयतः बुद्ध-काल के काफी बाद की उपनिषद् है। पतञ्जलि ने अपने महाभाष्य में, जिसका प्रणयन-काल लगभग १५० ईसवी पूर्व है, एक शैव सम्प्रदाय का उल्लेख किया है^२। मिलिन्द-प्रश्न में, जो ईसवी सन् के करीब की रचना है, वासुदेव सम्प्रदाय के साथ-साथ शैव सम्प्रदाय का भी उल्लेख है। ‘सिवा वासुदेवा घनिका’। पाशुपत सम्प्रदाय के अनुयायियों की स्थिति द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व थी, ऐसा स्वर्गीय डा० आर० जी० भाण्डारकर ने प्रमाणित करने का प्रयत्न किया था^३। इस प्रकार हम देखते हैं कि जिन युगों में महायान बौद्धधर्म का उदय हो रहा था, भारतीय समाज में भागवत धर्म के साथ-साथ शैव साधना भी विद्यमान थी, यद्यपि उसका इतना प्रभाव बौद्ध धर्म पर उपलक्षित नहीं होता। बाद में चल कर मध्ययुगीन भक्ति-परम्परा में दगाल, आसाम और विशेषतः नेपाल में शैव धर्म ने महायान बौद्ध धर्म के तत्कालीन रूप को अत्यधिक प्रभावित किया और शिव और बुद्ध दोनों मिलकर किस प्रकार प्रायः एक हो गये, यह हम मध्ययुगीन भक्ति-दर्शन के विकास पर आते समय पाँचवें परिच्छेद में देखेंगे।

अब हमें महायान के उदय की ओर जाकर यह देखना चाहिये कि गीता के भक्तिवाद का उससे क्या सम्बन्ध है? कहाँ तक गीता के भक्तिवाद के प्रभाव को महायान बौद्ध धर्म पर स्वीकार करना चाहिये या नहीं, यह एक अत्यन्त विवादप्रस्त प्रश्न है। गीता का काल निर्णय अभी प्रायः निश्चित रूप से नहीं हो सका है, परन्तु महाभारत के एक अंश के रूप में वह महायान के उत्पत्ति काल की अपेक्षा एक अर्वाचीन रचना ही मानी जा सकती है। रिचार्ड गार्बे के मतानुसार गीता के मौलिक स्वरूप का प्रणयन-काल ३००-२५० ईसवी पूर्व है।

(१) श्वेताश्वर ३।११

(२) उद्धरण के लिये देखिए हरदयाल : दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्त संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३८

(३) आर० जी० भाण्डारकर : वैष्णविज्म शंविज्म एण्ड माइनर रिलिजस सिस्टम्स, पृष्ठ ११६-११७

डा० हरदयाल ने इस सवध में अत्यन्त सन्तुलित विवेचन के बाद गीता के प्रणयन-काल की सीमा २०० ईसवी पूर्व से लेकर २०० ई० तक निश्चित की है^१। हम प्रायः डा० हरदयाल के मत से सहमत हैं।

अब प्रश्न यह है कि गीता के भक्तिवाद ने महायान से या महायान के भक्तिवाद ने गीता से कितना लिया है? इस सम्बन्ध में अधिकतर पश्चिमी विद्वान् गीता को अधिक महत्त्व देकर उसके प्रभाव को महायान पर स्वीकार करते हैं। विन्टरनिट्ज के मतानुसार भगवद्गीता के भक्तिवाद के आधार पर और उसके प्रभाव स्वरूप महायान बौद्ध धर्म का विकास हुआ^२। एच० कर्न ने भी महायान बौद्ध धर्म पर गीता के प्रभाव को स्वीकार किया है^३। सेना का भी प्रायः यही मत है कि भक्ति का विचार महायान ने भागवत धर्म से लिया^४। के०जे० साडर्स ने भी प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है कि सद्धर्म पुण्डरीक ने गीता से बहुत कुछ लिया है^५। वेल्लियन विद्वान् पूसा ने तो महायान को 'हिन्दू धर्म का एक रूप' (Modality of Hinduism) ही कहा है^६। इस प्रकार हम देखते हैं कि विद्वानों का एक बड़ा समूह भगवद्गीता के ऋण को महायान पर मानने के पक्ष में है। परन्तु हमें स्मरण रखना चाहिये कि ये प्रायः सब विद्वान् इस शताब्दी के पूर्व भाग के हैं और तब से इस सम्बन्ध में काफी अव्ययन हो चुका है जिससे नये तथ्य प्रकाश में आये हैं। आज हम कह सकते हैं कि गीता के भक्तिवाद ने महायान के विकास में काफी योग दिया है परन्तु स्वयं गीता में कृष्ण जिस प्रकार मुक्तिदाता प्रभु के रूप में चित्रित किये गये हैं, वह बुद्ध के अनुकरण पर है। हम पहले दिखा चुके हैं कि मुक्ति का आश्वासन महायान बौद्ध धर्म में एक ऐतिहासिक तथ्य अर्थात् त्यागत की बोधि-प्राप्ति और उनके

- (१) दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३३
- (२) सम प्रावलम्स इन इंडियन लिटरेचर, पृष्ठ ६३
- (३) मॅनुअल ऑव इंडियन बुद्धिज्म, पृष्ठ १२२
- (४) उद्धरण के लिये देखिये हरदयाल : दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३१
- (५) दि गांस्पल फॉर एशिया, पृष्ठ ५९
- (६) देखिये हरदयाल : दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३१

प्राणियों की विमुक्त्यर्थ उपदेश करने के निर्णय पर आधारित है। धार्मिक इतिहास में यह एक महान् बात है, जो श्रौत परम्परा में नहीं मिलती, क्योंकि वहाँ भक्ति देवताओं पर अवलम्बित थी, जिनमें ऐतिहासिक मानवत्व का लेशमात्र न था। बुद्ध जैसे ऐतिहासिक महापुरुष को भक्ति का आलम्बन बनाकर महायान को अभूतपूर्व सहायता मिली। इसीसे प्रेरणा प्राप्त कर श्रौत परम्पराने, जिससे मूलतः भक्ति के विचार को महायान ने लिया था, राम और कृष्ण जैसे ऐतिहासिक महापुरुषों को लाकर उन्हें भगवान् विष्णु से एकाकार करने का प्रयत्न किया (जिस प्रकार तयागत के सम्बन्ध में धर्मकाय के रूप में महायान ने किया था) और यह कार्य महायान बौद्धधर्म के उदय हो जाने के बाद और उसकी प्रतिक्रिया-स्वरूप किया गया। श्रौत परम्परा के देवता, निर्गुण या सगुण, शाक्यमुनि के समान प्रभावशाली नहीं थे। इसीलिये राम और कृष्ण भगवान् बनकर सामने आये। ये महापुरुष बुद्ध के बाद ही और उनके अनुकरण पर ही देवता बन कर आये, अपनी शरणागति द्वारा मुक्ति का सन्देश सुनाने लगे, इसका सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि इनका मुक्ति का सन्देश देने और इनके स्वयं के जीवन में कोई सगति नहीं है, वह तो बुद्ध के अनुकरण पर गड़ी हुई चीज है, जिसमें उसकी सी मौलिक दृढ़ता नहीं। भगवान् कृष्ण कहते हैं 'मेरी शरण आओ, मैं तुम्हें ससार-सागर से तार दूंगा'। क्या आधार है कृष्ण के जीवन में जो उन्हें ऐसा कहने का अधिकार देता है? क्या है उनकी जीवन-साधना? कहा है उनके पुरुषार्थ का, उनकी तपश्चर्या का, उनकी सत्य-प्राप्ति का वर्णन। प्राणियों को मुक्त करने का उनका गीता में सकल्प तो है, परन्तु कहा है उनके स्वयं जीवन में उसका आधार? उसका कहीं पता नहीं चलता। केवल यही कह देने भर में गति है 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्'। भागवतकार ने इसी की रट लगाई है। परन्तु इसी पर तो सच्चा भक्ति दर्शन खड़ा नहीं हो सकता। सच्ची भक्ति के लिये यह आवश्यक है कि मुक्ति का आश्वासन ऐतिहासिक घटना पर आश्रित हो। उसके लिये एक ऐतिहासिक मुक्तिदाता चाहिये, मनुष्य के आश्वासन के लिये ऐतिहासिक आलम्बन चाहिये। महायान ने यही वस्तु भारतीय साधना को दी। इसलिये जिस भक्ति का विकास महायान ने किया वह उसकी अपनी थी, उसका आलम्बन बुद्ध द्वारा मुक्ति का उपदेश देना था, उसका आधार बुद्ध का जीवन था जहाँ सच्ची भक्ति टिक सकती है। न यह बात राम-भक्ति में मिलती है और न

कृष्ण-भक्ति में। वल्कि, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, इन दोनों महा-पुरुषों का देवीकरण किया ही इसलिये गया कि बुद्ध के अनुरूप भक्ति का बालम्बन श्रौत परम्परा के साधको को मिले। परन्तु इसमें उन्हें पूरी सफलता नहीं मिली। कृष्ण-भक्ति के सम्बन्ध में तो हम कह ही चुके हैं, राम-भक्ति की भी यही दशा है। राम का तो, जहाँ तक उनके प्रत्यक्ष जीवन का सम्बन्ध है, मुक्ति देने का ढग ही अजीब था। सुबाहु और ताडका को मार कर मुक्ति दी गई। और तो क्या बेचारे निरपराध मृगों को भी इसलिये मरना पड़ता था कि उन्हें करुणासागर राम के द्वारा मुक्ति मिलनी थी। तुलसीदास ने ही लिखा है, “जे मृग राम वान के मारे। ते तनु तजि सुरलोक सिधारे”। इस प्रकार के मुक्तिदाता राम स्वयं अपने जीवन में थे। उन्हीं से मुक्तिदाता प्रभु राम का जन्म हुआ। राम का नाम जपने से भव-सागर सूख जाता है। ठीक है। पर स्वयं राम के जीवन में भव-सागर को सुखाने का क्या आधार है? क्या उन्होंने स्वयं भव-प्रवाह को सुखाने के लिये कोई उद्योग किया? जिस मुक्ति को वे दूसरों को वांटते फिरते हैं क्या उन्होंने भी अपने जीवन में कभी उसे साक्षात्कार करने का प्रयत्न किया? क्या उनके रागी और भौतिक जीवन में अध्यात्म-साधना को कुछ अवकाश मिलता है? सिवाय देवी अधिकार के दाशरथि को प्राणियों को मुक्त करने का क्या अधिकार है? अतः जिस प्रकार कृष्ण के जीवन में उसी प्रकार राम के जीवन में मुक्ति के आश्वासन का कोई ऐतिहासिक आधार हमें नहीं मिलता। वह ऊपर से जोड़ी हुई चीज है, महायान बौद्ध धर्म के प्रभावशाली उपास्यदेव शाक्यमुनि के अनुकरण पर और इसीलिये उसमें अधिक बल नहीं है और आवश्यक असंगति भी वहाँ आ गई है। जहाँ तक राम-भक्ति का सम्बन्ध है, यह बात उस परम्परा के साधको को भी खटकी थी और इसी अभाव की पूर्ति के लिये उन्होंने छठी शताब्दी ईसवी में राम का एक वह रूप गढ़ डाला जो वाल्मीकि-रामायण के राम से बिल्कुल भिन्न था, परन्तु जिसमें मुक्तिदाता राम के रूप के साथ संगति थी और जो जव्यात्म साधको को भी आकर्षित करने की क्षमता रखता था। राम का यह रूप या योगवासिष्ठ के राम का रूप, जहाँ राम किशोरावस्था से ही विरागी सिद्धार्थ का सा रूप धारण कर लेते हैं जोर तत्तार की समस्याओं पर विचार करते हुए पीले पड़ जाते हैं। स्पष्ट है कि इस रूप का प्राचीन ऐतिहासिक आधार कुछ नहीं है और इसका निर्माण बिल्कुल बुद्ध-जीवन के अनुकरण पर किया गया

है, राम के जीवन को साधको के लिये भी आकर्षक बनाने के लिये, जो वह मौलिक रूप में नहीं है। हम इस विषय पर पाँचवें अध्याय में योगवासिष्ठ दर्शन के साथ बौद्ध दर्शन की तुलना करते समय आयेंगे। अतः यहाँ इस सम्बन्ध में अधिक कहना उचित न होगा।

ऊपर हमने विवेचन की जो दिशा स्वीकार की है उससे हम दो निष्कर्षों की ओर स्वाभाविक तौर पर उन्मुख होते हैं। एक तो यह है कि काफी हद तक महायान का भक्तिवाद भक्ति-सम्बन्धी उन प्रवृत्तियों का स्वाभाविक विकास है जो हमें बुद्ध के मूल उपदेशों या स्थविरवाद बौद्धधर्म में मिलती हैं। मुक्ति का आश्वासन एक ऐतिहासिक तथ्य पर आधारित होना एक ऐसी ही विशेषता है जो महायान की अपनी है। महायान की इस परम्परा को श्रौत परम्परा की भक्ति-धारा ने भी लेने का प्रयत्न किया है और इसी रूप में कृष्ण और राम के उपास्य रूपों का बहुत कुछ उद्भावन हुआ है, यह हम दिखा चुके हैं। बौद्धधर्म के लिये, जो मूल रूप में एक ज्ञानवादी धर्म था, यह कुछ कम गौरव की बात नहीं है कि अपने पारिभाषिक धार्मिक अर्थ में 'भक्ति' शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग हमें बौद्ध-साहित्य में ही मिलता है, किसी वैदिक शास्त्रीय ग्रन्थ में नहीं। थेरगाथा में कहा गया है "सो भक्तिमा नाम च होति पण्डितो ज्ञात्वा च धम्मेषु विसेसि अस्स"। इस प्रकार अत्यन्त सावधानी के साथ हम डा० हरदयाल के इस कथन से सहमत हो सकते हैं कि 'पूर्वतम काल से भक्ति बौद्ध आदर्श का एक आन्तरिक अविभाज्य अंग था'^१ और "इसलिये यह बिल्कुल स्वाभाविक था कि भक्ति का विचार पहले बौद्धों में ही उगा और समृद्ध हुआ, न कि हिन्दुओं में"^२। बौद्ध धर्म में भक्ति के जिस विशिष्ट रूप का विकास हुआ, उसको देखते हुए डा० हरदयाल के ये कथन ठीक हैं।

परन्तु हमारे विवेचन की दिशा और ऊपर उद्धृत तथ्यों का अविवाद प्रभावशाली साक्ष्य हमें एक दूसरे निष्कर्ष की ओर भी उन्मुख करता है, जो तत्त्वतः पहले निष्कर्ष के विरोध में नहीं है। वह निष्कर्ष यह है कि भक्ति की साधना किसी न किसी रूप में बुद्ध-धर्म के आविर्भाव-काल बल्कि उसके कुछ पूर्व से ही प्रचलित थी और उसने अवश्यम्भावी रूप से महायान के

(१) वि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३२

(२) वहीं पृष्ठ ३३

भक्तिवाद को प्रभावित किया है। आदिम बौद्ध धर्म में भक्ति का जितना तत्त्व था उसका ही विकास महायान में नहीं हुआ है, उससे कुछ अधिक भी वहाँ आगया है और वह निश्चयतः गीता और श्रौत परम्परा के भक्तिवाद की देन है। स्थविरवाद बौद्धधर्म के बुद्ध बड़े निर्मम व्यक्ति हैं। वे कर्म चाहते हैं, शरण नहीं। कर्म-दायाद होना और बुद्ध-दायाद होना या बुद्ध की शरण जाना वहाँ दोनों प्रायः समानार्थक हैं। परन्तु महायान ने शरणागति को अत्यधिक महत्त्व दे दिया है, जो गीता के भक्तिवाद के प्रभाव स्वरूप ही है। स्थविरवाद के बुद्ध अर्थात् मानव-बुद्ध अपने शरीर को उसी प्रकार गन्दी काया (पूति काय) समझते थे जिस प्रकार किसी अन्य की। इसीलिये उन्होंने वक्कलि से कहा था 'किमिना पूतिकायेन दिट्ठेन' इस गन्दी काया को देखने से क्या लाभ? इस प्रकार कहने वाले बुद्ध कभी यह नहीं चाह सकते थे कि उनके शरीर की मूर्तियाँ बनाई जाय और उनकी पूजा की जाय। प्रसेनजित् भगवान् के पैरों में पड़ कर एक अनुरक्त भक्त की भाँति उनकी पूजा करता था, परन्तु निर्मम बुद्ध उससे पृथक् थे। तू क्या देखकर इस शरीर में इतना आदर प्रदर्शित करता है? इस प्रकार पूछने वाले बुद्ध कभी यह अनुमति नहीं दे सकते थे कि उनके शरीर की पूजा की जाय? आनन्द ने जब अन्तिम समय उनसे पूछा था कि उनके शरीर के सम्बन्ध में क्या किया जाय, तो उन्होंने उनसे यही कहा था कि भिक्षुओं के लिये एक उच्चतर कर्तव्य है जिसका उन्हें पालन करना चाहिये और वह है बोधि पक्षीय धर्मों का अभ्यास। तयागत की शरीर-पूजा एक निम्नतर कोटि का पुण्य-कार्य है जिसे गृहस्थ उपासक कर सकते हैं। बुद्ध अनुभव करते थे कि मार्ग दिखाने के अतिरिक्त वे अपने शिष्यों के लिये कुछ नहीं कर सकते, इसीलिये कर्म करने के लिये वे उन्हें सदा सजग किया करते थे। कर्म के नियम को तयागत जानते थे कि वह किसी की अपेक्षा नहीं करता, तयागत की भी नहीं। इसीलिये वे 'कर्म', 'कर्म' कहते थे। परन्तु वही तयागत महायान में आकर गीता के कृष्ण की भाँति कहने लगे हैं—मैं इस जगत् का पिता हूँ—मुझसे ही सब कुछ प्रवर्तित हुआ है—मुझमें मन लगाओ—मुझमें बुद्धि को प्रविष्ट करो—मैं तुम्हें मुक्ति दूँगा—मेरा नाम जपो—मुझे प्रणाम करो,

(१) देखिये सद्धर्मपुण्डरीक १३६-४; १०८-१७; ८९-१२, ९०-२; मिलाइये गीता ९-१७ 'पिताहमस्य जगतः'।

आदि। तो ये बातें कहाँ से आई ? निश्चयत आदिम बौद्ध साधना में न केवल इनके लिये कोई अवकाश ही नहीं है बल्कि कुछ हालतों में ये उससे मौलिक रूप से विभिन्न भी हैं। पालि निकायो के बुद्ध के रूप को स्मरण करते हुए हम यह कल्पना भी नहीं कर सकते कि वे स्वयम्भू भी हैं, जगदीश्वर भी हैं, उनकी मूर्ति की पूजा भी करनी है, उनका नाम भी जपना है, आदि-आदि। निश्चयत ये बातें भागवत धर्म से ही बौद्ध धर्म को मिली हैं और इनका मिलना अत्यन्त स्वाभाविक था। वह केवल युग की आवश्यकता मात्र न थी, मानव हृदय की वह एक आवश्यकता भी थी। केवल ज्ञानवाद, चाहे वह जितना उच्च हो, मानव को पूरा आश्वासन नहीं दे सकता। बुद्ध के मौलिक उपदेशों को समझने और उन पर अभ्यास करने के लिये आत्मा का महान् बल चाहिये। बुद्ध के व्यक्तित्व के साक्षात् सम्पर्क के परिणाम स्वरूप वह बल उनके प्राथमिक शिष्यों को प्राप्त था। परन्तु बुद्ध-परिनिर्वाण के बाद अधिक आश्वासन की आवश्यकता थी, उससे अधिक जितना बुद्ध की कर्मवादी शरणागति मात्र से मिल सकता था। यह मानव हृदय की आवश्यकता थी, धार्मिक विकास की आवश्यकता थी, फिर चाहे यह मानव की निर्बलता के परिणाम स्वरूप ही क्यों न उत्पन्न हुई हो। महायान ने भक्ति के सिद्धान्त को दूसरी जगह से लेकर उसे बुद्ध में प्रयुक्त कर इस कमी को पूरा कर दिया। बुद्ध परमेश्वर हो गये, उनके नाम-जप से मुक्ति का आश्वासन मिल गया, उनकी पूजा करना, उनको प्रणाम करना पुण्य कार्य हो गया, शरणागति मात्र से मुक्ति का आश्वासन मिल गया। नारकीय जीव भी तरने लगे, बोधिसत्त्व की कृपा ने कर्म के नियम को मेट दिया। यही तो चाहिये था। बौद्ध धर्म अब सच्चे अर्थों में लोक-धर्म बन गया। यह सब महायान ने भागवत-धर्म के प्रभाव स्वरूप किया, ऐसी हमारी मान्यता है। इसीलिए सर्वांश में हम डा० हरदयाल के इस कथन से सहमत नहीं हो सकते कि बौद्धधर्म ने भक्ति के विचार को उत्पन्न किया और हिन्दू धर्म से उसे उधार नहीं लिया^१। यदि हम भक्ति की उत्पत्ति बौद्धधर्म में स्वीकार करेंगे तो स्थविरवाद बौद्धधर्म की हम एक ऐसी व्याख्या में जा पड़ेंगे जो अत्यन्त विकृत होगी और जिससे कोई प्राचीन या अर्वाचीन स्थविरवादी बौद्ध विद्वान् सहमत न होगा। इसलिये जब हम बौद्ध धर्म में भक्ति की बात कहें तो हमें

अत्यन्त सावधान रहने की आवश्यकता है। महायान के सम्बन्ध में चाहे जो कहा जाय, स्थविरवाद बौद्ध धर्म में भक्ति की विद्यमानता एक सीमित अर्थ में ही, जैसा हम ऊपर व्यक्त कर चुके हैं, स्वीकृत की जा सकती है। अतः यह स्पष्ट निष्कर्ष निकलता है कि महायान में जो नया है वह बाहर से लिया गया है। जब महायान ने तातार, ईरान, अफगानिस्तान और जापान जैसे दूरस्थ देशों की सस्कृतियों और धार्मिक मान्यताओं से समन्वय स्थापित किया तो यह स्वीकार करने में उसकी कोई गौरव-हानि नहीं है कि उसने भागवत भक्ति से भी काफी ऋण लिया है जो बुद्ध को वह रूप प्रदान करने के लिये उत्तरदायी है, जो उसे महायान में मिला है। सद्धर्म-पुण्डरीक और भगवद्गीता में अनेक समानताएँ हैं और बुद्ध के लिए प्रायः उन्हीं विशेषणों का प्रयोग किया गया है जो कृष्ण के लिये गीता में। उनसे हम यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि सद्धर्मपुण्डरीक उनके लिये गीता का ऋणी है, न कि यह, जैसा कि डा० हरदयाल ने अत्यन्त अग्रपूर्वक निकाला है, कि उनका आविष्कार पहले बौद्धों ने किया और बाद में वैष्णव नेताओं ने उनका उपयोग किया^१। एक बात जो एक जगह परम्परा के रूप में चली आ रही है (जैसा हम उद्धरणों के आधार पर पहले दिखा चुके हैं) और दूसरी जगह अकस्मात् आ टपकती है (जैसा बुद्ध का अपने को स्वयम्भू, जगत्पिता और जगदीश्वर आदि कहने लग जाना) तो इससे यही निष्पक्ष निष्कर्ष निकालना पड़ता है कि वह परम्परागत विचार धारा से ही ली गई है। गीता और महायान बौद्ध धर्म के पारस्परिक सम्बन्ध-निर्देश के लिए इतना विवेचन काफी है। अब हम ऐतिहासिक विवेचन को छोड़ महायानी भक्तिवाद के स्वरूप को कुछ समझना चाहते हैं।

महायान में आकर भगवान् बुद्ध एक प्रकार ईश्वर बन गये जिनकी पूजा करनी है और जिनमें विश्वास करना है। उनके साथ अन्य अनेक देवता भी आये जिन्हें बोधिसत्त्व कहते हैं, जिन पर हम अभी विचार करेंगे। बुद्ध अब स्वयम्भू हो गये, केवल अपनी कृपा के द्वारा, जगत् के मन्तारक^२ या उद्धारक बन गये। बुद्ध की कृपा अब एक प्रकार भागवती कृपा हो गई।

(१) वहाँ पृष्ठ ३३-३४

(२) सद्धर्मपुण्डरीक २।११ में बुद्ध को 'मन्तारक' कहा गया है, जो गीता के 'तेजानह तमुद्धतां मृत्युसत्तारसागरात्' के प्रायः समान है।

कृष्ण के समान उन्होंने अब अपने भक्तों और शरणागतों के योगक्षेम का भार ले लिया। “जितने दुखी प्राणी हैं उन सबका भार मैं अपने ऊपर लेता हूँ” इस प्रकार का सकल्प अवलोकितेश्वर बुद्ध करने लगे, जो बाद में तिब्बत के राष्ट्रीय देवता बने। अपने आप विमुक्ति प्राप्त करने का जो धर्म था वह अब न रहा। अब स्वयं स्वयम्बू बुद्ध मनुष्यों की विमुक्ति की चिन्ता करने लगे और वह उन्हें मिलने भी लगी। चीन में सुखावती (त्सिङ्ग तु) सम्प्रदाय महायान के अन्तर्गत खूब चला। इस सम्प्रदाय के देवता अमिताभ बुद्ध एक प्रकार देवाधिदेव बन गये। अमिताभ कारुणिक पिता हैं, जिनकी शरण शताब्दियों से सुदूरपूर्व में असंख्य स्त्री-पुरुष लेते रहे हैं, “श्रद्धापूर्वक मैं अमिताभ की शरण जाता हूँ”। अमिताभ को नमस्कार करना मुक्ति का मार्ग है। ‘नामो अमिता बुद्ध’ (नमो अमित बुद्धाय) इस मन्त्र का करोड़ों की संख्या में प्रतिदिन जाप चीन और जापान में आज भी किया जाता है। वह उन्हें विपत्ति में आश्वासन देता है और दुःख में शान्ति। अमिताभ ने सकल्प किया है, “मैं स्त्रियों को भी तारूँगा।” अतः स्त्रियाँ भी उनके नाम को जप कर मुक्ति प्राप्त कर सकती हैं। स्त्रियों की विमुक्ति अमिताभ के सकल्प में सम्मिलित है। बुद्ध-भक्ति का सबसे अधिक प्रचार जापान में हुआ। वहाँ के मनीषी साधक भिक्षु होनेन् (१२ वीं शताब्दी) ने जोदो-शु (सुखावती सम्प्रदाय) की स्थापना कर बुद्ध-भक्ति को करोड़ों का आश्वासन बना दिया। होनेन् का कहना था कि कोई भी व्यक्ति चाहे मूर्ख हो, या पंडित, किसी भी वर्ग, समाज या देश का हो, यदि वह अमिताभ (जापानी अमिद) बुद्ध की अनन्त करुणा में श्रद्धा रखता है, तो वह ससार के सभी दुःखों और पापों से विमुक्त हो जाता है। ऐसा कहा जाता है कि मनीषी होनेन् ने त्रिपिटक की ५००० जिल्दों का पाँच बार पारायण किया था। जब वे एक दिन एक चीनी भिक्षु जैन्दो (सातवीं शताब्दी ईसवी) की किसी चीनी बौद्ध ग्रन्थ की टीका को पढ़ रहे थे, जिसमें अमिताभ सम्बन्धी उपदेश दिया गया था, तो उनकी अन्तर्दृष्टि इन शब्दों पर जम गई, “सब कुछ छोड़कर अमिताभ के नाम का अपने सम्पूर्ण हृदय से स्मरण करो”। उसी समय से भिक्षु होनेन् ने अपने सम्पूर्ण धार्मिक अध्ययन और अभ्यास को छोड़ दिया और प्रतिदिन बुद्ध अमिताभ के नाम का ६०,००० बार जप करने लगे। यह सन् ११७५ ई० की बात है। इस प्रकार सन् ११७५ में सुखावती सम्प्रदाय (जोदो-शु) की स्थापना हुई। अमिताभ के नाम को जप कर अधम प्राणी भी ‘सुखावती लोक’ में जन्म लेते हैं, ऐसा

जापान में आज भी दो करोड़ लोगो का जीवन्त विश्वास है। अमिताभ की अनन्त करुणा में मनुष्य को असीम आश्वासन है। उनकी करुणा सब कुछ है। मनुष्य की क्षमता, उसके पुण्य, उसका अभ्यास, उसका पुरुषार्थ, सब नगण्य है। जापान के महायानी साहित्य में, विशेषतः जोदो-शु सम्प्रदाय में, अमिताभ की करुणा का सिद्धान्त बार-बार प्रख्यापित किया गया है। होनेनु के शिष्य शिनरेन् का कहना है “बुद्ध की करुणा की प्रार्थना जितनी अधिक हो सके हमें करनी चाहिये। हम उनकी सहायता से ही, उनकी शक्ति से ही, लक्ष्य को प्राप्त कर सकते हैं। अपनी स्वयं की शक्ति से हम लक्ष्य की प्राप्ति नहीं कर सकते, हम चाहे जितना प्रयत्न करें।” इस भावना में मानवीय पुरुषार्थ के ऊपर भागवती करुणा की, अमिताभ की कृपा की, स्थापना की गई है। एक अन्य स्थान पर पुरुषार्थ की अपूर्णता दिखाते हुए उन्होंने कहा है, “जो स्वयं अपनी शक्ति से पुण्य करना चाहता है वह अमिताभ के मुक्ति-सम्बन्धी सकल्प में सम्मिलित नहीं है। परन्तु जो अपनी शक्तियों में विश्वास रखते हुए भी अपने हृदय को अमिताभ की ओर मोड़ता है और विनम्रतापूर्वक अपने सम्पूर्ण हृदय से सहायक अमिताभ की शक्ति में विश्वास रखता है, उसे अवश्य सच्चे जीवन की प्राप्ति होगी। हम किसी अन्य प्रकार ससार से अपने को मुक्त नहीं कर सकते, क्योंकि हम वासनाओं के बन्धनों से बंधे हुए हैं। चूँकि अमिताभ ने हम पर करुणा कर हमारी विमुक्ति के लिये सकल्प किया है, अनादिकाल से चूँकि उनका उद्देश्य ही रहा है पापी प्राणियों को बुद्धत्व प्राप्त कराना, इसलिये ऐसे पापी लोग जो अमिताभ में अपना विश्वास रखेंगे, सर्व प्रथम सच्चे जीवन में प्रवेश करेंगे। इस प्रकार यह वचन सत्य होगा, ‘यदि पुण्यात्मा सच्चे जीवन में प्रवेश करेंगे, तो उनसे अधिक पापी भी ऐसा करेंगे’। इस प्रकार पापियों को महान् आश्वासन महायान ने दिया। शिनरेन् ने कहा है कि अमिताभ का नाम-जप ही पर्याप्त नहीं है। हमारे अन्दर गम्भीर धृष्टा भी जमनी चाहिये। नाम-जाप के नाय आध्यात्मिक प्रामोद्य का अनुभव होना चाहिये। अक्सर ऐसा नहीं होता। इसलिये धृष्टा को दृढ़ करने और आध्यात्मिक प्रसन्नता को उत्पन्न करने के लिये निम्नलिखित साधनों पर जोर दिया गया है —

(१) गुरु के समीप जाकर सत्संग करना और बुद्ध-पूजा करना।

(२) धर्म-शास्त्रों का स्वाध्याय और उनके अनुसार आचरण।

(३) धीमी ध्वनि में 'नमु अमिता बुत्सु' (नम. अमित बुद्धाय) मन्त्र का जप करना।

(४) चित्त-शुद्धि का उपाय करना।

अमिताभ की भक्ति से आश्वस्त जापानी बौद्धों का यह उद्गार कितना भक्ति-भाव से पूरित है—

'उनके (अमिताभ) के सुखमय लोक में हम जन्म लेंगे, इसलिये हम आश्वस्त हैं,

हम उनके नाम को जपते हैं और उनमें हमारी श्रद्धा है,
भव-सागर के पार हम किसी अन्य प्रकार नहीं उतर सकते,
सिवाय अमिताभ के हम सबको तारने के सकल्प रूपी नाव में
बैठकर पार उतरने के'।

सचमुच जापानी महायानी धर्म में पापियों के लिये बड़ी सान्त्वना है और महायान के भक्तिवाद ने इस प्रकार वहाँ अपने पूर्ण रूप को प्राप्त किया है।

प्रज्ञा पारमिताओं की बात यदि हम छोड़ दे तो बुद्ध-भक्ति के सर्व-प्रथम आचार्य अश्वघोष हुए हैं। यह एक अत्यन्त सार्यक बात है कि आचार्य अश्वघोष वैदिक साहित्य के एक पारगत पण्डित थे और उन्होंने प्राचीन पौराणिक ज्ञान सम्बन्धी अपनी बहुज्ञता का जो परिचय दिया है वह तो भारतीय काव्य-साहित्य में अद्वितीय है। इस प्रकार के आचार्य के द्वारा प्रथम बार बुद्ध-भक्ति की साधना की गई, यह इस बात का निर्विवाद सूचक है कि भक्ति श्रोत परम्परा की भक्ति-धारा के परिणाम स्वरूप ही बौद्ध धर्म में आई है। अश्वघोष ने बौद्ध धर्म की जो व्याख्या की वह भी ऐसी थी जो उसे उपनिषदों के दर्शन के समीप ले आई है, यह हम आगे चलकर देखेंगे। यहाँ हमें यही देखना है कि आर्य अश्वघोष प्रथम विचारक थे जिन्होंने बुद्ध-भक्ति को प्रश्रय दिया। उनके बाद प्रायः सभी महायानी ग्रन्थों में तो बुद्ध-भक्ति का प्रख्यापन है ही, महायान के भक्तिवाद का सर्वोत्तम भावुक रूप हमें शान्तिदेव (सातवी-आठवी शताब्दी ईसवी) की रचनाओं 'बोधि-चरितार' और 'शिक्षासमुच्चय' में मिलता है। शान्तिदेव तो सचमुच बौद्धों के तुलसीदास जैसे ही लगते हैं। वही दीनता, वही पाप-विमुक्ति के लिये हृदय की व्याकुलता, वही बुद्ध की पूजा और वन्दना, वही भक्त की सी

तल्लीनता, वही आत्मविस्मृति, वही आत्म-समर्पण की महती भावना ! आश्चर्य तो यह है कि इस भिक्षु-महाकवि ने बुद्ध और बोधिसत्त्वों के दास होने की बात भी कही है। बौद्ध धर्म में दास्य-भक्ति का सन्देश लाने वाले यह प्रथम भिक्षु-साधक हैं। वही दास-भक्त की सी दीनता शान्तिदेव में है, वही आत्मोत्सर्ग की प्रवृत्ति, वही अपने उपास्य के साथ तादात्म्य की छटपटाहट और बौद्ध नैतिक आदर्शवाद की पूरी अभिव्यक्ति के साथ। तुलसीदास की भक्ति का भी नैतिक अधिष्ठान है। शान्तिदेव सब प्रकार तुलसीदास के पूर्व रूप जैसे लगते हैं और आश्चर्य यह है कि वे बौद्ध भिक्षु हैं, शून्यवादी ! बौद्ध भक्ति के सर्वोत्तम रूप के उनकी रचनाओं में हमें दर्शन होते हैं। बोधिसत्त्व की साधना बोधि-चित्त के उत्पाद से आरम्भ होती है। परन्तु स्वयं बोधि-चित्त को उत्पन्न करने के लिये भक्ति आवश्यक है। 'शिक्षा समुच्चय' और 'बोधिचर्यावतार' में बोधि-चित्त की उत्पत्ति के लिये निम्नलिखित बातें आवश्यक मानी गई हैं, जिन्हें हम बौद्ध-भक्ति के अङ्ग कह सकते हैं:—

(१) वन्दना और पूजा—बुद्ध और बोधिसत्त्वों की वन्दना आवश्यक है और उनको पूजा भी। शान्तिदेव संसार के सारे पदार्थों से बोधिसत्त्व की पूजा करना चाहते हैं। वे संसार के सारे पुष्प, सारे वृक्ष, सारे फल, भगवान् को अर्पण करते हैं। परन्तु दूसरे क्षण उन्हें ध्यान आता है, वे तो मेरे नहीं हैं। तब वे कहते हैं "मैं अपने आपको जिन (बुद्ध) को समर्पित करता हूँ। मैं अपने सम्पूर्ण हृदय से बोधिसत्त्वों के प्रति आत्मसमर्पण करता हूँ। हे कारुणिक प्राणियो ! मुक्त पर अधिकार करो। मैं प्रेम के द्वारा तुम्हारा दास हो गया हूँ।" कितनी व्याकुलता है शान्तिदेव के आत्म समर्पण में ! भिक्षु जैसे वैष्णव भक्त बन गये हैं, केवल उनके प्रभु भगवान् बुद्ध और बोधिसत्त्व हैं। वे अपने भगवान् की प्रत्येक तुच्छ से तुच्छ सेवा करने को तैयार हैं। पूरा आत्म समर्पण हमें शान्तिदेव की भक्ति-साधना में मिलता है।

(२) शरण-नामन—मैं तुम्हारी शरण में हूँ, इस प्रकार की प्रत्येक क्षण अनुभूति साधक को करनी चाहिये। त्रिशरण की योजना में सब का त्याग बोधिसत्त्वों ने महायान में ले लिया है, यह याद रखना चाहिये। शरणागति महायान में अधिक महत्वपूर्ण हो गई है, यह बताने की आवश्यकता नहीं।

(३) पाप-विक्षेप—भिक्षु-कवि अपने पाप-कर्मों का उद्घाटन करता है। पाप-विमुक्ति के लिये उसकी छटपटाहट किसी वैष्णव भक्त-कवि से

कम नहीं है। वह अपने को पापी कहता है। 'मैं तो कौन कुटिल खल कामी' उसकी भावना के सम्बन्ध में पूरी तरह कही जा सकती है। वह पूर्व-कृत पाप के लिये प्रायश्चित्त करता है, आगे पाप न करने के लिये सकल्प करता है। वह सफलता के लिये बोधिसत्त्व की शरण में जाता है। उसकी आत्मा विलखती है, "जो भी पाप कर्म मैंने इस जीवन या अतीत जीवनो में किये हैं या दूसरो को करने की प्रेरणा की है, उन सबको मैं स्वीकार करता हूँ। मैं पश्चात्ताप से जल रहा हूँ। मैंने अपने अज्ञान से मृत्यु को प्राप्त किया है। हे मुनियो! मैंने अपने मन और शरीर से त्रिरत्न के विरोध में अनेक पाप किये हैं, मैं उन सबको स्वीकार करता हूँ। मैं अनेक अपराधो को करनेवाला पापी हूँ। मैं कैसे पाप से विमुक्ति प्राप्त करूँगा। मैं अत्यन्त भयभीत हूँ कि पापो का भार फँकने से पूर्व ही मैं कहीं न मर जाऊँ"¹। शान्तिदेव पापो से विमुक्ति प्राप्त करने के लिये बोधिसत्त्व की सहायता की याचना करते हैं। वे कहते हैं कि वे बुद्ध की शिक्षाओं का उसी प्रकार अनुसरण करेंगे जैसे रोगी वैद्य का।

(४) पुण्यानुमोदना—कवि-साधक दूसरो के पुण्यो का अनुमोदन करता है, दूसरो के अच्छे कृत्यो को देखकर उनकी प्रशंसा करता है और प्रसन्नता अनुभव करता है²।

(५) अध्येषणा—(प्रार्थना) और याचना—भगवान् बुद्ध से प्रार्थना करता है, याचना करता है, उपदेश देने के लिये। वह चाहता है कि भगवान् स्वयं महापरिनिर्वाण में प्रवेश न कर उसके अनुकम्पार्थ उपदेश करें³।

(६) आत्मभावादिपरित्याग—भिक्षु-साधक अहंभाव के निरोध का प्रयत्न करता है। विश्व के साथ तादात्म्य प्राप्त करने की उसकी जितनी व्याकुलता है उतनी तो किसी वेदान्ती की भी नहीं देखी गई। बीमारों के लिये वह औषध बनना चाहता है। जो रोगी है उनके लिये वह वैद्य बनकर परिचर्या करना चाहता है, जो आदमी उसे गाली देते हैं या उसकी हानि करते हैं उनके लिये उसकी कामना है कि वे भी निर्वाण प्राप्त करें। सब कुछ का उत्सर्ग कर देना ही निर्वाण है और इसी में भिक्षु-साधक का मन लगा है। उसकी कामना है कि जो कुछ भी पुण्य उसने शुभ कर्मों के द्वारा

(१) देखिये बोधिचर्यावतार २।२८-३२

(२) देखिये बोधिचर्यावतार ३।१-३

(३) देखिये वहीं ३।४-५

कमाया है, उससे सम्पूर्ण दुःखी प्राणियों का दुःख दूर हो, उनके दुःख की शान्ति हो^१ । जबकि शान्तिदेव की विनम्रता, अहंभाव का निरोध, बुद्ध-वन्दना और तल्लीनता सब वैष्णव भक्तों की सी हैं, एक बात उनमें उनसे बढ़कर है। दुःखी प्राणियों के साथ आत्मसात् होने की उनकी व्याकुलता वैष्णव भक्तों की इस सम्बन्धी भावना से काफी बढ़कर है। तुलसीदास जी भी वैसे तो भावना करते हैं कि 'परहितनिरत निरन्तर मनक्रम वचन नेम निबहोगे', परन्तु यह भक्त साधक कभी-कभी अपनी असमर्थता देखकर 'को करि सोचु मरे तुलसी हम जानकिनाथ के हाथ विकाने' भी कहने लगते हैं। परन्तु बौद्ध साधक के हृदय में दुःखी प्राणियों के हृदय में पैठकर उनके दुःख को बांटने की जो अकुलाहट है, वह तो बिल्कुल उनकी अपनी है, बौद्ध साधना की है। एकात्मबोध की अपनी इस अनुभूति में बौद्ध साधक जैसे वेदान्ती और वैष्णव भक्त दोनों को पीछे छोड़ गये हैं। शान्तिदेव की भक्ति-विभोर पक्तियों को पढ़कर यह निष्कर्ष मन पर अपनी छाप छोड़ जाता है। बौद्ध साधक ने कहा है "जैसे अपने निरात्मक शरीर में अभ्यास से आत्मबुद्धि होती है, वैसे ही दूसरों में भी अभ्यास से आत्मबुद्धि क्यों न हो^२ ?" हम यहाँ देखते हैं कि बौद्ध दर्शन अपनी मौलिक भूमि (अनात्मवाद) को छोड़कर एकात्म बोध रूप अद्वैत-भूमि की ओर प्रगमन कर रहा है और यह सातवीं शताब्दी ईसवी है। मिश्र साधक की कामना है, "मुझे दूसरों का दुःख देखकर निजी दुःख की तरह ही उसे दूर करना चाहिये। जैसे मेरे सत्त्व है वैसे ही उनके सत्त्व है। इसलिये अपने सत्त्व की तरह मुझे उनपर भी अनुग्रह करना चाहिये^३ ।" वह दूसरों के दुःख को अपने ऊपर लेना चाहता है। अपने और पराये के भेद को मिटाने की उसकी साध है^४ ।

- (१) एवं सर्वमिदं कृत्वा यन्मया साधितं शुभम् । तेन स्यां सर्वभूतानां सर्व-
दुःखप्रशान्तिकृत् ॥ बोधिचर्यावतार ३।६
- (२) यथात्मबुद्धिरभ्यासात्स्वकायेऽस्मिन्निरात्मके । परेष्वपि तथात्मत्व किमभ्या-
सान्न जायते ॥ बोधिचर्यावतार ८।११५
- (३) महाज्ज्यदुःखं हन्तव्यं दुःखत्वादात्मदुःखवत् । अनुग्राह्या मयाज्ज्येऽपि
सत्त्वत्त्वादात्मसत्त्ववत् । बोधिचर्यावतार ८।९४
- (४) यदा मम परेषां च भय दुःखं च न प्रियम् । तदात्मन को विशेषो यत्नं
रक्षामि नैतरम् ॥ कवि-साधक की इस सम्बन्धी पूरी भावनाओं के
लिये देखिये बोधिचर्यावतार ३।६-१९

इस प्रकार हमने महायान में गृहीत भक्ति-भाव पर कुछ विचार किया है। इस लेखक का विचार है कि वैष्णव-भक्ति परम्परा में दीनता, निरभिमानीता, भर्त्सना, भय-दर्शन, मनोराज्य, आश्वासन और विचारणा आदि जो विनय के लिये आवश्यक तत्व माने गये हैं और जिन्हें विनयपत्रिका आदि ग्रन्थों में भली प्रकार देखा जा सकता है, शान्तिदेव की भक्ति-विभोर रचनाओं में भी उन्हें पूरी तरह ढूँढा जा सकता है। अब हम महायान की प्रतिष्ठा स्वरूप उसके बोधिसत्त्व-सिद्धान्त पर आते हैं।

महायान ने एक अद्वितीय महिमाशाली सिद्धान्त का उद्भावन किया है और वह है बोधिसत्त्व-सम्बन्धी सिद्धान्त। वस्तुतः महायान बोधिसत्त्व-यान ही है। अतः उसमें बोधिसत्त्व सिद्धान्त का आधारभूत बोधिसत्त्व सम्बन्धी महत्त्व आसानी से समझा जा सकता है। 'बोधिसत्त्व' सिद्धान्त और स्थवि- शब्द का प्रयोग पालि निकायो में अनेक बार हुआ रवादी अर्हत् आदर्श है। दीघ-निकाय के महापदान-सुत्त और मज्झिम-से उसकी तुलना निकाय के अच्छरियम्भुतघम्म-सुत्त जैसे अनेक सुत्तों में हम इस प्रकार के वाक्य पढ़ते हैं, 'बुद्ध होने से पूर्व जबकि मैं बोधिसत्त्व ही था।' यहाँ 'बोधिसत्त्व' शब्द का अर्थ बोधि के लिये यत्नशील प्राणी होता है। भगवान् बुद्ध इस प्रकार अपने पूर्व-जन्मों में जबकि वे बुद्धत्व प्राप्त करने के लिये साधना कर रहे थे, बोधिसत्त्व थे। बोधिसत्त्व ही आगे चलकर बुद्ध बनता है। इसी अर्थ में भगवान् बुद्ध अपने पूर्व-जन्मों बोधिसत्त्व कहे गये हैं। जातको की कहानियाँ बुद्ध के पूर्व जन्मों से सम्बन्धित हैं, अर्थात् वे बोधिसत्त्वों की कहानियाँ हैं। इस प्रकार बोधिसत्त्व का विचार पालि साहित्य में सुप्रतिष्ठित है, परन्तु महायान ने इसे एक निश्चित और व्यवस्थित सिद्धान्त के रूप में विकसित किया है।

महायान के अनुसार बोधिसत्त्व वह महाप्राणी है जो अपने व्यक्तिगत निर्वाण को प्राप्त होने पर भी तब तक उसे स्वीकार नहीं करता जब तक कि विश्व के अन्य सब प्राणी मुक्त न हो जायें। वह पर-विमुक्ति के लिये आत्म-विमुक्ति का उत्सर्ग करता है। अपनी मोक्ष की स्पृहा को पर-कल्याण के लिये छोड़ता है। आत्म-विमुक्ति से सेवा उसके लिये बड़ी है। निर्वाण उसके लिये स्वार्थ है, क्षुद्र आदर्श है। पर-सेवा के लिये, दूसरों को दुःख से विमुक्त करने के लिये, अपने परमार्थ का भी उत्सर्ग कर देना, यही

उसके लिये सत्य का महान् मार्ग है, महायान है। वस्तुतः स्वार्थ के ऊपर परार्थ की प्रतिष्ठा ही महायान है, बोधिसत्त्वों का यान है।

महायान की मान्यता के अनुसार साधकों की तीन श्रेणियाँ हैं, श्रावक प्रत्येक बुद्ध और बोधिसत्त्व। श्रावक (शिष्य) वे साधारण योग्यता के पुरुष हैं जो केवल अर्हत्त्व के आदर्श को प्राप्त कर सन्तुष्ट हो जाते हैं। अर्हत्त्व का आदर्श क्या है, यह हम अभी देखेंगे। प्रत्येकबुद्ध वे प्राणी हैं जो अपने आपके लिये अर्थात् व्यक्तिगत रूप से (प्रत्येक) बुद्ध या ज्ञानी होते हैं और अपने निर्वाण को विना किसी गुरु की सहायता के (अनाचार्यकम्) खोज लेते हैं, परन्तु जो दूसरों को उपदेश देकर उन्हें निर्वाण प्राप्त करने के लिये सहायता करने में असमर्थ होते हैं। प्रत्येकबुद्ध केवल अपने निर्वाण को जानने वाले हैं, दूसरों को निर्वाण प्राप्त कराने की क्षमता उनमें नहीं होती। बोधिसत्त्व वे महाप्राणी हैं जो सम्यक् सम्बोधि प्राप्त करने के लिये उद्योग करते हैं और व्यक्तिगत निर्वाण का निषेध कर पर-सेवा में रत रहते हैं। श्रावक, प्रत्येक बुद्ध और बोधिसत्त्व, साधकों की इन तीन श्रेणियों के अनुरूप तीन प्रकार की बोधियाँ हैं और तीन प्रकार के यान जो साधनावस्था के तीन विभिन्न नहीं बल्कि क्रमिक विकसित होने वाले स्वरूप हैं। श्रावक-बोधि, प्रत्येक बोधि और अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि ये तीन बोधियाँ हैं, जो क्रमशः श्रावक, प्रत्येक बुद्ध और बोधिसत्त्व से सम्बन्धित हैं। इसी प्रकार इन्हीं से सम्बन्धित तीन यान हैं, यथा श्रावक-यान, प्रत्येक बुद्धयान और महायान। “त्रीणि यानानि श्रावकयान, प्रत्येक बुद्धयान महायान च”। ‘यान’ शब्द का अर्थ महायान के प्राथमिक विकास में ‘मार्ग’ था^१ और फिर बाद में वह ‘वाहन’ भी हो गया। सद्धर्मपुण्डरीक-सूत्र (तृतीय अध्याय) में इस शब्द का प्रयोग ‘वाहन’ के अर्थ में ही किया गया है। ‘श्रावक’ शब्द का प्रयोग महायानी साहित्य में बुद्ध के प्रथम शिष्यों के लिये किया गया है, जिनका वर्णन पालि त्रिपिटक में है। श्रावक और अर्हत् शब्दों का प्रयोग इस प्रकार समान अर्थों में सद्धर्मपुण्डरीक में किया गया है। पहले ‘अर्हत्’ शब्द का प्रचलन महायानी साहित्य में अधिक था परन्तु बाद में ‘श्रावक’ शब्द का प्रयोग अधिक हो गया और अर्हत् शब्द बहुत कम व्यवहार होने

(१) उपनिषदों को भी प्रायः यही अर्थ मान्य है। देखिये ‘देवयानस्य पितृयानस्य च’ आदि छान्दोग्य ५।३।२; देखिये पीछे पृष्ठ ४४ पदसंकेत ३ भी।

लगा। श्रावक-यान और प्रत्येक बुद्ध-यान इन दोनों यानों को महायान ने 'हीन' कहा है क्योंकि ये केवल अपने आस्रवों का क्षय करके निर्वाण की प्राप्ति से ही सन्तुष्ट हो जाते हैं, परन्तु बोधिसत्त्व का लक्ष्य होता है बोधि या बुद्धज्ञान की प्राप्ति करना। इस प्रकार अर्हत् से ऊपर बोधिसत्त्व है। यह बात यहाँ अत्यधिक ध्यान देने की है कि महायान ने अर्हत् के आदर्श को निर्वाण बताया है परन्तु बोधिसत्त्व के लक्ष्य के सम्बन्ध में उसने सदा 'अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि' शब्द का प्रयोग किया है। इस प्रकार उसने सम्यक् सम्बोधि को, जिसके लिये बोधिसत्त्व प्रयत्नशील होता है, एक उच्चतर आध्यात्मिक स्थिति माना है अपेक्षाकृत निर्वाण के जो अर्हत् का आदर्श है। निर्वाण के ऊपर बोधि का स्थान महायान ने रक्खा है जिस प्रकार अर्हत् के ऊपर बोधिसत्त्व का। बोधिसत्त्व बोधि के लिये प्रयत्नशील होता है और निर्वाण का निषेध करता है क्योंकि दुःखपूर्ण ससार में जन-सेवा करनी है, लोगों को दुःख विमुक्त करना है। स्वयं निर्वाण की कामना न करते हुए भी बोधिसत्त्व दूसरों को निर्वाण पर लगा सकता है जबकि वह स्वयं केवल अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि के लिये ही प्रयत्नशील होता है। सद्धर्मपुण्डरीक में स्पष्ट तौर पर कहा गया है कि अर्हत् को, जिसके अस्त्वाव क्षीण हो गये हैं, आगे बढ़ना चाहिये और अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि के लिये प्रयत्नशील होना चाहिये^१। निर्वाण अन्तिम नहीं है उसके बाद तथागतज्ञान के द्वारा सम्यक् सम्बोधि की खोज करनी चाहिये^२। इस प्रकार महायान ने अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि को निर्वाण से भिन्न और उच्चतर स्थिति देदी है, जबकि पालि निकायो के आधार पर उनमें इस प्रकार का विभेद नहीं किया जा सकता।

अर्हत् का आदर्श क्या है? क्यों और किस प्रकार महायान को उसके ऊपर बोधिसत्त्व-सिद्धान्त को स्थापित करने की आवश्यकता पड़ी? भगवान् बुद्ध के मूल उपदेशों में, जो पालि निकायो में निहित हैं, अर्हत्त्व की प्राप्ति को ब्रह्मचर्य का, जीवन-साधना का, अन्तिम लक्ष्य बताया गया है। इस प्रकार 'अर्हत्' पद की प्राप्ति वहाँ एक बड़ा गौरव है। स्वयं भगवान् बुद्ध 'अर्हत्' कहे गये हैं। हम जानते हैं कि स्वयं भगवान् बुद्ध के चिर उपस्थाक शिष्य आनन्द, जो छाया की तरह भगवान् के पीछे घूमते थे और अत्यन्त उच्च

(१) देखिये ४३।११; १३।७।५; १४२।३

(२) सद्धर्मपुण्डरीक २१०।१-४

कोटि के साधक भी थे, भगवान् के परिनिर्वाण-काल तक अर्हत्त्व प्राप्त नहीं कर पाये थे। अतः अर्हत्त्व प्राप्त करना कोई साधारण कार्य प्राथमिक बौद्ध साधना में नहीं था। जिस उपपद को स्वयं भगवान् धारण करते हैं, वह अल्प न होगा, ऐसा आसानी से समझा जा सकता है। हम प्रति दिन स्मरण करते हैं 'तिपि सो भगवा अरह'। इस प्रकार अर्हत् रूप में ही हम उन्हें स्मरण करते हैं। अर्हत् शब्द का संक्षिप्त अर्थ है कृत-कार्य पुरुष। 'जन्म क्षीण हो गया, ब्रह्मचर्यवास समाप्त हुआ, जो कुछ करना था वह कर लिया गया, अब आगे कुछ करने को नहीं है, १' इस प्रकार की अनुभूति अर्हतों को होती है। अर्हतों के सम्बन्ध में कहा गया है कि वे क्षीणास्रव, ब्रह्मचर्य का पूर्ण जीवन रहे हुए, कृत करणीय, मुक्त-भार, परमार्थ प्राप्त, क्षीण-संयोजन और सम्यक् ज्ञान के द्वारा मुक्त महापुरुष होते हैं^२। तीनों आस्रव (काम, भव, अविद्या) उनके नष्ट हुए रहते हैं, तीन अकुशल-मूलो (लोभ, द्वेष, मोह) से वे विमुक्त होते हैं, पाँच नीवरण उनके प्रहीण हो गये हैं। अर्हत् वे हैं जिन्होंने सात बोध्यङ्गों की भावना की है, आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग का पूर्ण अभ्यास किया है, शील, समाधि और प्रज्ञा का आचरण किया है, जिनके सभी चित्त-मल प्रहीण हो गये हैं, जिन्होंने छह अभिज्ञाएँ प्राप्त कर ली हैं, दस संयोजनों को नष्ट कर दिया है, ब्रह्म-विहार में जिनकी नित्य स्थिति है, जो ब्रह्मभूत हैं, धर्मभूत हैं, आदि। अनेक पालि सुत्तो में अर्हत् के लक्षणों पर विचार किया गया है^३ और यह हम जानते हैं कि वही नैतिक जीवन की दृष्टि ही प्रधान है।

- (१) खीणाजाति वुसितं ब्रह्मचरियं कतं करणीयं, नापरं इत्यत्तायाति। वत्थूपम सुसुत्त (मज्झिम १।१।७) तथा त्रिपिटक में अन्य अनेक स्थलों में। अर्हत् की इस कृतकृत्यता सम्बन्धी अवस्था को दिव्यावदान (३७, १४-१६) में भी उद्धृत किया गया है।
- (२) ये ते भिक्खू अरहन्तो खीणासवा वुसितवन्तो कतकरणीया, ओहितभारा अनुप्पत्तसदत्था, परिकखीणभवसंयोजना, सम्मदञ्जाविमुत्ता अलगद्दूपम-सुत्तन्त (मज्झिम १।३।२)
- (३) अर्हत्-वशा के वर्णन के लिये देखिये मुख्यतः विनय-पिटक-महावग्ग, कत्थपसीहनाद-सुत्त (दीघ, १।८) सब्बासव-सुत्तन्त (मज्झिम, १।१।२); पासाविक-सुत्त (दीघ, ३।६); महा सकुलुवायि-सुत्तन्त (मज्झिम ० २।३।७)

विराग की भावना भी अवश्यम्भावी रूप से प्रधानता लिये हुए है। प्रत्येक अर्हत् को यह अनुभूति होती हुई दिखाई गई है कि 'जो कुछ समुदय-धर्म है सब-निरोध धर्म है'। इस प्रकार के धर्म चक्षु के उत्पन्न होने पर ही अर्हत्त्व की प्राप्ति होती है।

इस प्रकार भगवान् ने अर्हत्त्व का उपदेश दिया था और साधना की उच्च-तम स्थिति के रूप में उन्होंने उसे स्वीकार किया था। यह नहीं कहा जा सकता कि भगवान् ने अर्हत् का आदर्श एक आत्ममुक्तिगवेषी साधक के रूप में ही रक्खा था। पर-कल्याण की भावना भी उसमें अपना उचित स्थान लिये हुए थी। यह ठीक है कि भगवान् ने बार-बार कहा था कि 'भिक्षुओ ! ध्यान करो।' 'आय भिक्खू'। 'भिक्षुओ समाधि की भावना करो' 'समाधि भिक्खवे भावेथ।' वृक्ष-मूलों और शून्यागारों में जाकर ध्यान करने की उन्होंने बात अनेक बार कही थी। 'भिक्षु एकान्त-ध्यान की वृद्धि करो'। 'विवेकमनुब्रूह्ये' ऐसा उनका अनेकवार उपदेश था। लोगो की भीड़-भाड़ स्वयं भगवान् बुद्ध को पसन्द नहीं थी। उनका पारिल्लेयक वन में जाना पालि साहित्य के सब विद्यार्थियों को स्मरण है। गँडे की तरह एकान्तचारी होना स्वयं भगवान् बुद्ध को कभी-कभी पसन्द था, यद्यपि लोकानुकम्पावश वे प्रायः जनता के बीच ही रहते थे। अकेला होना प्रारम्भिक बौद्ध साधको के लिये ब्रह्मा के समान था। दो होने पर वे देवता की कोटि में आजाते थे और तीन होने पर तो गाँव था। इससे अधिक तो

वक्कुल-सुत्तन्त (मज्झिम, ३।३।४) चेतोखिलसुत्तन्त (मज्झिम १।२।६);

छब्बिसोधन-सुत्तन्त (मज्झिम, ३।२।२) खन्ध सयुत्त (सयुत्त-निकाय)

सङ्कायतन-संयुत्त (संयुत्त-निकाय); वासेट्ठ-सुत्त (सुत्त-निपात),

सुमन वग्ग (अंगुत्तर-निकाय), देवता-वग्ग (अंगुत्तर-निकाय) आदि, आदि।

(१) यं किञ्चि समुदयधम्मं सब्बं तं निरोधधम्मंति । विनय पिटक-महावग्ग ।

(२) धम्मपद २५।१२

(३) देखिये इन्द्रिय भावना-सुत्तन्त (मज्झिम ३।५।१०); मिलाइये पटि-

सल्लानसुत्त (इतिवुत्तक २।२।८) भी जहाँ भगवान् ने भिक्षुओं से कहा है

'ब्रूहेता सुञ्जागारानं' अर्थात् शून्यागारों में जाकर ध्यान की वृद्धि करो।

(४) सुत्त-निपात

(५) देखिये भिक्खु संयुत्त (संयुत्त-निकाय)

(६) देखिये खग्गविसाण-सुत्त (सुत्त-निपात)

उनके लिये कोलाहल ही था^१। इस प्रकार हम देखते हैं कि एकान्त साधना की प्रारम्भिक बौद्ध साधना में प्रमुखता अवश्य थी। परन्तु अत्यन्त सार्थक तथ्य यह है कि यह लोक-सेवा के या जन-कल्याण के विपरीत बात वहाँ कभी नहीं मानी गई थी। बल्कि यह तो उसके लिये एक तैयारी ही थी। एकान्त ध्यान और लोक-कल्याण दोनों में विरोध नहीं है। स्वयं भगवान् तथागत ने कहा था, “भिक्षुओ! दो सकल्प तथागत भगवान् सम्यक् सम्बुद्ध को बहुवा हुआ करते हैं—एकान्त ध्यान का सकल्प और प्राणियों के हित का सकल्प^२।” इसलिये एक ओर जब वे अपने शिष्यों से कहते थे कि ‘पविवेकारामा भिक्खवे विहरय पविवेकरता’ (भिक्षुओ! एकान्त ध्यान में सुख लेते हुए विहरो, एकान्त ध्यान में रत) तो दूसरी ओर उतने ही बलपूर्वक कहते थे ‘बहुजनो के हितार्य भिक्षुओ! धूमो, बहुजनो के सुखार्थ। आत्म-कल्याण और पर-कल्याण में वहाँ कोई विभाजक रेखा नहीं थी।’ प्राणियों के हित का सकल्प यदि तथागत में न होता तो वे उपदेश ही क्यों करते? हम देखते हैं कि बोधि प्राप्त करने के बाद भगवान् को उपदेश की इच्छा नहीं हुई थी। ऐसा भी कहा गया है कि यह मार का भगवान् को प्रलोभित करने का अन्तिम प्रयत्न था। मार ने आकर कहा, ‘अब तो आपने निर्वाण प्राप्त कर लिया। आपके जीवन की साव पूरी हुई। अब आप परिनिर्वाण में प्रवेश करे।’ तथागत सात रात तक बोधि के अनुत्तर सुख का अनुभव करते हुए एक आसन से बैठे रहे। उनके चित्त में भावना उठ रही थी, क्यों न इस अद्वितीय समाधि-सुख का अनुभव करते ही विहृष्ट ब्रह्मा की याचना हुई। ‘लोक दुःखी है ! हे समन्तचक्षु ! दुःखी जनताओ को देखो।’ बुद्ध-नेत्रों से करुणापूर्वक लोक का अवलोकन किया गया। मार का प्रयत्न विफल गया। सम्यक् सम्बुद्ध ने लोक का शास्ता बनना स्वीकार कर लिया। निर्णय हो गया। लोक के उद्धार का सकल्प किया गया। आत्म-सुख का उत्सर्ग कर, एकान्त समाधि-सुख को छोड़कर, तथागत ने लोक में अमृत-दुन्दुभी वजाने का सकल्प किया। तथागत का यह सकल्प, उनका यह निर्णय, ही वह चट्टान है जिस पर महायान का सम्पूर्ण दर्शन

(१) यथा ब्रह्मा तथा एको यथा देवो तथा दुवे। यथा गानो तथा तयो,
कोलाहलं तदुत्तरि ति। येरगाथा, गाथा २४५

(२) तथागतं भिक्खवे सम्मासम्बुद्धं द्वे वितक्का बहुलं समुदाचरन्ति खेमो च
वितक्को पविवेको च। वितक्क-सुत्त (इतिवृत्तक २।२।९)

आधारित है। आत्मार्थ को छोड़कर परार्थ की सिद्धि तथागत ने अपने जीवन में की, उसी का आधार लेकर सम्पूर्ण महायान-दर्शन विकसित किया गया है। अतः वह अपने सम्पूर्ण अर्थों में बुद्ध-धर्म पर ही आधारित है। ऐसा लगता है कि जिन शताब्दियों में महायान का आविर्भाव हुआ उस युग में बौद्ध भिक्षु एकान्त साधक अधिक हो गये थे और प्रव्रज्या के आदर्श का वे एक सकुचित अर्थ लेने लगे थे। उसी के प्रतिक्रिया स्वरूप महायान का आविर्भाव हुआ जिसने दूसरे छोर पर जाकर लोक-सेवा और परानुकम्पा की अत्यधिक महत्व दिया और आन्तरिक साधना को, जिसके बिना सब छूछा है, कुछ अल्प स्थान दिया। यही कारण है कि महायान में आध्यात्मिकता के बजाय सामाजिकता कुछ अधिक आ गई, वह अन्तर्मुख होने के बजाय बहिर्मुख अधिक हो गया। जैसा हम अभी कह चुके हैं, बुद्ध के मौलिक उपदेशों में आत्म-कल्याण और परकल्याण, आत्मार्थ और परार्थ, ध्यान और सेवा, दोनों का उचित संयोग है। आन्तरिक साधना पर जोर देते हुए भी भगवान् ने भिक्षुओं को बहुजन हितार्थ, बहुजन कल्याणार्थ, लोक की अनुकम्पार्थ, चारों ओर घूमने के लिये कहा था^१। इससे अधिक महायान ने और क्या कहा है? जातक की निदान-कथा में, जो स्थविरवादी साहित्य का ही अङ्ग है, बोधिसत्त्व को यह कहते दिखाया गया है, “मुझ शक्तिशाली पुरुष के लिये अकेले तर जाने से क्या लाभ? मैं तो सर्वज्ञता को प्राप्त कर देवताओं सहित इस सारे लोक को तारूँगा^२” वस्तुतः सम्पूर्ण महायानी बोधिसत्त्व-सिद्धान्त भी तो इतना ही है।

अब हम बोधिसत्त्वों की लोककल्याणमयी भावनाओं का कुछ दिग्दर्शन करें। ‘मेरा ऐसा कोई कुशल-मूल (पुण्य-मूल) न हो जो दूसरे प्राणियों का उपजीव्य न बन’ यह बोधिसत्त्वों की प्रतिनिधि भावना कही जा सकती है। ‘माभूत् तन्मम कुशलमूल यन्न सर्वसत्त्वोपजीव्य स्यात्’। वे अपने सब पुण्य कर्मों को दूसरे प्राणियों का उपजीव्य बनाना चाहते हैं। अपनी साधना का परार्थ उपयोग करना चाहते हैं। “मैं परिनिर्वाण में प्रवेश नहीं करूँगा, जब तक कि विश्व के अन्य सब प्राणी विमुक्ति प्राप्त न कर लें^३” यह बोधिसत्त्वों

(१) चरय भिक्खवे चारिक बहुजन हिताय बहुजन सुखाय लोकानुकम्पाय अत्याय हिताय सुखाय देवमनुस्सानं । विनय-पिटक—महावग्ग ।

(२) किं मे एकेन तिण्णेन पुरिसेन थामवस्सिना सव्वञ्जुत पापुणित्वा सन्तारेस्स सदेवक । जातकट्ठकथा—निदान कथा ।

(३) लङ्कावतार सूत्र ६६।६

की भावना का मूल कहा जा सकता है। प्राणियों को दुःख से मुक्ति दिलवाने में जो आनन्द है वह स्वकीय निर्वाण-प्राप्ति में कहाँ है? निर्वाण-पद या मोक्ष का निषेध तो तुलसीदास जैसे भक्तों ने भी किया है, परन्तु इसलिये कि वे जन्म-जन्म में रामपद-भक्ति का आनन्द लेना चाहते हैं। तीर्थ साधको ने जब निर्वाण का तिरस्कार किया है तो उनका कारण कुछ दूसरा है। शान्तिदेव कहते हैं, “प्राणियों की विमुक्ति के समय जो आनन्द के सागर उमड़ते हैं वही पर्याप्त है, रस विहीन मोक्ष का क्या करना ?” सेवा के द्वारा दूसरों को दुःख-विमुक्त करने का आनन्द निर्वाण के आनन्द से बड़ा है। बोधिसत्त्व का सकल्प है कि, “मैं सब प्राणियों को मुक्ति दिलवाऊँगा। जब तक एक भी प्राणी बाकी है मैं बिना निर्वाण प्राप्त किये ठहरा रहूँगा।” महायान की यह मान्यता है कि सब प्राणी किसी न-किसी दिन अवश्य विमुक्ति प्राप्त करेंगे। सबको अवश्यम्भावी रूप से निर्वाण प्राप्त करना है। सब किसी-न-किसी दिन अवश्य बुद्ध होंगे। सब सत्त्वों की मुक्ति के अभिलाषी बोधिसत्त्वों की भावना का निरूपण करते हुए शान्तिदेव ने कितने सुन्दर शब्दों में कहा है “मैं अनाथों का नाथ बनूँगा, यात्रियों का मैं सारथिवाह बनूँगा, पार जाने की इच्छा वालों के लिये मैं नाव बनूँगा, मैं उनके लिये सेतु बनूँगा, घरनिया बनूँगा। दीपक चाहने वालों के लिये मैं दीपक बनूँगा, जिन्हें शय्या की आवश्यकता है उनके लिये मैं शय्या बनूँगा, जिनको दास की आवश्यकता है उनके लिये मैं दास भी बनूँगा। इस प्रकार मैं सब प्राणियों की सेवा करूँगा १।” जिस प्रकार पृथ्वी, अग्नि आदि भौतिक वस्तुएँ सम्पूर्ण आकाश (विश्वमण्डल) में बसे प्राणियों के सुख का कारण होती हैं। उसी प्रकार आकाश के नीचे रहनेवाले सब प्राणियों का मैं उपजीव्य बनकर रहना चाहता हूँ जब तक कि वे सब मुक्ति प्राप्त

(१) मुच्चमानेषु सत्त्वेषु ये ते प्रामोदयसागराः तैरेव ननु पर्याप्तं मोक्षेणारसि-
केन किम् ॥ बोधिचर्यावतार ८।१०८

(२) शिक्षासमुच्चय १४।८

(३) वैख्ये सद्वर्मपुण्डरीक ११६।२; २०३।११; १३१।१२; ३७८।

(४) अनाथानामहं दासः सारथिवाहश्च यायिनाम् । पारेषूनां च नौभूतः सेतुः
संक्रम एव च ।

दीपार्थिनामहं दीपः शय्या शय्यार्थिनामह ।

दासार्थिनामहदासो भवेयं सर्वदेहिनाम् ॥ बोधिचर्यावतार ३।१७-१८

न करलें^१ । कितनी 'उदात्त भावना है' । विश्व-चेतना के साथ अपने को आत्मसात् करने की कितनी विह्वलता है । परार्थ में आत्मार्थ को मिला देने का कितना अपार्थिव उद्योग है । यही महायान की आत्मा है, जिसकी अभिव्यक्ति केवल कल्पना में ही नहीं, बल्कि लोक-सेवा के साक्षात् रूप में भी हुई है । चीन-जापान आदि देशों में इन भावनाओं का प्रभाव लोकसेवा की धार्मिक अभिव्यक्ति के रूप में भली प्रकार देखा जा सकता है । यह आकस्मिक नहीं है कि लोकेश्वर बोधिसत्त्व धर्मशालाओं और आरोग्यशालाओं के अधिष्ठातृदेव माने गये हैं । वे रोगियों पर अनुकम्पा करनेवाले बोधिसत्त्व हैं और उनके प्रति पूजा बुद्धि से प्रेरित होकर अनेक औषधालय और चिकित्सालय दसवी, ग्यारहवी और बारहवी शताब्दियों में विशेषतः हिन्द-चीन में खोले गये हैं । भिक्षु-धर्म के साथ सेवा-कार्य को मिलाकर निश्चयतः महायान ने बौद्ध धर्म की बड़ी सेवा की और इसके मूर्त रूप को हम आज भी बौद्ध देशों में देख सकते हैं जहाँ बौद्ध निष्क्रिय जीवन न बिताकर लोक-सेवा के कार्यों में भाग लेते हैं और दुखी जनता के कष्टों को दूर करने में अपनी प्रयत्नशीलता के नियमों की हानि नहीं देखते । इस प्रकार हम देखते हैं कि महायान ने ईसा के पूर्व से उस महान् कार्य को करना शुरू कर दिया था जिसे उसके कम-से-कम दो शताब्दियों बाद ईसाई धर्मप्रचारकों ने करना प्रारम्भ किया । साधना के साथ सेवा को मिलाना यह एक बड़ा कार्य है । वर्तमान युग में स्वामी विवेकानन्द ने भी यही कार्य किया । सन्यास के साथ उन्होंने सेवा को मिलाया । और यही कार्य महायान का था जिसे क्रियात्मक रूप भारत और उससे बाहर अन्य अनेक देशों में भी दिया गया ।

बोधिसत्त्वों की लोक-कल्याण-कामना का पर्याप्त चित्र हम पहले देख चुके हैं । फिर भी इन कारुणिक महासत्त्व प्राणियों की इस सम्बन्धी भावना को छोड़ने का जी नहीं करता । हम यहाँ 'शिक्षा-समुच्चय' से इस सम्बन्धी केवल एक चित्र और देकर अपनी मनस्तुष्टि करेंगे । अनुवाद आचार्य श्री हजारी प्रसाद जी द्विवेदी का है —

'इस दुःखमय नरलोक में—

(१) पृथिव्यादीन भूतानि नि शेषाकाशवासिनाम् । सत्त्वानामप्रेनयाणा यथायोग्या-
ननेकथा । एवमाकाशनिष्ठस्य सत्त्वधातोरनेकथा । भवेयमुपजीव्योऽहं
यावत्सर्वे न निर्बृताः । बोधिचर्यावतार १।२०-२१

जितने दलित बन्धन ग्रसित पीड़ित विपत्ति-विलीन हैं ;
 जितने कि बहुबन्धी विवेक विहीन हैं,
 जो कठिन भय से और दारुण शोक से अति दीन हैं ;
 वे मुक्त हो निज बन्ध से, स्वच्छन्द हो सब द्वन्द्व से.
 छूटे दलन के फन्द से ।
 जीवन्त हो वे जो कि होने जा रहे—
 बलि, भू कुचित किसी के क्रोध से ।
 आश्वस्त हो वे जो कि हो भयभीत—
 विषम विपत्ति के आक्रमण से—
 सबका परम कल्याण हो ।
 जो पेट पकड़े सो रहे हैं ;
 ध्यान से जो रो रहे हैं,
 (वैयं अपना खो रहे हैं)-
 हाय ऐसा हो कि वे—
 पावे मयूर भोज्यान्न, शीतल वारि—
 सारे दुःख भागें दूर,
 पावे नेत्र नयन विहीन,
 मृदुल मृदङ्ग मोहक वीन का आनन्द उनको मिले ।
 जो हैं ललकते चिथड़े लपेटे, रहे नगे डोल,
 वे पावे वसन अनमोल ;
 जो हैं वित्तहीन दरिद्र, वे पावे अपार निधान,
 पार्थे दूध दधि घन धान,
 पावें रत्न-खनि सन्धान—
 सबका हो परम कल्याण !
 हो ऐसा कि जग में दुःख से विचले न कोई,
 वेदनार्त हिले न कोई, पाप कर्म करे न कोई,
 असन्मार्ग घरे न कोई,
 हो सभी सुखशील पुण्याचार-वर्मव्रती—
 सबका हो परम कल्याण ।
 सबका हो परम कल्याण । । १

कितनी सुष्ठु भावना है, कितना महान् आदर्श ! यही महायान बौद्धधर्म की हमारे लिए सर्वोत्तम देन है।

बोधिसत्त्व के व्रत में ही सम्भवतः भारतीय धर्म-साधना में सर्वप्रथम यह बात कही गई है कि तथागत (ईश्वर) की आराधना और लोकसेवा दोनों एक हैं और वही परमोच्च स्वार्थ भी है। शान्तिदेव ने ही कहा है

“तथागताराधनमेतदेव स्वार्थस्य ससाधनमेतदेव।

लोकस्य दुःखापहमेतदेव, तस्मान्ममास्तु व्रतमेतदेव ॥ बोधिचर्यावितार ६।१२७

बोधिसत्त्व जगत् को ‘आत्मीकृत’ (व्यवहार में ‘अद्वैत’ की भावना द्रष्टव्य) करते विहरते हैं। लोग चाहे उनके सिर पर पैर रखे, या प्रसन्नता से उसे सिर पर धारण करने को उद्यत रहें। निश्चय ही उन कृपावन्तो ने जगत् को अपने समान ही कर लिया है। उन्हें सम्पूर्ण सत्त्व बुद्ध के रूप में ही दिखाई पड़ते हैं। वे नाथ हैं। वे उनका तिरस्कार किस प्रकार कर सकते हैं। ‘निज प्रभुमय देखहि जगत् कासन करहि विरोध’ यह तो भक्त तुलसीदास ने कहा था, परन्तु यही भावना प्रकृत अद्वैत तत्त्व के साथ मिलकर अनायास ही कितने सौन्दर्य पूर्ण साम्य के साथ यहा प्रदर्शित हुई है—

‘आत्मीकृतं सर्वमिदं जगत्तं कृपालुमित्रैव हि सशयोऽस्ति।

दृश्यन्त एते ननु सत्त्वरूपास्त एव नाथा किमनादरोऽत्रि।’^१

वस्तुतः महायान की बोधिसत्त्व-साधना में भक्ति और सर्वात्मबोध के सर्वोत्तम तत्त्व समाये हुए हैं। वह धीरे-धीरे अपने साधनात्मक पक्ष में (सातवी-आठवी शताब्दी के बाद) अद्वैत और भक्ति की ओर जा रही है।

कुछ विद्वानों का अनुमान है कि महायान के आन्दोलन के परिणामस्वरूप गृहस्थ-धर्म को भिक्षु-धर्म से ऊपर प्रतिष्ठा मिली।^२ उनका यह अनुमान इस तथ्य पर आधारित है कि दान, शील और महायान में भिक्षु-धर्म के पारमिताओं को प्रधानता मिलने के कारण ऊपर क्या गृहस्थ की प्रतिष्ठा गृहस्थ-धर्म को प्रमुखता मिली और इस तथ्य

हुई ?

पर भी कि उत्तरकालिकमहामानी आचार्य प्रायः विवाहित थे। आचार्य पद्मसम्भव, जो

(१) बोधिचर्यावितार ६।१२६

(२) देखिये डा० नलिनाक्षदत्त-कृत ‘एस्पेक्टस् ओव महायान बुद्धिज्म’ में राजेन्द्रलाल मिश्र के कथन का उद्धरण।

तिब्बत में धर्मप्रचारार्थ गये थे, और इसी प्रकार जापान के महामनीषी चिनरेन् भी विवाहित थे। जापान में तो भिक्षुओं के विवाह करने की प्रथा भी चल पड़ी जिसे समझना हमारे लिये कुछ कठिन हो जाता है। परन्तु महायानिक उदारता के यह अनुरूपहै, परिस्थितियों के अनुकूल परिवर्तन करने की भावना के अविरोध में है और सेवा धर्म के भी अनुकूल है। प्रव्रजित अधिक समाज-सेवा कर सकता है, यह असदिग्ध है, परन्तु समाज-सेवा के लिये, जिस पर महायान का जोर था, प्रव्रज्या अनिवार्य नहीं है। प्रव्रज्या तो ली जाती है सम्यक् रूप से दुःख का अन्त करने के लिये। ब्रह्मचर्य का यही लक्ष्य है। प्रव्रज्या इसके लिये अनिवार्य है। बिना प्रव्रजित हुए यह लक्ष्य प्राप्त नहीं किया जा सकता। भगवान् के शब्द बरबस याद आते हैं। वे साधक भिक्षु से कहते थे—‘एहि भक्खु ! चर ब्रह्मचरिय सम्मा दुक्खस्स अन्तकिरियायाति’^१ ‘आओ भिक्षु ! तुम ब्रह्मचर्य का आचरण करो सम्यक् दुःख का अन्त करने के लिये।’ इसके लिये प्रव्रज्या अनिवार्य थी, परन्तु लोक-सेवा के लिये उतनी अनिवार्य नहीं। महायान ने चूँकि अन्तर्मुखी साधना को बहुत कुछ बहिर्मुखी कर दिया था इसलिये विद्वानों के उपर्युक्त विचार को कुछ अवकाश मिल सकता है। किन्तु महायान अन्ततः बौद्धधर्म ही था, उसके मनीषी आचार्यों के सामने बुद्ध-वचन थे और वही उनके सब आदर्शों के, चाहे वे जितने नवीन और युग-जनित दिखाई पड़ें, अन्ततः आधार थे। अतः हम डा० हरदयाल के इस कथन से सहमत हो सकते हैं कि प्रारम्भिक काल में चाहे गृहस्थाश्रम की प्रतिष्ठा भिक्षु-पद से भले ही बढ गई हो, पर वाद में भिक्षुओं का ही पद गृहस्थों से ऊँचा माना जाने लगा^२ और यही प्रवृत्ति आज तक तिब्बत, चीन, जापान, आदि सब महायानी देशों में पाई जाती है। वस्तुतः भगवान् बुद्ध के मौलिक मन्तव्य के अनुसार तो भिक्षु और गृहस्थ में ऊँच-नीच के भेद का कोई प्रश्न ही नहीं था। वे तो इन दोनों को एक दूसरे पर अन्योन्याश्रित मानते थे। भगवान् का कहना था कि गृहस्थ और प्रव्रजित एक दूसरे पर अनुग्रह करनेवाले हैं। गृहस्थ भिक्षुओं को भोजन-दान आदि देकर उनपर अनुग्रह करते हैं और भिक्षु उन्हें आदि-मध्य-पर्यवसान-कल्याणकारी धर्म का उपदेश देकर उनपर अनुग्रह करते हैं। इस प्रकार दोनों एक दूसरे

(१) विनय-पिटक—महावग्ग ।

(२) देखिये “दि बोधिसत्त्व डाक्ट्रिन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ४५

कितनी सुष्ठु भावना है, कितना महान् आदर्श ! यही महायान बौद्धधर्म की हमारे लिए सर्वोत्तम देन है।

बोधिसत्त्व के व्रत में ही सम्भवतः भारतीय धर्म-साधना में सर्वप्रथम यह बात कही गई है कि तथागत (ईश्वर) की आराधना और लोकसेवा दोनों एक हैं और वही परमोच्च स्वार्थ भी है। शान्तिदेव ने ही कहा है

“तथागताराधनमेतदेव स्वार्थस्य ससाधानमेतदेव।

लोकस्य दुःखापहमेतदेव, तस्मान्ममास्तु व्रतमेतदेव ॥ बोधिचर्यावतार ६।१२७

बोधिसत्त्व जगत् को ‘आत्मीकृत’ (व्यवहार में ‘अद्वैत’ की भावना द्रष्टव्य) करते विहरते हैं। लोग चाहे उनके सिर पर पैर रखे, या प्रसन्नता से उसे सिर पर धारण करने को उद्यत रहें। निश्चय ही उन कृपावन्तो ने जगत् को अपने समान ही कर लिया है। उन्हें सम्पूर्ण सत्त्व बुद्ध के रूप में ही दिखाई पड़ते हैं। वे नाथ हैं। वे उनका तिरस्कार किस प्रकार कर सकते हैं। ‘निज प्रभुमय देखहि जगत् कासन करहि विरोध’ यह तो भक्त तुलसीदास ने कहा था, परन्तु यही भावना प्रकृत अद्वैत तत्त्व के साथ मिलकर अनायास ही कितने सौन्दर्य पूर्ण साम्य के साथ यहाँ प्रदर्शित हुई है—

‘आत्मीकृत सर्वमिदं जगत्तु कृपालुभिर्नैव हि सशयोऽस्ति।

दृश्यन्त एते ननु सत्त्वरूपास्त एव नाथा किमनादरोऽत्रि।’^१

वस्तुतः महायान की बोधिसत्त्व-साधना में भक्ति और सर्वात्मबोध के सर्वोत्तम तत्त्व समाये हुए हैं। वह धीरे-धीरे अपने साधनात्मक पक्ष में (सातवीं-आठवीं शताब्दी के बाद) अद्वैत और भक्ति की ओर जा रही है।

कुछ विद्वानों का अनुमान है कि महायान के आन्दोलन के परिणामस्वरूप गृहस्थ-धर्म को भिक्षु-धर्म से ऊपर प्रतिष्ठा मिली।^२ उनका यह अनुमान

इस तथ्य पर आधारित है कि दान, शील और महायान में भिक्षु-धर्म के पारमिताओं को प्रधानता मिलने के कारण ऊपर क्या गृहस्थ की प्रतिष्ठा गृहस्थ-धर्म को प्रमुखता मिली और इस तथ्य हुई ? पर भी कि उत्तरकालिकमहायानी आचार्य

प्रायः विवाहित थे। आचार्य पद्मसम्भव, जो

(१) बोधिचर्यावतार ६।१२६

(२) देखिये डा० नलिनाक्षदत्त-कृत ‘एस्पेक्टस् ऑव महायान बुद्धिज्म’ में राजेन्द्रलाल मित्र के कथन का उद्धरण।

तिब्बत में धर्मप्रचारार्थ गये थे, और इसी प्रकार जापान के महामनीषी शिनरेन् भी विवाहित थे। जापान में तो भिक्षुओं के विवाह करने की प्रथा भी चल पड़ी जिसे समझना हमारे लिये कुछ कठिन हो जाता है। परन्तु महायानिक उदारता के यह अनुरूप हैं, परिस्थितियों के अनुरूप परिवर्तन करने की भावना के अविरोध में है और सेवा धर्म के भी अनुकूल है। प्रव्रजित अधिक समाज-सेवा कर सकता है, यह असंदिग्ध है, परन्तु समाज-सेवा के लिये, जिस पर महायान का जोर था, प्रव्रज्या अनिवार्य नहीं है। प्रव्रज्या तो ली जाती है सम्यक् रूप से दुख का अन्त करने के लिये। ब्रह्मचर्य का यही लक्ष्य है। प्रव्रज्या इसके लिये अनिवार्य है। बिना प्रव्रजित हुए यह लक्ष्य प्राप्त नहीं किया जा सकता। भगवान् के शब्द वरब्रस याद आते हैं। वे साधक भिक्षु से कहते थे—‘एहि भक्खु ! चर ब्रह्मचरिय सम्मा दुक्खस्स अन्तकिरियायाति’^१ ‘आओ भिक्षु ! तुम ब्रह्मचर्य का आचरण करो सम्यक् दुख का अन्त करने के लिये।’ इसके लिये प्रव्रज्या अनिवार्य थी, परन्तु लोक-सेवा के लिये उतनी अनिवार्य नहीं। महायान ने चूँकि अन्तर्मुखी साधना को बहुत कुछ बहिर्मुखी कर दिया था इसलिये विद्वानों के उपर्युक्त विचार को कुछ अवकाश मिल सकता है। किन्तु महायान अन्ततः बौद्धधर्म ही था, उसके मनीषी आचार्यों के सामने बुद्ध-वचन थे और वही उनके सब आदर्शों के, चाहे वे जितने नवीन और युग-जनित दिखाई पड़ें, अन्ततः आधार थे। अतः हम डा० हरदयाल के इस कथन से सहमत हो सकते हैं कि प्रारम्भिक काल में चाहे गृहस्थाश्रम की प्रतिष्ठा भिक्षु-पद से भले ही बढ़ गई हो, पर बाद में भिक्षुओं का ही पद गृहस्थों से ऊँचा माना जाने लगा^२ और यही प्रवृत्ति आज तक तिब्बत, चीन, जापान, आदि सब महायानी देशों में पाई जाती है। वस्तुतः भगवान् बुद्ध के मौलिक मन्तव्य के अनुसार तो भिक्षु और गृहस्थ में ऊँच-नीच के भेद का कोई प्रश्न ही नहीं था। वे तो इन दोनों को एक दूसरे पर अन्योन्याश्रित मानते थे। भगवान् का कहना था कि गृहस्थ और प्रव्रजित एक दूसरे पर अनुग्रह करनेवाले हैं। गृहस्थ भिक्षुओं को भोजन-दान आदि देकर उनपर अनुग्रह करते हैं और भिक्षु उन्हें आदि-मध्य-पर्यवसान-कल्याणकारी धर्म का उपदेश देकर उनपर अनुग्रह करते हैं। इस प्रकार दोनों एक दूसरे

(१) विनय-पिटक—महावग्ग ।

(२) देखिये “दि बोधिसत्त्व डाक्खित्त इन बुद्धिस्स सस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ४५

के अनुग्राहक है, ऊँच-नीच का कोई प्रश्न नहीं ।^१ एक बार जब भगवान् से साफ तौर पर पूछा गया था कि भिक्षु और गृहस्थ में कौन श्रेष्ठ है तो विभज्जवादी शास्ता ने विभज्जवाद की भाषा में ही इसका उत्तर दिया था, एकाशवाद के रूप में नहीं ।^२ वस्तुतः कर्म ही ऊँचा या नीचा है, भिक्षु या गृहस्थ नहीं । चूँकि प्रव्रजित ससार के सुखों को छोड़ता है, उच्चतर साधना करता है, ऐसी जीविका (भिक्षाचर्या) को केवल सत्य की प्राप्ति के लिये स्वीकार करता है जो लोक में निकृष्टतर मानी जाती है,^३ इसलिये वह स्वाभाविक रूप से गृहस्थ से श्रेष्ठ है जो इतनी दूर नहीं जा सकता । जैसा अभी कहा गया, श्रेष्ठ उसका कर्म है, गुण है, वह स्वयं नहीं । 'न तेने सेट्ठो मज्झोत' श्रेष्ठता की भावना से अहंभाव आता है, जिसको भिक्षु छोड़े हुए है । गृह-वास को भगवान् ने मलिन मार्ग कहा है । 'रजा-पयो घरावासो' ।^४ वहाँ पूर्ण विशुद्धि की साधना सम्भव नहीं है । जो पूर्ण विशुद्धिकामी है, वे बिना प्रव्रज्या ग्रहण किये नहीं रह सकते । प्रव्रज्या ही खुला मार्ग है, वही मनुष्य का निर्वाध आध्यात्मिक विकास हो सकता है । इसलिये कोई भी धर्म-साधना हो, जो प्रव्रजित है वे लोक के लिये प्रकाश-स्वरूप होंगे ही, गृहस्थ स्त्री-पुरुषों के द्वारा पूज्य, सम्माननीय होंगे ही, 'आहु-नेय्य', 'पाहुनेय्य' और लोक के लिये पुण्य देने के अद्वितीय क्षेत्र होंगे ही । कहने की आवश्यकता नहीं कि बौद्ध धर्म के लम्बे इतिहास में तथोक्त 'हीनयान' और 'महायान' दोनों की परम्पराओं में, कभी भिक्षु अपने इस गौरवमय पद से विरहित नहीं किये गये हैं । वे उस वेश को धारण करते हैं जिसे धर्मस्वामी ने धारण किया था । वे बौद्ध धर्म के अनुयायियों के लिये सदा वन्दनीय रहे हैं और रहेंगे ।

(१) देखिये बहूपकार-सुत्त (इतिवृत्तक)

(२) देखिये घम्मिक-सुत्त (सुत्त-निपात) मिलाइये सुभ-सुत्तन्त (मज्झिम निकाय) भी ।

(३) देखिये जीवित-सुत्त (इतिवृत्तक) । चत्तारि-सुत्त (इतिवृत्तक), में भगवान् ने भिक्षान्न की प्रशंसा करते हुए उसे 'अल्प, सुलभ और निर्दोष' भी कहा है ।

(४) देखिए सगारव-सुत्तन्त (मज्झिम २।५।१०); महात्तण्हा सखय सुत्तन्त (मज्झिम १।४।८), चूल हत्थिपदोपम-सुत्तन्त (मज्झिम १।३।७); चातुम-सुत्तन्त (मज्झिम २।२।७)

अब हमें बोधिसत्त्व आदर्श के विकास की अवस्थाओं पर कुछ विचार बोधिसत्त्व आदर्श के करना चाहिये । बोधिसत्त्व सम्बन्धी विचार के विकास की अवस्थाएँ विकास की मुख्यतः छह अवस्थाएँ दृष्टिगोचर होती हैं, जो इस प्रकार हैं—

- (१) प्रथम अवस्था में, जब बोधिसत्त्वों का निर्माण हो रहा था, उनका पद बुद्ध से नीचा था । बोधिसत्त्व भी इस अवस्था में बुद्ध के समान प्रायः दस बल और चार वैशारद्यों^१ से युक्त थे । सर्व-प्रथम अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्व का आविर्भाव हुआ ।
- (२) अवलोकितेश्वर के बाद मज्जुश्री बोधिसत्त्व आये । अवलोकितेश्वर बुद्ध की करुणा के प्रतीक थे और मज्जुश्री उनकी प्रज्ञा के । विकास की द्वितीय अवस्था में प्रज्ञा का करुणा से अधिक महत्वपूर्ण स्थान था । इसका अर्थ यह है कि मज्जुश्री बोधिसत्त्व की अवलोकितेश्वर से अधिक होती थी ।
- (३) बाद में यह क्रम बदल गया । करुणा को प्रज्ञा से अधिक ऊँचा स्थान मिला । यही महायान का प्रकृत विकास था और उसका मूल सन्देश भी ।
- (४) योग का प्रचार महायान बौद्धधर्म के योगाचार (विज्ञानवाद) सम्प्रदाय के प्रभाव के परिणाम स्वरूप बढ़ा । बोधिसत्त्व 'महायोगी' कहे गये हैं ।
- (५) दुखी पुरुषों की सेवा को निर्वाण-प्राप्ति से ऊँचा बताया गया ।
- (६) अब तक मुख्य बोधिसत्त्व उत्पन्न हो चुके थे, मज्जुश्री, अवलोकितेश्वर, समन्तभद्र, वज्रपाणि, वज्रगर्भ, क्षितिगर्भ, रत्नगर्भ और मैत्रेय । इनमें करुणा के प्रतीक अवलोकितेश्वर का स्थान सर्वोच्च निश्चित हो गया । यही महायान का अन्तिम विकास था ।

यहाँ यह कह देना आवश्यक होगा कि बोधिसत्त्वों का निर्माण कल्पना से किया गया था और उनके लिये कोई निश्चित ऐतिहासिक आधार नहीं था, परन्तु यह मानना पड़ेगा कि बोधिसत्त्वों की कल्पना का आधार अन्ततः बुद्ध का ऐतिहासिक जीवन ही था, जिसके विभिन्न रूपों की अभिव्यक्ति बोधिसत्त्वों के प्रतीक के रूप में की गई थी । इस प्रकार भगवान् बुद्ध ने निर्वाण

(१) बुद्ध के दस बल और चार वैशारद्यों के लिये देखिये महासोहनादसुत्त (मज्झिम० १।२।२)

प्राप्ति के बाद जिस करुणापूर्ण दृष्टि से लोक का अवलोकन किया था उसी को छोड़ अवलोकितेश्वर बोधिसत्व और कुछ न थे। इसी प्रकार मज्जु घोष वाले बुद्ध ही मज्जुधी बोधिसत्व के रूप में प्रतीकबद्ध हो गये थे। इसी प्रकार अन्य बोधिसत्व भी बुद्ध के जीवन और व्यक्तित्व के विभिन्न गुणों के प्रतीक मात्र हैं। बोधिसत्वों की यह कल्पना किस प्रकार श्रौत परम्परा के पौराणिक तत्वों को भी आत्मसात् करती हुई, उनके साथ समन्वय स्थापित करती हुई, वैदिक परम्परा के ही विश्वमय ब्रह्म की ओर चली गई, यह अवलोकितेश्वर के इस वर्णन से स्पष्ट होगा, जहाँ उन्हें ब्रह्मा और ईश्वर के गुण प्रदान कर दिये गये हैं—अवलोकितेश्वर की आखों से सूर्य-चन्द्रमा उत्पन्न हुए हैं, ब्रह्मा और दूसरे देवता उनके कन्धों से उत्पन्न हुए हैं, नारायण हृदय से और सरस्वती दातो से उत्पन्न हुई हैं। उनके असंख्य रोम-विवरो में असंख्य बुद्ध समाये हुए हैं—अवलोकितेश्वर का विश्व को दान है यह छह अक्षर का मन्त्र—**ॐ मणि पद्मे हूँ**—यह मोक्षदाता है।

इस उद्धरण से हम अच्छी प्रकार देख सकते हैं कि किस प्रकार महायान मन्त्रयान के माध्यम से होकर आर्य सनातन धर्म (हिन्दूधर्म) में प्रवेश करने वाला है। यह महायान का ही कहना था कि बुद्ध एक, दो, दस-बीस नहीं, असंख्य हैं, 'कोटि-नियुत-शत-सहस्राणि' हैं, सम्पूर्ण गङ्गा में जितने रेत के कण नहीं हैं उनसे अधिक बुद्ध हैं^१ और सब बुद्ध एक हैं^२। इसने उसके हिन्दू धर्म में प्रवेश के मार्ग को अत्यधिक सरल बना दिया।

बोधिसत्त्व के लिये पारमिताओं का अभ्यास अत्यन्त आवश्यक माना गया है। पारमि या पारमिताओं का वर्णन पालि साहित्य में भी है। सुत्तनिपात, जातक और नेत्तिपकरण आदि ग्रन्थों में पारमिताओं का वर्णन पारमिताएँ हैं। उच्चतम साधको के 'पारमिपत्त' (पारमिता-प्राप्त, पूर्णताप्राप्त) होने की बात वहाँ कही गई है। स्थविरवाद बौद्धधर्म में दस पारमियों या पारमिताओं का वर्णन है, जो इस प्रकार हैं, दानशील (सील), निष्कामता (नेक्खम्म), ज्ञाना (पञ्जा), वीर्य (विरिय), क्षान्ति (खन्ति), सत्य (सच्च), अधिष्ठात (अधिट्ठान), मैत्री (मेत्ता) और

(१) देखिये ललितविस्तर ३७६।५; सद्धर्मपुण्डरीक २३८।४; लङ्का वतार सूत्र, पृष्ठ २३४; देखिये हरव्याल दि बोधिसत्त्व डॉक्ट्रिन इन बुद्धिष्ट सस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ २५

(२) महायान सूत्रालंकार ४८।११; ८३।२

उपेक्षा (उपेक्षा)। इनमें से दान, शील, निष्कामता, अधिष्ठान, सत्य, मैत्री और उपेक्षा, इन सात पारमिताओं का भगवान् बुद्ध द्वारा अपने २५ पूर्वजन्मों में पूरा करना पालि ग्रन्थ 'चरियापिटक' में दिखाया गया है। जातको की कहानियाँ पारमिताओं के सिद्धान्त पर ही आधारित हैं। महासाधिको के सिद्धान्तों में पारमिताओं का स्थान आधारभूत था। उन्हीं के विकास-स्वरूप महायान में पारमिताओं का सिद्धान्त गृहीत हुआ। बोधिसत्त्व पारमिताओं के अभ्यास के द्वारा बोधि को प्राप्त करने का उद्योग करते हैं। अधिकतर महायान सस्कृत साहित्य में प्रथम छह पारमिताओं का ही उल्लेख है। दिव्यावदान, ललित-विस्तर और शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता में छह पारमिताओं का ही उल्लेख है। दशभूमिक-सूत्र में छह पारमिताओं की सूची में चार और जोड़कर सख्यापूरी १० करदी गई है। परन्तु जोड़ी हुई पारमिताएँ स्थविरवादी परम्परा के समान न होकर ये हैं, उपायकौशल्य, प्रणिधान, बल और ज्ञान। पारमिताओं के सम्बन्ध में स्थविरवादी और महायानी परम्परा में कोई विशेष अन्तर नहीं दीखता।

बोधिसत्त्व को सर्वप्रथम अपनी आध्यात्मिक प्रगति पर अग्रसर होने के पूर्व बोधचित्त का उत्पाद करना होता है, उसे तीव्र सकल्प करना होता है कि मैं बोधि प्राप्त करूँगा, बोधि प्राप्ति के लिये उसे चित्त को बोधिचित्तोत्पाद और तैयार करना होता है। बोधिचित्तोत्पाद वस्तुतः बोधि आध्यात्मिक विकास प्राप्त करने के लिये सकल्प बल इकट्ठा करने का ही की दस भूमियाँ नाम है। वह उसके लिये मनोवैज्ञानिक तैयारी है। उससे पहले भी बोधिसत्त्व को पूजा-वन्दनादि की तैयारी करनी होती है, जिसका वर्णन पहले कर चुके हैं। बोधिसत्त्व प्राणी सोचता है—पच कषायों में ससार जकड़ा हुआ है, जीवन क्षय हो रहा है, मनुष्य पापग्रस्त है, जगत् कष्ट की अवस्था में पड़ा है। इस प्रकार सोचकर वह करुणा और कृपा की अपने अन्दर वृद्धि करता है। उसकी प्रार्थना है "मैं सम्यक् सम्बोधि प्राप्त करूँ, सब जीवों का हित करूँ और निर्वाण और बुद्ध-ज्ञान में उन्हें स्थित करूँ।" वह कल्याणमित्र की भी खोज करता है जो उसे आध्यात्मिक कठिनाइयों में परामर्श देता है और सहायता करता है। बोधिसत्त्व प्रणिधान (तीव्र सकल्प) करता है 'मैं भव से पार होकर दूसरों को भव से पार कराऊँगा, स्वयं आश्वस्त होकर मैं दूसरों को आश्वस्त प्राप्त कराऊँगा, स्वयं मुक्त होकर मैं दूसरों को मुक्ति दिलाऊँगा।' बोधि-चित्त-ग्रहण का विस्तृत वर्णन शान्तिदेव ने 'बोधिचर्यावितार' के प्रथम

सत्य के ही प्रचारार्थ, कुछ अल्प परिवर्तित स्वरूप दे दिया, जो बुरा नहीं कहा जा सकता। उनके प्रयत्नों के परिणामस्वरूप ही, उनकी समन्वय-दृष्टि के फलस्वरूप ही, बौद्ध धर्म एशिया का धर्म बन सका। हम इस बात को भूल नहीं सकते कि महायान की सम्पूर्ण मान्यताओं की आधारभूमि बुद्ध-उपदेश है। हमने इस परिच्छेद में यही दिखाने का प्रयत्न किया है। स्थविरवाद के बोधिपक्षीय धर्मों की, उसके सम्पूर्ण नैतिक आदर्शवाद की, पूर्ण स्वीकृति महायान में है, यह हम पहले दिखा चुके हैं। अतः महायान बौद्ध धर्म और पालि बौद्ध धर्म में कोई आधारभूत भेद नहीं है। जैसा स्वयं महायान ने कहा है, यान तो केवल एक ही है और वह है बुद्ध-यान। 'महायान' और तथोक्त 'हीनयान' दोनों उसी के स्वरूप हैं, जिनके अन्तिम आधार और प्रामाण्य बुद्ध-वचन ही हैं।

जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायान का साहित्य अत्यन्त विशाल है। चीन, तिब्बत, जापान और कोरिया की भाषाओं एवं मध्य-एशिया की अनेक प्राचीन भाषाओं में उसकी जो विशाल साहित्य-सम्पदा बिखरी महायान का साहित्य पड़ी है, उसका अभी कोई अनुमान नहीं लगाया जा सकता। संस्कृत और अर्द्ध संस्कृत में जो साहित्य है वह अलग। इस सब साहित्य के केवल नाम-परिगणन के लिये बीसियों जिल्दों की आवश्यकता होगी। बुनियो नजियो ने चीनी और तिब्बती भाषाओं में अनुवादों के रूप में प्राप्त महायानी साहित्य के ग्रन्थों की सूची^१ बनाई है, जो काफी लम्बी है। इसके बाहर भी प्रभूत महायानी साहित्य है, जिसको एक व्यवस्थित रूप में बाधना अशक्य सा जान पड़ता है। वस्तुतः महायान-धर्म के पास कोई व्यवस्थित धार्मिक साहित्य भी नहीं है जिस प्रकार कि स्थविरवादियों या सर्वास्तिवादियों के पास है। सम्भवतः महायान बौद्ध धर्म के साहित्य की विशालता ही इस अव्यवस्था का कारण है। जबकि स्थविरवादियों के ग्रन्थ पालि में हैं और सर्वास्तिवादियों के अर्द्ध संस्कृत में, महायान आचार्यों ने संस्कृत को ही अपने प्रज्ञानों से गौरवान्वित किया था। उनके प्रायः सब ग्रन्थ संस्कृत (या कुछ मिश्रित संस्कृत) में ही लिखे गये थे। महायान धर्म के नौ ग्रन्थ सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण हैं, जो उसके दोनों सम्प्रदायों (विज्ञानवाद और शून्यवाद) को मान्य हैं। नेपाली बौद्ध तो इन ग्रन्थों के अनन्य भक्त ही हैं। वैसे विदेशों में भी जहाँ

(१) केटेलग ऑफ दि चाइनीज बुद्धिस्ट त्रिपिटक, बुनियो नजियो द्वारा संकलित।

बौद्ध धर्म का प्रचार है, इनमें से बहुत से ग्रन्थों का अत्यन्त आदरणीय स्थान है। ये नौ ग्रन्थ हैं (१) अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, (२) गण्डव्यूह, (३) दशभूमीश्वर, (४) समाधिराज, (५) लकावतार सूत्र, (६) सद्धर्म-पुण्डरीक, (७) तथागत गुह्यक, (८) ललित विस्तर तथा (९) सुवर्ण प्रभास। अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता^१ में हमें सर्व प्रथम महायान की शिक्षाओं के दर्शन होते हैं और यह प्रथम शताब्दी ईसवी, पूर्व की रचना है^२। इस रचना में आठ सहस्र श्लोक हैं, इसलिये इसका नाम 'अष्ट साहस्रिका प्रज्ञापारमिता' पड़ा है। यह रचना भगवान् बुद्ध की छ पारमिताओं का वर्णन करती है, विशेषतः उनकी प्रज्ञापारमिता का, जो, सर्वश्रेष्ठ पारमिता है। शून्य को ही इस ग्रन्थ में प्रज्ञापारमिता कहा गया है। वस्तुतः शून्यता-दर्शन इस ग्रन्थ का आधारभूत विषय है। 'अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता' के अतिरिक्त अन्य अनेक 'प्रज्ञा पारमिता' नाम से पुकारी जाने वाली रचनाएँ संस्कृत, चीनी और तिब्बती भाषाओं में उपलब्ध हैं। इन सब का विवरण नजियो ने अपने 'केटेलोग' में दिया है। 'अष्ट-साहस्रिका प्रज्ञा पारमिता' के अतिरिक्त अन्य मुख्य प्रज्ञा पारमिताएँ हैं (१) शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता^३ (२) पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता^४ (३) अष्टादशसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (४) दशसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (५) सप्तशतिका प्रज्ञापारमिता, आदि^५। तिब्बती परम्परा के अनुसार अष्टसाहस्रिका प्रज्ञा पारमिता ही प्राचीनतम है। प्रोफेसर नजियो के अनुसार दशसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता अष्टसाहस्रिका का ही रूपान्तर है। नेपाली परम्परा की मान्यता है कि मौलिक रूप में प्रज्ञा पारमिता में एक लाख पचीस हजार श्लोक थे, जिनका पहला संक्षेप शतसाहस्रिका के रूप में किया गया और फिर क्रमशः पञ्च विंशति साहस्रिका, अष्टादश

(१) एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल द्वारा प्रकाशित।

(२) नलिनाक्ष दत्त : एस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ ४०

(३) एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल द्वारा प्रकाशित।

(४) गायकवाड़ ओरियन्टल सीरीज द्वारा प्रकाशित।

(५) महाव्युत्पत्ति (पृष्ठ ६५) में छह प्रज्ञापारमिताओं का उल्लेख है, जो इस प्रकार हैं (१) शतसाहस्रिका (२) पञ्च विंशति साहस्रिका (३) अष्ट साहस्रिका (४) पञ्चशतिका (५) त्रिशतिका और (६) सप्त शतिका।

साहस्रिका और अष्ट साहस्रिका के रूप में संक्षेप किये गये^१। इस परम्परा के वजाय अक्सर तिब्बती परम्परा ही अधिक प्रामाणिक मानी जाती है। यद्यपि अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता ही प्राचीनतम पारमिता है, परन्तु प्राचीनतम चीनी अनुवाद दशसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता का हुआ, जो सन् १४८ ई० के लगभग लोकरक्ष द्वारा किया गया। इस प्रज्ञापारमिता का मूल संस्कृत आज उपलब्ध नहीं है। पञ्चविंशति साहस्रिका २६५ से ३१६ ई० के बीच और शतसाहस्रिका ६५९ ई० के लगभग चीनी भाषा में अनुवादित की गई। शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता का रचना-काल प्रायः पाँचवीं शताब्दी ईसवी माना जाता है। सम्पूर्ण प्रज्ञापारमितो का आधारभूत विषय है शून्यता-दर्शन का विवेचन। शून्यता, समाधि पारमिता, बोधिसत्त्विक धर्म, स्कन्ध, आयतन, धातु, इन्द्रिय आदि विषयों का उन्होंने निरूपण किया है, जो स्थविरवादी परम्परा के अनुसार अभिधम्म के विषय हैं। इन प्रज्ञापारमिताओं का बौद्ध दर्शन में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। नागार्जुन का शून्यता-दर्शन इन प्रज्ञापारमिताओं पर ही आधारित है। उन्होंने अपने 'महाप्रज्ञापारमिता शास्त्र' को उपर्युक्त प्रज्ञापारमिताओं में से किसी एक की व्याख्यास्वरूप ही लिखा था, परन्तु किस विशिष्ट 'प्रज्ञापारमिता' को उन्होंने अपनी रचना का आधार माना था, यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। असंग ने अपने विज्ञानवादी दर्शन को व्यवस्थित स्वरूप देने में प्रज्ञा पारमिताओं से सहायता ली थी। वस्तुतः सम्पूर्ण महायानी विज्ञानवादी और शून्यवादी आचार्यों के सामने प्रज्ञापारमिताएँ प्रामाणिक आधारभूत ग्रन्थों के रूप में उपस्थित थीं, जिनका उन्होंने भरपूर उपयोग किया है। वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता, जिसका अनुवाद ४०० ई० के लगभग चीनी भाषा में हुआ, सम्भवतः चौथी शताब्दी ईसवी की रचना है और प्रज्ञा पारमिताओं पर आधारित है। यह नागार्जुन की रचना बताई जाती है, परन्तु यह बात प्रमाणसिद्ध नहीं है^२। 'गण्डव्यूह' मञ्जुश्री बोधिसत्त्व की प्रशंसा में लिखा गया है और 'धर्मकाय तथा 'शून्यता' सम्बन्धी सिद्धान्तों का भी निरूपण करता है। इस ग्रन्थ का

- (१) देखिये राजेन्द्रलाल मित्र द्वारा सम्पादित अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता की भूमिका, पृष्ठ ४ (एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल)
- (२) देखिये हरदयाल : दि बोधिसत्त्व ऑब्दिटन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर, पृष्ठ ३८३

चीनी अनुवाद ३१७ और ४२० ई० के बीच किया गया। 'दशभूमीश्वर' बुद्धत्व प्राप्त करने की दस भूमियों का वर्णन करता है। इसी का दूसरा नाम दश-भूमिक सूत्र भी है। इसका चीनी अनुवाद धर्मरक्ष ने २९७ ई० में और कुमारजीव ने ३८४-४१७ ई० में किया^१। इस ग्रन्थ की मौलिक रूप में रचना तृतीय शताब्दी ईसवी के आदिम भाग में हुई। 'समाधिराज' में यह बताया गया है कि समाधि की अन्तिम अवस्था किस प्रकार प्राप्त की जाती है। 'लङ्कावतार सूत्र' (४०० ई०) में योगाचार सिद्धान्तों का वर्णन है। इस ग्रन्थ में (विलकुल अनैतिहासिक रूप में^२) बुद्ध के द्वारा लङ्काधिपति रावण को योगाचार सिद्धान्तों का उपदेश देने हुए दिखाया गया है। चीन और जापान के ध्यान (जैन)—बौद्ध धर्म का आधारभूत ग्रन्थ यही है। इसका गुणभद्र ने ४४३ ई० में और बोधिरुचि ने ५५३ ई० में चीनी भाषा में अनुवाद किया। सद्धर्मपुण्डरीक सूत्र (२५० ई०) महायान-धर्म की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का प्राचीनतम भाग (प्रथम अध्याय से लेकर इक्कीसवें तक) प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व की रचना माना जाता है, और उत्तर भाग (अध्याय २१-२६) तृतीय शताब्दी ईसवी की। साहित्यिक दृष्टि से भी यह एक बहुमूल्य ग्रन्थ है और जो प्रवृत्तियाँ महायान धर्म की लक्षण-स्वरूप मानी जाती हैं उनका यह सम्भवतः सर्वोत्तम परिचायक है। इसमें बुद्ध भगवान् को देवातिदेव तथा अनादि, अजन्मा और सृष्टिकर्ता कहा गया है। जो बुद्ध की धातुओं की पूजा करें और स्तूपों का निर्माण करें, उनके लिए भी यहाँ निर्वाण का आश्वासन है। इस ग्रन्थ का चीनी अनुवाद धर्मरक्ष ने २६५-३१६ ई० के बीच और कुमारजीव ने ३८४-४१७ के बीच किया। 'तथागत गुह्यक' में तथागत के ज्ञान और गुणों का वर्णन है। 'ललित विस्तर' बुद्ध को स्वयम्भू परमपुरुष मानकर कुछकुछ 'लोकवत्तुलीलाकैवल्यम्' (ब्रह्मसूत्र ३।३।३४) की भावना में बुद्ध की लीलाओं का वर्णन करता है। यह ग्रन्थ मिश्रित संस्कृत में लिखा गया है। इस ग्रन्थ का चार बार चीनी भाषा में अनुवाद हुआ। सन् २२१-६३, ३०८, ४२०-७९ और ६८३ ई० में।

(१) एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल द्वारा प्रकाशित।

(२) अपनी मूल वस्तु में अनैतिहासिक होने पर भी इस ग्रन्थ में हूणों के नायक तोरमाण और मिहिरकुल का भी वर्णन आया है, अतः प्राचीन भारतीय इतिहास के गवेषकों के लिए ऐतिहासिक रूप से भी यह ग्रन्थ गवेषणीय है।
बो० ४०

इस ग्रन्थ के प्राचीनतम अथ तृतीय शताब्दी ईसवी पूर्व के हैं। इस ग्रन्थ का अन्तिम सम्पादन डा० विन्टरनिट्ज के मतानुसार दूसरी शताब्दी ईसवी में और डा० हरदयाल के मतानुसार छठी शताब्दी ईसवी में हुआ^(१)। 'सुवर्ण प्रभास' का अधिकतर रूप तान्त्रिक है और पौराणिक तत्व का भी इसमें आधिक्य है। उपर्युक्त सभी नौ ग्रन्थ अपने समष्टि रूप में 'महायान सूत्र' कहलाते हैं जिनके आधार पर ही और जिनके संक्षेप स्वरूप ही, जैसा कि हम आगे देखेंगे, नागार्जुन ने अपनी 'माध्यमिक कारिका' लिखी। उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त 'सुखावतीव्यूह' में बौद्धों के स्वर्ग का वर्णन उपलब्ध होता है और 'अमिताभ' बुद्ध का भी। इस ग्रन्थ का जापान आदि देशों में बहुत आदर और प्रचार है। सन् १४८-१७० के बीच इस ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद किया गया। इसके दो रूप आज प्राप्त होते हैं। इस ग्रन्थ का रचनाकाल प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व है। 'कारण्डव्यूह' नामक ग्रन्थ तो बिल्कुल पौराणिक स्वरूप ही ग्रहण करता है और अविलोकितेश्वर बोधिसत्व के आत्मो-सर्ग का वर्णन करता है। इस ग्रन्थ का चीनी अनुवाद दसवी शताब्दी में हुआ। सम्भवतः यह आठवी-नवी शताब्दी ईसवी की रचना है। सम्पूर्ण विश्व की विमुक्ति के बिना व्यक्तिगत विमुक्ति का कोई अर्थ नहीं है, यह तत्व इस ग्रन्थ में बड़ी अच्छी तरह दिखाया है। 'महावस्तु' ग्रन्थ भी इस सम्बन्ध में अत्यन्त स्मरणीय है। अपने प्राचीनतम रूप में यह तृतीय शताब्दी ईसवी पूर्व विद्यमान था। विन्टरनिट्ज और कीथ के मतानुसार चतुर्थ शताब्दी में और डा० हरदयाल के मतानुसार छठी या सातवी शताब्दी में इस ग्रन्थ का अन्तिम सम्पादन किया गया। यह ग्रन्थ अर्द्ध-संस्कृत में लिखा गया है। वास्तव में यह ग्रन्थ हीनयान-सम्प्रदाय के 'लोकोत्तरवादी' भिक्षुओं का है, जो बुद्ध को अलौकिक या लोकोत्तर पुरुष मानते थे। किन्तु इसमें सर्वत्र ही महायान धर्म के दृष्टिकोण का बाहुल्य है, अतः यह महायान-सम्प्रदाय का भी ग्रन्थ माना जा सकता है। पौराणिक तत्व का इस ग्रन्थ में अत्यन्त बाहुल्य है। दशभूमि, बुद्धानुस्मृति, बुद्धार्चन, स्तूप-परिक्रमा और पुष्पसमर्पण आदि के विस्तृत वर्णन इस ग्रन्थ में भरे पड़े हैं। इस ग्रन्थ में कहा गया है कि जब बुद्ध हँसते

(१) 'ललित विस्तर' अपने वर्तमान स्वरूप में महायान-सम्प्रदाय का ही एक ग्रन्थ है, परन्तु आरम्भ में यह सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय की बुद्ध-जीवनी थी। बाद में रूपांतरित होकर यह महायान-सम्प्रदाय का ग्रन्थ बन गया।

थ तो सम्पूर्ण लोको में प्रकाश हो जाता था। यह भी कहा गया है कि बुद्ध की न माता थी, न पिता थे, बल्कि वे स्वयम्भू थे। आर्यशूर-रचित 'जातक-माला' (चौथी शताब्दी ईसवी) ग्रन्थ भी इस सम्बन्ध में स्मरणीय है। यह गद्य और पद्य दोनों में लिखा गया है और काव्य-शैली पर इसकी रचना हुई है। इसमें बुद्ध के पूर्व जन्म की कथाओं का वर्णन है और इसके अतिरिक्त अन्य कई उपदेशात्मक कथानक भी हैं जिनका उपयोग भिक्षु अपने उपदेशों में अक्सर करते थे। लामा तारानाथ ने आर्यशूर को अश्वघोष और मातृचेट से मिलारा है, जो ठीक नहीं माना जा सकता। आर्यशूर का समय सम्भवतः पाँचवीं शताब्दी ईसवी है। सम्भवतः उनका समय चौथी शताब्दी ईसवी भी हो, क्योंकि उनकी एक रचना का अनुवाद ४३४ में चीनी भाषा में हो गया था, परन्तु उसे हरदयाल ने प्रामाणिक नहीं माना है^१। अवदान-साहित्य का भी यहाँ कुछ वर्णन कर देना चाहिए। 'अवदान' शब्द का अर्थ है धार्मिक कार्य, किन्तु आत्म-बलिदान, सस्था-स्थापन, स्तूप या चैत्य-निर्माण तथा द्रव्य-या पुष्प-फल-दान आदि के विस्तृत अर्थ में भी 'अवदान' शब्द का प्रयोग किया गया है। 'अवदान' ग्रन्थों में बुद्ध स्वयं अपने मुख से अपने पूर्व जन्मों की कथा कहते हैं और उसके आधार पर उपदेश देते हैं। अवदान-साहित्य का मुख्य ग्रन्थ है 'अवदानशतक' जो दस विभागों में विभक्त है। इस ग्रन्थ का प्रथम चीनी अनुवाद सन् २२३-२५३ ई० के बीच हुआ। इस रचना में 'दीनार' शब्द का प्रयोग है, अतः यह द्वितीय शताब्दी की कृति मानी जा सकती है। इसकी कहानियों में केवल प्रथम दस का रूप महायानी है, बाकी हीन-यानी रूप की है। इसके अतिरिक्त दिव्यावदान, अशोकावदान, कल्पद्रुमावदान, बोधिसत्त्वावदान कल्पलता (ग्यारहवीं शताब्दी) और व्रतावदान आदि अन्य अवदान-साहित्य के ग्रन्थ हैं। दिव्यावदान के प्राचीनतम अंश द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व के हैं। यह ग्रन्थ अपने मूल रूप में महासर्वास्तिवाद सम्प्रदाय का था। मुख्यतः यह ग्रन्थ हीनयान परम्परा का है। इसका महायानी संस्करण विन्टरनिज के मतानुसार तृतीय शताब्दी ईसवी में किया गया। अवदान-साहित्य अशत-तो सर्वास्तिवादी है और अशतः महायानिक, किन्तु मुख्य तत्त्व उसमें महायान धर्म के ही हैं, अतः यहाँ उसका इसी रूप में वर्णन किया गया है।

महायान के सिद्धान्तों को सकलनात्मक रूप देने वाली एक प्रसिद्ध

रचना 'धर्म सग्रह' है जो गलत रूप से नागार्जुन की कृति बताई जाती है। वस्तुतः यह सातवीं या आठवीं शताब्दी के किसी लेखक की रचना है। इस रचना का चीनी अनुवाद दसवीं शताब्दी में हुआ। इसी प्रकार की एक दूसरी रचना 'महाव्युत्पत्ति' है जिसका सम्बन्ध मुख्यतः पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या से है। यह नवीं शताब्दी ईसवी की रचना है।

जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायान का साहित्य व्यवस्थित रूप में नहीं है। उसका विनय उसके विशाल साहित्य में ही सग्रहित है, उसका पृथक् अस्तित्व नहीं है। वस्तुतः जहाँ तक विनय-पिटक का सम्बन्ध था, हीनयानियों से महायानियों का अधिक पार्थक्य नहीं था। दोनों के विनय-नियम, उपसम्पदा-नियम, प्रातिमोक्ष-नियम, प्रायः एक से ही थे, छोटे-मोटे परिवर्तनों के साथ। चीनी और तिब्बती अनुवादों में जो विशाल महायानी साहित्य सुरक्षित है, उसमें निम्नलिखित विनय-सूत्र बुनियादी नज़ियो ने खोजे हैं—

- (१) बोधिचर्यानिर्देश
- (२) बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष सूत्र
- (३) भिक्षु-विनय
- (४) आकाश गर्भ सूत्र
- (५) उपालि परिपुच्छा
- (६) उग्रदत्त परिपुच्छा
- (७) रत्नमेघ सूत्र
- (८) रत्नराशि-सूत्र

सम्भवतः और अधिक विनय-सूत्र महायानी साहित्य के अन्तर्गत प्राप्त हो सकते हैं, क्योंकि शान्तिदेव ने 'शिक्षा-समुच्चय' में कहा है 'उक्तानि च सूत्रान्तेषु बोधिसत्त्वशिक्षापदानि'। पालि साहित्य में निहित बुद्ध-वचनों का वर्गीकरण नौ अंगों में किया गया था। महायानी आचार्यों ने अपने साहित्य का वर्गीकरण बारह अंगों के रूप में किया है। अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता को उन्होंने रक्खा है, सूत्र की श्रेणी में और गण्डव्यूह, समाधिराज और सद्धर्म पुण्डरीक को व्याकरण (वेय्याकरण) के रूप में। अन्य साहित्य का भी इस प्रकार वर्गीकरण किया है। परन्तु उसमें सुव्यवस्था नहीं आने पाई है। वस्तुतः पालि साहित्य के नवाग|वर्गीकरण में भी सुव्यवस्था नहीं थी, क्योंकि उसके अनुसार भिन्न-भिन्न ग्रन्थों का निर्देश करना कठिन था।

उपर्युक्त विवरण महायानी साहित्य की पूरी कहानी नहीं है। नागार्जुन,

असग, वसुबन्धु, शातिदेव आदि वीसियो आचार्यों ने महायान साहित्य को समृद्ध किया है। उनके विरण पर हम महायान-दर्शन का विवेचन करते समय आयेंगे।

३—हीनयान : सम्प्रदाय, साहित्य और सिद्धान्त

वैशाली की सगीति के बाद बौद्ध सघ जिन नाना शाखाओं में विभक्त हो गया था, उनमें तीन मुख्य थे। उनके नाम हैं थेरेवाद (स्थविरवाद), सव्वत्थिवाद (सर्वास्तिवाद) और महासघिक (महासाघिक)। महासाघिकों से आगे चल कर महायान का विकास हुआ। अतः महायान ने अन्य दो प्रमुख सम्प्रदायों को 'हीनयान' कहा। इस प्रकार 'हीनयान' की परिधि में थेरेवाद और सव्वत्थिवादी दोनों ही सम्मिलित हैं। महायान ने स्थविरवाद के नैतिक उपदेशों को तो बुद्ध के 'उपाय कौशल्य' के रूप में स्वीकार किया, किन्तु सव्वत्थिवादियों के सर्व्व अत्थि 'सर्व्व है' के सिद्धान्त को तो वह बुद्ध-उपदेशों की तोड़-मरोड़ ही समझता था। इस सव्वत्थिवाद (सर्वास्तिवाद) ने आगे चल कर अपने स्वतन्त्र शास्त्रों का विकास किया। मध्य-देश में मयुरा और उत्तर में काश्मीर सर्वास्तिवादियों के प्रधान केंद्र हो गये। तिब्बत में उन्होंने बौद्ध धर्म का विशाल प्रचार किया। कनिष्क के समय में जो सगीति बुलाई गई वह सर्वास्तिवादियों की ही थी। इस प्रकार ईसवी सन् के लगभग यह समुदाय अत्यन्त प्रभावशाली हो गया। यहाँ 'हीनयान' के नाम से जिस सम्प्रदाय का वर्णन करेंगे, वह सर्वास्तिवाद ही है जिसके सर्वास्तिवाद के विरोध-स्वरूप महासघिक और उनके बाद महायान का जन्म हुआ था। यहाँ पर हमारा तात्पर्य 'हीनयान' स्वरूप सर्वास्तिवाद के दो उत्तरकालीन सम्प्रदाय अर्थात् 'सौत्रान्तिक' और 'वैभाषिक' के साहित्य और सिद्धान्तों का निरूपण करना ही है, जिनका विकास प्रायः महायान के समानान्तर रूप से उसके प्रतिपक्ष रूप में हुआ।

सौत्रान्तिक और वैभाषिक सम्प्रदायों का अन्तर्भाव, जैसा हम अभी कह चुके हैं, एक ही बौद्ध सम्प्रदाय में होता है जिसे हम सर्वास्तिवादी अथवा 'अनात्मा सर्वास्तिवादी' भी कहते हैं। जैसा कि हम आगे पाँचवें प्रकरण में 'शाङ्कर दर्शन' का विवेचन करते समय देखेंगे, आचार्य शङ्कर ने इन दोनों सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का अन्तर्भाव एक ही सिद्धान्तवादी 'सर्वास्तिग्ववादिनः' के रूप में किया है जो दार्शनिक रूप से विलकुल समुचित है। जैसा कि हम अभी देखेंगे, ऐतिहासिक दृष्टि से भी यह विलकुल ठीक है। आर्य कात्यायनी-पुत्र-विरचित 'ज्ञानप्रस्थान शास्त्र' सर्वास्तिवादियों का प्रथम और अत्यन्त महत्व-

पूर्ण ग्रन्थ है और बौद्धधर्म का संस्कृत में लिखा हुआ सम्भवतः प्रथम ग्रन्थ भी यही है। कनिष्क के संरक्षण में, आचार्य वसुमित्र की प्रधानता में, पाँच सौ भिक्षुओं की एक बड़ी सभा हुई और उन्होंने 'ज्ञानप्रस्थान शास्त्र' पर 'विभाषा' नाम की टीका लिखी। यह 'विभाषा' नाम की टीका जिन्हें मान्य हुई वे तो 'वैभाषिक' कहलाने लगे और जिन्होंने इसका प्रामाण्य स्वीकार न कर केवल 'सुत्त पिटक' पर ही जोर दिया वे 'सौत्रान्तिक' कहलाने लगे। काश्मीर और गन्धार के सर्वास्तित्ववादियों ने 'विभाषा' को प्रमाण माना, अतः वे इसी समय से 'वैभाषिक' नाम से प्रख्यापित हो गए और मथुरा के सर्वास्तित्ववादियों से भेद दिखाने के लिए इन्हीं को 'मूल सर्वास्तित्वादी' भी कह कर पुकारा जाने लगा। आचार्य वसुबन्धु ने आगे चल कर काश्मीर के वैभाषिकों के सिद्धान्तों के अनुसार ही अपने प्रसिद्ध 'अभिधर्म कोश' की रचना की और इसीलिए इस ग्रन्थ के अन्त में उन्होंने कहा भी है 'काश्मीर वैभाषिक नीतिसिद्धः प्रायो मयाय कथितोऽभिधर्म'। अस्तु, यहाँ हम पहले सर्वास्तित्ववादियों के साहित्य का कुछ विवरण देकर फिर उनके सम्प्रदायों की परम्परा पर आएँगे।

जैसा कि हमने पहले कहा, 'अभिधर्मज्ञानप्रस्थानशास्त्र' सर्वास्तित्ववादियों का सबसे प्रथम और अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ है और यह सर्वास्तित्वाद परम्परा के प्रवर्तक आर्य कात्यायनीपुत्र ने, जो सर्वास्तित्ववादियों के मतानुसार बुद्ध के चतुर्थ प्रधान शिष्य थे, लिखा। इस महाग्रन्थ को युवान्-चुमाङ्ग ने ६५७-६० ई० में बीस भागों में चीनी भाषा में अनुवादित किया, यह सूचना भी देना यहाँ अनावश्यक न होगा^१। इस महाग्रन्थ के साथ ही छह अन्य महाग्रन्थ हैं जिनको सर्वास्तित्वादी प्रामाणिक मानते हैं और जो इनके लिए एक प्रकार से वेद के षड्गवत् हैं^२। इसीलिए इन्हें 'षट्पादशास्त्र'

- (१) देखिए रघूकन किमूरा : 'वि ओरीजनल एण्ड डेवेलप्ड डॉक्ट्रिन्स आफ इण्डियन बुद्धिज्म', अध्याय ३ (वि डॉक्ट्रिन्स आफ सर्वास्तित्वादित्स); डा० विमलाचरण लॉ ने इस चीनी अनुवादकर्ता को काश्मीरी भिक्षु गौतम सधदेव नामक बतलाया है, देखिए उनकी हिस्ट्री ऑफ पालि लिटरेचर, जिल्द पहली, पृष्ठ ३३७
- (२) देखिए अभिधर्मकोश (राहुल सांकृत्यायन द्वारा सम्पादित), पृष्ठ १२ (भूमिका), देखिए आचार्य ताकाफुसु : जर्नल ऑफ पालि टेक्स्ट सोमा-यटी १९०४-१९०५ पृष्ठ ७४

भी कहते हैं। ये ग्रन्थ इस प्रकार है (१) अभिधर्मसंगीतिपर्यायपादशास्त्र, शारिपुत्र (अथवा महाकौष्ठिल) विरचित। इस महाग्रन्थ का अनुवाद सन् ६५९ ई० में युआन् चुआङ् ने २० भागों में किया। (२) अभिधर्मस्कन्ध-पादशास्त्र मौद्गल्यायन-रचित जिसको भी युआन्-चुआङ् ने सन् ६५९ ई० में १२ भागों में अनुवादित किया। (३) अभिधर्मविज्ञानकायपादशास्त्र, जिसके रचयिता स्थविर देवशर्मा कहे जाते हैं जिन्होंने इस ग्रन्थ को, परम्परा के अनुसार, बुद्ध के महापरिनिर्वाण के १०० वर्ष बाद रचा। यह महाग्रन्थ भी युआन्-चुआङ् के द्वारा सन् ६४९ ई० में १६ भागों में अनुवादित किया गया। (४) अभिधर्मप्रज्ञप्तिपादशास्त्र—कात्यायनीपुत्र-विरचित, जिसके चीनी अनुवादकर्ता का नाम ज्ञात नहीं है (५) अभिधर्मधातुकायपादशास्त्र आचार्य वसुमित्र रचित^१, युआन्-चुआङ् के द्वारा सन् ६६३ ई० में तीन भागों में अनुवादित किया गया। (६) अभिधर्मप्रकरणपाद शास्त्र, आचार्य वसुमित्र रचित, जिसका भी अनुवाद २० भागों में चीनी भाषा में किया गया। उपर्युक्त सात ग्रन्थ सर्वास्तिवादियों के अभिधर्म-पिटक कहलाते हैं, जो एक प्रकार से स्थविरवादियों के उतने ही ग्रन्थों की सत्या वाले 'अभिधम्म पिटक' के प्रतिरूप कहे जा सकते हैं। उनमें आपस में नाम साम्य भी है जो इस प्रकार ज्ञात होगा—

सर्वास्तिवाद के अभिधर्म पिटक के

स्थविरवाद के अभिधम्म

ग्रन्थ

पिटक के ग्रन्थ

१ ज्ञानप्रस्थान शास्त्र

पट्ठान

२ धर्मस्कन्ध पाद

धम्मसंगणि

३ विज्ञानकाय पाद

विभग

४. प्रज्ञप्ति पाद

पुग्गल पञ्जात्ति

५ धातुकायपाद

धातुकथा

६ प्रकरण पाद

कथावत्थुप्पकरण

७. संगीतिपर्यायपाद

यमक

परन्तु इनमें केवल नामसाम्य ही है और विषयों के निरूपण में दोनों में कोई साम्य नहीं^२। इनमें से प्रसिद्धतम ग्रन्थ 'ज्ञानप्रस्थान शास्त्र' का

(१) आचार्य यशोमित्र ने इसे पूर्ण-विरचित बताया है, देखिए डा० लाहा : हिस्ट्री ऑफ पालि लिटरेचर, जिल्द पहली, पृष्ठ ३४३

(२) द्रष्टव्य डा० ताकाकुसु : अभिधर्म लिटरेचर, जनरल ऑफ रॉयल एशियाटिक सोसायटी, १९०५, पृष्ठ १६१

अभी पूर्ण अंग्रेजी अनुवाद भी प्रकाशित नहीं हो पाया है, इसी से जाना जा सकता है कि इस विषय में विद्वानों को भी कितनी कम अभिज्ञता है। यहाँ मध्यस्थ स्रोतों का ही आश्रय लेकर, यथा डाक्टर ताकाकुसु, डा० वाडुआ और डा० विमलाचरण लाँ के निबन्धों और लेखों का कृतज्ञता पूर्वक उपयोग कर, सर्वास्तिवादियों के उपर्युक्त सात अभिघर्म-ग्रन्थों की विषय-वस्तु के विषय में कुछ निवेदन किया जाता है। 'ज्ञान प्रस्थान शास्त्र' आठ विभागों में विभक्त है, यथा लोकोत्तर धम्मवग्गो, आनवग्गो, पुगलवग्गो, अहिरिकानोत्तप्प वग्गो, रूपवग्गो, अनत्थवग्गो, चेतना, वग्गो तथा पेमगारवग्गो। लोकोत्तर धर्म क्या है? लोकोत्तर धर्म का २२ सत्काय दृष्टियों से क्या सम्बन्ध है? अकुशल मूल क्या है? ज्ञान के कारण क्या हैं? स्मृति क्या है? सशय क्या है? कितने प्रतीत्य समुत्पाद के प्रत्यय भूतकाल के जीवन से सम्बन्ध रखते हैं, कितने वर्तमान काल के जीवन से और कितने भविष्यत् काल के जीवन से? चित्त, वितर्क, विचार, अविद्या और मन क्या हैं? सयोजन क्या है? अनुशय क्या है? निरोध-परिज्ञान क्या है? निरोध-साक्षात्कार क्या है? समाधि क्या है? अनागामियों की पाँच अवस्थाएँ क्या हैं? सकुदागामियों की अवस्थाएँ क्या हैं? आदि बातें इस महाग्रन्थ में निरूपित की गई हैं। 'संगीतिपर्याय पाद' का विषय है कि एक धर्म क्या है? (आहार) द्विधर्म क्या है? (नाम और रूप), त्रिधर्म क्या हैं? (तीन अकुशल मूल, तीन कुशल मूल, तीन दुश्चरित-काय, वाक्, मन, तीन धातु, तीन पुद्गल, तीन वेदनाएँ, तीन विद्याएँ आदि) चतुर्धर्म क्या हैं? (चार आर्य सत्य, चार श्रामण्य फल, चार स्मृत्युपस्थान इत्यादि) पचधर्म क्या हैं? (पाँच स्कन्ध, पाँच बल, पाँच इन्द्रिय, पाँच गति आदि) षड्धर्म क्या है? (छ विज्ञानकाय, छ वेदनाकाय, छ धातु, छ अभिज्ञान, छ अनुत्तर धर्म आदि) सप्त धर्म क्या हैं? (सात सम्बोध्यग, सात अनुशय आदि) अष्ट धर्म क्या हैं? (आर्य अष्टांगिक मार्ग, आठ पुद्गल, आठ विमुक्ति) नव धर्म क्या हैं? (नौ सत्त्वावास) दस धर्म क्या हैं? (दस अशैक्ष्य धर्म आदि) आदि रूप से विषयों का इस ग्रन्थ में निरूपण किया गया है। अतः स्वभावतः ही दीघ निकाय के संगीति सुत्त से इसकी विषय वस्तु और शैली दोनों ही बिल्कुल पूरी तरह से मिलती हैं और इस प्रकार की शैली का व्यवहार स्थविरवाद के त्रिपिटक में निश्चय ही अनेक बार किया गया है। 'प्रकरणपाद शास्त्र' में पाँच स्कन्ध, पाँच धर्म (रूप, चित्त, चित्तधर्म, चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार, असंस्कृत धर्म) इस प्रकार के ज्ञान

(धर्म ज्ञान, अन्वय ज्ञान, परचित्त ज्ञान, सवृत्ति ज्ञान, दुःख ज्ञान, समुदय, निरोध-मार्ग, क्षय, अनुत्पाद) वारह इन्द्रियाँ और उनके विषय (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय, मनस्, रूप, गन्ध, शब्द, रस, स्पर्शव्य, धर्मायतन) सात धर्म (१८ धातु, १२ आयतन, ५ स्कन्ध, १० महाभूमिकधर्म, १० कुशल महाभूमिक, १० क्लेश महाभूमिक, १० उपक्लेशभूमिक) आदि विषय इस ग्रन्थ में निरूपित हैं। 'विज्ञानकायपादशास्त्र' में महामौद्गल्यायन के इन विषयों सम्बन्धी विचारों का प्रकाशन है, यथा पुद्गल, इन्द्रिय, चित्त, क्लेश, विज्ञान, बोध्यग, इत्यादि। 'धातुकायपादशास्त्र' में दस महाभूमिक धर्मों, १० क्लेशमहाभूमिक धर्मों, १० उपक्लेश भूमिक धर्मों, काम लोभ, रूप लोभ, अरूपलोभ, द्वेष, विचिकित्सा पर, पाच दृष्टियों पर, सत्काय, अन्तर्ग्राह, मिथ्या दृष्टि परामर्श, शील व्रत परामर्श तथा पाँच धर्मों (वितर्क, विचार, विज्ञान, आह्लिक्य, अनपत्राप्य) आदि पर विचार है। 'स्कन्धपाद शास्त्र' में पच शीलो पर, बुद्ध, धर्म, सध पर, चार स्रोतापन्न फलों पर, समाधि, वीर्य, स्मृति और अच्छन्द पर तथा चार आर्य सत्यो आदि पर विचार है। 'प्रज्ञप्तिपाद' शास्त्र में मुख्यतः वत्तीस महापुरुष लक्षणों पर (दीघ निकाय के लक्षण सुत्तन्त की विलकुल समानता पर) तथा राग, द्वेष, मोह आदि पर विचार है। इस प्रकार सर्वास्तिवादियों के अभिधर्म पिटक का संक्षिप्त विवरण हमने दिया। वस्तुतः सर्वास्तिवादियों और स्थविरवादियों में अभिधर्म के सम्बन्ध में ही अधिक भेद था। सुत्त और विनय दोनों के प्रायः समान थे।

सूत्र-पिटक का विभाजन दोनों का इस प्रकार है^१

स्थविरवाद	सर्वास्तिवाद
दीघ निकाय	दीर्घागम
मज्झिम निकाय	मध्यमागम
संयुत्त निकाय	संयुक्तकागम
अंगुत्तर निकाय	अकोत्तरागम
खुद्दक निकाय	क्षुद्रकागम

यहाँ इन दोनों परम्पराओं के ग्रन्थों में नाम-साम्य ही नहीं, पूरा विषय-साम्य भी है। सर्वास्तिवादी केवल 'निकाय' शब्द का प्रयोग न कर, उसके लिए 'आगम' शब्द का व्यवहार करते हैं, दोनों की विषय-वस्तु में कोई

(१) देखिए राहुल साकृत्यायन : विनय-पिटक—हिन्दी-अनुवाद की भूमिका।

विभेद नहीं है। सर्वास्तिवादी सर्व प्रथम चार निकायो को ही प्रधानता देते हैं, किन्तु उनके यहाँ 'क्षुद्रकागम' भी है, जिसमें, धर्मपद, उद्दान, सूत्रनिपात, विमानवस्तु और बुद्धवश यही पाँच ग्रन्थ हैं, जबकि स्थविरवादीय 'खुद्रक-निकाय' में, जैसा कि हम उसके साहित्य पर विचार करते हुए पहले देख चुके हैं, १५ ग्रन्थ हैं। सर्वास्तिवादियों के विनय-पिटक का विभाजन एक सम्प्रदाय के अनुसार पाराजिक और प्रायश्चित्तिक (स्थविरो के पाराजिक और पाचित्तिय) एवं अवदान के रूप में हुआ है, और एक दूसरे सम्प्रदाय के अनुसार विनय-वस्तु, प्रातिमोक्ष सूत्र, विनय-विभाग, विनय-क्षुद्रक-वस्तु और विनय-उत्तर ग्रन्थ आदि के रूप में, जिनके नियमों की सख्या आदि-में अल्प विभेद है, किन्तु इतनी सूक्ष्मता में जाने की हमें यहाँ आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः मथुरा के सर्वास्तिवादियों और तिब्बत की सर्वास्तिवादी परम्परा में छोटे-मोटे विनय-सम्बन्धी विभेद थे और कहीं-कहीं दोनों के विनय के वर्गीकरण में भी अन्तर था। परन्तु मोटी बातों में न केवल स्थविरवादी और सर्वास्तिवादी विनय ही समान हैं, बल्कि महायान के भिक्षु भी प्रायः उन्हीं नियमों का साधारणतः अनुसरण करते हैं। सत्त्वत्थिवादी और महासघिक जब स्थविरवाद से अलग हुए थे उस समय अभिघर्म के स्वरूप के सवध में झगडा चल रहा था, और उसी में प्रधानतः इन दोनों संप्रदायों की स्थविरवाद से विभिन्नता थी। इस प्रकार सर्वास्तिवादियों के सामान्य साहित्य का निर्देश कर अब हम उनके दो उत्तरकालीन सम्प्रदायों के साहित्य और आचार्यों की परम्परा आते हैं, जो भारतीय दर्शन के सम्प्रदायों के साथ सीधे सम्बन्ध में आए हैं, अतः हमारे दृष्टिकोण से अधिक महत्वपूर्ण हैं। पहले हम सौत्रान्तिकों को लेते हैं।

'सौत्रान्तिकों' का यह नाम क्यों पड़ा, इसके विषय में हम पहले ही कह चुके हैं। 'सूत्र पिटक' पर ही अधिक जोर देने और उसीको प्रमाण मानने के कारण ये 'सौत्रान्तिक' कहलाए^१। माघवाचार्य ने इस नाम की एक स्वकल्पित व्याख्या दी है^२ जो अनैतिहासिक होने के कारण ग्राह्य नहीं हो सकती। किन्तु यदि उसका भी तात्पर्य केवल सौत्रान्तिकों की 'सूत्र पिटक' विषयक

(१) द्रष्टव्य हेर्स्टिंग्स ऐन्साईक्लोपैडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स, जिल्द ९, 'सौत्रान्तिक' शीर्षक में, मिलाइए कीथ • बुद्धिस्ट फिलॉसफी पृष्ठ १५५ भी।

(२) देखिए 'सर्वदर्शन सग्रह' (गवर्नमेन्ट ओरियन्टल सोरीज पूना) पृष्ठ १९

प्रामाण्य-बुद्धि को ही दिखाने का है तो उस अर्थ में वह ठीक है। सौत्रान्तिक मत की स्थापना करने वाले कुमारलब्ध या कुमार लात नामक आचार्य माने जाते हैं। युआन्-चुआङ् ने भी उन्हें ऐसा ही माना है^१। इनका काल ईसा की दूसरी शताब्दी का उत्तरार्द्ध अथवा तीसरी शताब्दी का प्रथमार्द्ध माना जाता है। कोई कोई इन्हें नागाजुन का समकालिक भी मानते हैं। इनका विरचित कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हुआ। कुमार लब्ध के दो शिष्य भी इस सम्प्रदाय के प्रसिद्ध आचार्य हैं, यथा श्रीलब्ध और हरिवर्मा। श्रीलब्ध का 'विभाषा शास्त्र' नामक ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है। हरिवर्मा का 'सत्यसिद्धि शास्त्र' सर्वधर्मशून्यता के सिद्धान्त का वर्णन करता है। अतः दार्शनिक दृष्टि से इन्हें माध्यमिकों की परम्परा में ही रखना ठीक है। किन्तु धार्मिक सम्प्रदाय की दृष्टि से वे सौत्रान्तिक हैं। जैसा कि हम आगे देखेंगे, बौद्ध आचार्यों का अपने सम्प्रदायों में उलट-फेर बहुत हुआ है और कभी-कभी तो हम निश्चय ही नहीं कर पाते कि एक ही आचार्य को किस विचार सम्प्रदाय में रखा जाय क्योंकि एक ग्रन्थ में जो किसी एक सम्प्रदाय का प्रतिनिधित्व करता है वही दूसरे ग्रन्थ में अन्यत्र प्रवणता दिखाता है। हरिवर्मा ने 'सर्वधर्मशून्यता' का वर्णन 'हीनयानी' (यदि ऐसा हम कह सकें) दृष्टिकोण से ही किया है^२, अतः उन्हें यही रखने के हम पक्षपाती हैं। इनके ग्रन्थ 'सत्यसिद्धिशास्त्र' का चीनी अनुवाद सन् ४०३ ई० में कुमारजीव के द्वारा किया गया। धर्मत्रात और बुद्धदेव दो अन्य इस सम्प्रदाय के आचार्य हैं। इसी प्रकार वसुवन्धु के 'अभिधर्म कोश' पर 'स्फुटार्थ' नाम की टीका लिखने वाले आचार्य यशोमित्र भी इसी सम्प्रदाय के अन्तर्गत गिनाए गए हैं। यही सौत्रान्तिक मत के साहित्य और आचार्यों की संक्षिप्त परम्परा है।

(१) द्रष्टव्य : टी वाट्स : औन यून्-चुआङ् जिल्द दूसरी, पृष्ठ २२५

(२) देखिए रचूकन किमूरा : दि ओरीजिनल एण्ड डिवैलप्ड डॉक्ट्रिन्स आफ इण्डियन बुद्धिज्म, अध्याय ६; हरिवर्मा का 'सत्यसिद्धि' सिद्धान्त एक प्रकार से 'हीनयानी' और 'महायानी' सम्प्रदायों की मध्यस्थता सी करता है। सर्वस्तिवादियों के 'स्कन्ध' सम्बन्धी सिद्धान्त के ये प्रबल विरोधी हैं। इनका 'सत्यसिद्धि शास्त्र' नामक ग्रन्थ कुमार जीव के द्वारा चीनी भाषा में अनुवादित मिलता है। मूल अभी अप्राप्त है। इनके सिद्धान्त के विस्तृत विवेचन के लिए देखिए, सोजन : सिस्टम्स ऑफ बुद्धिष्ट फिलॉसफी, पृष्ठ १७२-१८५

अब हम वैभाषिक मत पर आते हैं। वैभाषिक मत के विषय में हम, उनके अत्यन्त प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अभिधर्म विभाषा शास्त्र' (आर्य कात्यायनी पुत्र विरचित 'अभिधर्म ज्ञान प्रस्थान शास्त्र' पर कनिष्क के समय में लिखी हुई व्याख्या) का तो वर्णन कर ही चुके हैं। चौथी शताब्दी में लिखा हुआ आचार्य वसुबन्धु का प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अभिधर्म कोश', जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, 'काश्मीर वैभाषिक' परम्परा का ही अनुवर्तन करता है और उसीके दृष्टिकोण से लिखा गया है, यद्यपि जैसा कि हम जानते हैं अपने अग्रज असग की प्रेरणा से इसके लेखक ही बाद में विज्ञानवाद की परम्परा में चले गए थे। आचार्य वसुबन्धु अपने ग्रन्थ 'अभिधर्म कोश' के आधार पर बौद्ध विचार के क्षेत्र में अमर ख्याति के अधिकारी हैं। एक समय था जब कि बाण के साक्ष्य पर शुक और सारिकाओं के द्वारा भी इस 'अमर' कोश का पाठ होता था 'शुकैरपि शाक्य शासन कुशलै कोश समुपदिशद्धि'। निश्चय ही ऐसा सम्मान किसी भी बौद्ध आचार्य की कृति को इस देश में नहीं मिल सका है। आचार्य वसुबन्धु को 'द्वितीय बुद्ध' कहा जाता है। यशोमित्र ने 'स्फुटार्थी' (अभिधर्मकोश की टीका) में वसुबन्धु के सम्बन्ध में लिखा है 'य बुद्धिमतामग्र्य' द्वितीयमिव बुद्धमित्याहु। इससे जाना जा सकता है कि बौद्ध साधना के क्षेत्र में वसुबन्धु को कितना उच्च स्थान दिया गया है। 'अभिधर्मकोश' वस्तुतः बौद्ध दार्शनिक ज्ञान का भाण्डार है और वैभाषिक मत से विशेषतः सम्बन्धित होते हुए भी वह सामान्यतः सम्पूर्ण बौद्ध दर्शन का एक प्रामाणिक ग्रन्थ है। स्थविरवाद में जो स्थान 'विसुद्धिमग्ग' का है उसे ही बौद्ध दर्शन के उत्तरकालिक विकास में 'अभिधर्मकोश' का मानना चाहिये। चीन, तिब्बत, जापान आदि में बौद्ध धर्म के प्रचार के कार्य में 'अभिधर्मकोश' ने बड़ी सहायता की है। वसुबन्धु गंधार प्रदेश के पुरुषपुर (पेशावर) के निवासी थे। युवावस्था में वे अयोध्या भी आये थे। कहा जाता है कि विन्ध्यवासी नामक प्रसिद्ध साख्याचार्य ने इनके गुरु बुद्धमित्र को शास्त्रार्थ में पराजित कर दिया था। वसुबन्धु से शास्त्रार्थ करने के पूर्व ही विन्ध्यवासी का देहान्त होगया। यह विन्ध्यवासी ही साख्य ग्रन्थ 'साख्य सप्तति' के लेखक थे, ऐसा माना जाता है। वसुबन्धु ने 'साख्यसप्तति' के खण्डन के रूप में अपना ग्रन्थ 'परमार्थसप्तति' लिखा। आचार्य वसुबन्धु का सबसे अधिक महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'अभिधर्म कोश' ही है। अभिधर्मकोश का

दो बार चीनी भाषा में अनुवाद हुआ। परमार्थ द्वारा छठी शताब्दी में और युआन्-चुआङ् द्वारा सातवीं शताब्दी में। यह महाग्रन्थ आठ परिच्छेदों में विभक्त है और बौद्ध दर्शन सम्बन्धी किसी महत्त्वपूर्ण विषय को इसमें छोड़ा नहीं गया है। स्थिरमति, गुणमति, दिङ्नाग और यशोमित्र जैसे वाद के बौद्ध विद्वानों द्वारा इस ग्रन्थ की टीकाएँ लिखी गईं। अभिधर्म कोश और परमार्थ सप्तति के अतिरिक्त तर्कशास्त्र और वादविधि नामक ग्रन्थ भी वसुवन्धु ने लिखे थे। वसुवन्धु के समकालिक दो प्रसिद्ध आचार्य थे मनोरथ और सघभद्र। सघभद्र ने अपने दो प्रसिद्ध ग्रन्थों 'अभिधर्म न्यायानुसार' और 'अभिधर्मसमय प्रदीपिका' में वैभाषिक मत का प्रतिपादन किया है। 'अभिधर्म-न्यायानुसार' में इन्होंने 'अभिधर्मकोश' की कुछ मान्यताओं को वैभाषिक मत से विपरीत मानकर उनका प्रतिवाद किया है। अतः इस ग्रन्थ को 'कोशकरका' भी कहा जाता है। सर्वास्तिवादियों के अन्य अनेक ग्रन्थों का परिचय डा० तकाकुसु ने दिया है जिनके विस्तार में जाना यहाँ उपयुक्त न होगा। यहाँ यह और कह देना चाहिए कि आचार्यों के विषय में सर्वास्तिवादियों के उपर्युक्त दो सम्प्रदायों में विशेष विभिन्नता नहीं है और जैसा कि हम पहले कह चुके हैं कुछ अन्य बौद्ध सम्प्रदायों के आचार्य भी अपने कुछ विशिष्ट ग्रन्थों (सम्पूर्ण नहीं) के आधार पर सर्वास्तिवाद के एक या अन्य सम्प्रदाय की परम्परा में आते दिखाई देते हैं। इस दृष्टि कोण से देखने पर आचार्य स्थिरमति अपने 'तत्त्वार्थ' के कारण, दिङ्नाग अपने 'मर्म प्रदीप' के कारण, और सघभद्र अपनी 'कोशकरका' के आधार पर सर्वास्तिवादी परम्परा में ही दिखाई पड़ते हैं। आचार्य अश्वघोष और आर्यशूर कुछ विद्वानों के अनुसार 'सर्वास्तिवादी' नहीं हैं, किन्तु उनके क्रमशः 'बुद्ध चरित' और 'जातक माला' के कुछ अंश सर्वास्तिवादी सिद्धान्तों का प्रत्यापन करते

(१) चित्सुख की 'तत्त्वप्रदीपिका' पर 'न्याय प्रसादिनी' आचार्य दिङ्नाग को वैभाषिक मत के प्रवर्तक होने का महत्त्व देना चाहती है 'वैभाषिकानां सूत्रकृतो दिङ्नागस्य' (पृष्ठ २४४ निर्णय सागर संस्करण)। चूकि धर्मकीर्ति दिङ्नाग के व्याख्याकार हैं, अतः इस प्रकार वे भी इसी परम्परा में आते हैं। इसी प्रकार धर्मकीर्ति के व्याख्याकार धर्मोत्तर भी। किन्तु हम इनको सौत्रान्तिक मत के मुख्य व्याख्याता नहीं मान सकते, जैसा कि आचार्य हिरियण्ण मानते हैं, देखिए उनकी आउटलाइन्स ऑफ इण्डियन फिलॉसफी में (बौद्ध दर्शन का विवेचन)।

हैं^१। इसके अतिरिक्त भदन्त घोषक और धर्मोत्तर भी 'सर्वास्तिवाद' सम्प्रदाय के ही एक-न-एक विभाग में आते हैं। अब हम सौत्रान्तिक और वैभाषिक सम्प्रदायो (जिनकी ही सम्मिलित सज्ञा सर्वास्तिवादी, अनात्मा-सर्वास्तिवादी अथवा हेतुवादी हैं) के सिद्धांतों पर आते हैं।

'तदस्तिवादात् सर्वास्तिवादी मत' ऐसा अभिधर्मकोश का कहना है (५।२५)। इसका अर्थ यह हुआ कि धर्मों (वस्तु, विषय, अर्थ पदार्थ, प्रमेय^२) के तीनों कालों में अस्तित्व को जो कहता है, वह सर्वास्तिवादी

सामान्य दार्शनिक है।' इस प्रकार धर्मों का तीनों कालों में अस्तित्व सिद्धान्त है। सर्वास्तिवादियों का तर्क भगवान् बुद्ध के ही एक

वचन को लेकर इस प्रकार चलता है। भगवान् बुद्ध ने कहा (जैसा कि वह सर्वास्तिवादियों के 'संयुक्तागम' में अंकित है—पालि त्रिपिटक के अनुकूल भी है) कि 'हे भिक्षुओ! अतीत और अनागत रूप अनित्य है। प्रत्युत्पन्न रूप के विषय में तो कहना ही क्या? इस प्रकार दर्शन को जानने वाला, श्रुतवान्, आर्य श्रावक अतीत रूप में अपेक्षा से रहित होता है। अनागत रूप का वह अभिनन्दन नहीं करता और प्रत्युत्पन्न रूप से निर्वेद प्राप्त कर लेने पर वह विराग और निरोध के लिए प्रतिपन्न होता है^३।'।

इस बुद्ध-वचन का आश्रय लेकर और भगवान् बुद्ध के शब्दों का प्रवर्तन करते हुए सर्वास्तिवादी कहते हैं कि 'अतीत रूप यदि नहीं होता तो श्रुतवान् आर्यश्रावक अनपेक्षा ही किसमें होता? विज्ञान की तो दो हेतुओं

(१) देखिए, राधाकृष्णन्: इण्डियन फिलासफी, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ६१३, पद-संकेत १; हमारी विनम्र धारणा के अनुसार तो आचार्य अश्वघोष निश्चयतः सर्वास्तिवादी थे। हां, उनकी रचनाओं में महायानी तत्त्व अवश्य मिलते हैं। हमने उनका उल्लेख महायानी आचार्यों के अन्तर्गत आगे चल कर किया है। ऐसा करने के कारण भी वहां निर्दिष्ट कर दिये गये गये हैं।

(२) देखिए आगे पाचवें प्रकरण में आचार्य गौडपाद के द्वारा इस शब्द के प्रयोग पर विचार। द्रष्टव्य अभिधर्म कोश १।६ पर स्फुटार्या भी।

(३) 'रूप अनित्य अतीत अनागतम्, कः पुनर्वादः प्रत्युत्पन्नस्य? एवं दर्शो श्रुतवान् आर्य श्रावकोऽतीते रूपेऽनापेक्षो भवति। अनागतं रूपं नाभिनन्दति। प्रत्युत्पन्नस्य रूपस्य निर्विदे विरागाय निरोधाय प्रतिपन्नो भवति। संयुक्तागम—३।१४; देखिए अभिधर्म कोश (राहुल सांकृत्यायन द्वारा सम्पादित) ५।२४ (पृष्ठ १३८)

से ही उत्पत्ति होती है, चक्षु-इन्द्रिय और रूप से। इसी प्रकार श्रोत्र इन्द्रिय और शब्द, मन इन्द्रिय और धर्म^१।' यदि अतीत और अनागत हैं ही नहीं, तो मनोविज्ञान कहा से उत्पन्न हो जायगा ! क्या विज्ञान कभी निरालम्बन (बिना किसी आलम्बन के) या निर्विषय हो सकता है ? 'सालम्बनम्' हि विज्ञानम्'। विज्ञान के लिए सदा कोई आलम्बन चाहिए ही। अतीत का यदि अभाव ही हो तो फल का उत्पादन कहा से होगा ? क्योंकि फल की उत्पत्ति-काल ही में तो विपाक-हेतु अतीत हो जाता है^२। अतः धर्मों का तीनों कालों में अस्तित्व है ही। सर्वास्तिवादियों का सत्ता सबधी विषय को लेकर विभज्यवादियों से विभेद है। जो अतीत उत्पन्न तो हो गया है, किन्तु जिसने अभी फल नहीं दिया, उसके अस्तित्व को जो स्वीकार करते हैं तथा उस अनागत के अतीत अंश को, जो फल दे चुका है, उसके अस्तित्व को जो स्वीकार करते हैं, वे विभज्यवादी हैं, सर्वास्तिवादी नहीं। सर्वास्तिवादी तो तीनों ही कालों में अस्तित्व मानते हैं^३। सर्वास्तिवादियों के अनुसार इस प्रकार धर्मों के अस्तित्व के तीनों ही काल हैं, यथा अतीत, प्रत्युत्पन्न और अनागत^४। हम कह सकते हैं कि पालि-त्रिपिटक में भी इस स्थिति को प्रख्यापित करने वाले अनेक बुद्ध-वचन हैं। 'तीनि इमानि भिक्खवे कथावत्थूनि। कतमानि

(१) 'अतीतं चेत् भिक्षव'। रूपं नाभविष्यन्न भुतवानार्यश्चावकः.....

विज्ञानं द्विहेतुनोत्पद्यते, चक्षुरिन्द्रियं रूपं च, श्रोत्रेन्द्रियं शब्दश्च, मन इन्द्रियं धर्मश्च'। संयुक्तागम ३।१४; ३।३२; अभिधर्मकोश-नालन्दिता व्याख्या (राहुल सांकृत्यायन कृत) में उद्धृत।

(२) यदि अतीतानागता न भवेयुः मनोविज्ञानं (यस्य ते विषया :) न द्वाभ्यामुत्पद्येत । अतीतानागतवस्त्वभावे विज्ञानं निरालम्बनं स्यात् । सावलम्बनं (सद्विषयम्) हि विज्ञानम् । अतीताभावे न फलोत्पादः । फलोत्पत्तिकाले हि विपाकहेतुरतीतो भवति । 'नालन्दिता' ५।२४; पृष्ठ १३८ (अभिधर्म कोश)

(३) ये हि प्रत्युत्पन्नस्य अतीतकांशस्य (अदत्तफलं कर्म) चास्ति चास्तित्वं अनागतस्य अतीतकांशस्य (दत्तफलं कर्म) च नास्तित्वं मन्यन्ते ते विभज्यवादिनः न सर्वास्तिवादिनः । 'नालन्दिता' ५।२४; पृष्ठ १३८ (अभिधर्म कोश)

(४) मिलाइए, श्रृङ्खलास्ते तदुक्तेः द्वायात् सद्विषयात् फलात् । अभिधर्म कोश ५।२४; त एवाज्ज्वा कथावस्तुसिनिः साराः सवस्तुकाः । अभिधर्म कोश १।७

तीनि । अतीत वा भिक्खवे, अद्धान आरब्भ कथं कथेय्य । अनागत ... पच्चुप्पन्न (अगुत्तर ३।७।७) 'एवमिदं, दीघमद्धानं सन्धावितं ससारितं मम चैव तुम्हाकं च (अगुत्तर ४।१।१) 'यस्मा च भिक्खवे, अत्थि लोको निस्सरणं' (अगुत्तर ३।१।१२) आदि वाक्य सर्वास्तिवादी परिस्थिति को ही स्पष्ट करते हैं। सर्वास्तिवादियों के चार प्रकार आचार्य वसुयन्धु ने गिनाए हैं 'चतुर्विधा' (अभिधर्मकोश ५।२५) । इनमें से भदन्त धर्मत्राता 'भावान्यथात्व' को स्वीकार करते हैं जिसका अर्थ है कि अस्तित्व के अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न, ये तीन काल भाववैसादृश्य के कारण ही होते हैं । और द्रव्य में अन्यथात्व नहीं होता, जिस प्रकार कि दही भाव को प्राप्त हुए दूध में रसादि भावों के अन्यथात्व होने पर शुक्लता । भदन्त घोषक मानते हैं कि अतीत धर्म अतीतलक्षण होता है किन्तु वह प्रत्युत्पन्न और अनागत लक्षणों से वियुक्त नहीं होता । इसी प्रकार अनागत अनागतलक्षण होता है किन्तु प्रत्युत्पन्न और अतीत लक्षणों से वह वियुक्त नहीं होता और इसी तरह प्रत्युत्पन्न प्रत्युत्पन्नलक्षण होता है किन्तु अतीत और अनागत लक्षणों से वह विप्रयुक्त नहीं होता । यही सिद्धांत 'लक्षणान्यथात्व' कहलाता है और भदन्त घोषक इसको मानते हैं । तीसरे प्रकार के सर्वास्तिवादी वे हैं, जो 'अवस्थान्यथात्व' को स्वीकार करते हैं । इनमें मुख्य आचार्य वसुमित्र हैं जो कनिष्क के समकालिक थे । 'अवस्थान्यथात्व' का तात्पर्य यह है कि अवस्था भेद से ही काल का भेद होता है । धर्मों में अवस्था से ही भेद है, द्रव्यतः नहीं । चौथा सर्वास्तिवादी मत है भदन्त बुद्धदेव का जो 'अन्यथान्यथात्व' को स्वीकार करते हैं । उनके अनुसार धर्म ही काल का अतिक्रमण करते हुए उन-उन नामों को ग्रहण करते हैं । 'अतीत' जब हम कहते हैं तो केवल प्रत्युत्पन्न और अनागत की अपेक्षा से ही । इसी तरह अनागत को प्रत्युत्पन्न और अतीत की अपेक्षा से ही । यही 'अन्यथान्यथात्व' है । इस प्रकार 'भावान्यथात्व' 'लक्षणान्यथात्व' 'अवस्था-न्यथात्व' और 'अन्यथान्यथात्व' ये सर्वास्तिवाद सिद्धांत के चार प्रकार हैं^१, जिनके विषय में अभिधर्मकोश अपनी सूत्रात्मक शैली में कहता है 'एते भावलक्षणावस्थान्यथान्यथिकाद्भवया' (५।२६), इन सबमें से आचार्य वसुयन्धु ने वसुमित्र के सिद्धांत (अन्यथाऽन्यथात्व) को 'शोभन 'अध्वान' माना है 'तृतीय-शोभनोऽध्वान' ५।२६ । अब हम सर्वास्तिवादियों के अस्तित्व-निरूपण पर आते हैं जो उनके दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्धांत है । इसके विषय में सूत्रान्तिको (१) जिनके विस्तृत वर्णन के लिए देखिए 'अभिधर्मकोश', पृष्ठ १३९

और वैभाषिकों में कोई विशेष विभेद नहीं है, क्योंकि दोनों ही सर्वास्तिवादी हैं। वसुवन्धु ने कहा है कि धर्मों अर्थात् बाह्य और आन्तरिक पदार्थों के सम्यक् ज्ञान के बिना क्लेशों के, रागादि मलो के, उपशमन करने का और कोई उपाय नहीं है (धर्माणां प्रविचयमन्तरेण नास्ति क्लेशानां यत उपशान्तयेऽभ्युपायः अभिधर्मकोश १।३)^१ निश्चय ही समग्र अभिधर्म कोश का विषय ही धर्म अर्थात् बाह्य और आन्तरिक पदार्थों (अथवा यो कहिए कि बाह्य और आन्तर सत्ता) का विवेचन करना है। 'सास्त्रवाऽ-नास्त्रवा धर्मा' (अभिधर्म कोश १।४) से लेकर अभिधर्मकोशकार ने धातुओ, इन्द्रियो, लोक-धातुओ, अनुशय, पुद्गल आदि के विस्तृत विवरण उपस्थित करते हुए विश्लेषण-प्रियता का अन्त ही कर दिया है। हम यहाँ सर्वास्तिवादियों ने अस्तित्व का जो विश्लेषण किया है उसका एक शतांश भी उपस्थित नहीं कर सकते। केवल कुछ निर्देश मात्र कर सकते हैं। सर्वास्तिवादी अस्तित्व अथवा धर्म को दो भागों में बाँटते हैं, 'संस्कृत धर्म' और 'असंस्कृत धर्म'। हेतु-प्रत्यय-जनित सभी धर्म 'संस्कृत', धर्म हैं। (उत्पत्ति और निरोध धर्म वाले) यही 'संस्कृत धर्म' 'सास्त्रव धर्म' भी कहलाते हैं, क्योंकि इनमें सास्त्रव अर्थात् रागादि मल आश्रय ग्रहण करते हैं ('सास्त्रवा सास्त्रवास्तेषु यस्मात्समनुशेरते' (अभिधर्म कोश १।४)। 'असंस्कृत धर्म' 'अनास्त्रव' होते हैं और वे समष्टि रूप में 'मागं सत्यं' कहलाते हैं और वे तीन प्रकार के होते हैं 'अनास्त्रवा मागंसत्य त्रिविध चाऽप्यसंस्कृतम्' (अभिधर्म कोश १।५)। अनास्त्रव (अथवा असंस्कृत) धर्मों का यह त्रिविध विभाग इस प्रकार है, आकाश, प्रतिसंख्या निरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध। 'आकाश द्वौ निरोधौ च' (अभिधर्म कोश १।५)। इनमें से आकाश अनावरण स्वरूप है, सब सास्त्रव धर्मों का जो पृथक्-पृथक्-वियोग है, वह प्रतिसंख्यानिरोध है। प्रतिसंख्या प्रज्ञा है, उसके द्वारा जो निरोध होता है, वह 'प्रतिसंख्या निरोध' है। धर्मों की उत्पत्ति का अत्यन्त विरोधी जो अन्य स्वरूप-वियोग है, वही अप्रतिसंख्या-निरोध कहलाता है। 'संस्कृत' धर्मों के विषय में हमें इस प्रकार समझना चाहिए कि स्कन्धों (५) आयतनो (१२) और धातुओ (१८) में वे सब सगृहीत हैं। 'एकेन स्कन्धाऽऽयतन धातुना सर्वसंग्रह' (अभिधर्म कोश १।१८)। किन्तु इन सबका अलग-अलग विवेचन करना और अलग-अलग स्वरूप निर्देश करना तो 'अभिधर्म कोश' की ही एक विस्तृत व्याख्या करना होगा, अतः सिवाय तालिका के द्वारा निर्देश करने के और कोई चारा ही नहीं है—

(१) मिलाइए न्यायसूत्र का प्रथम सूत्र।

धर्म (अस्तित्व)

संस्कृत (साक्षर)

(अनाक्षर)
(असंस्कृत)

आकाश

निरोध

स्कन्ध
(५)

आयतन
(१२)

वातु
(१८)

प्रतिसंख्या

अप्रतिसंख्या

रूप

वेदना

संज्ञा

संस्कार

विज्ञान

इन्द्रिय (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय) आलम्बन (रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्शव्य) विज्ञान (चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा के कायविज्ञान

वेदना

सुखा

दुःखा

व सुखा न दुःखा

संस्कार

धर्मायतन

अविज्ञप्ति

असंस्कृति

रस

काय

स्पर्श

गन्ध

धर्म

७

८

१०

घ्राण गन्ध

१८

१८

मन

अविज्ञप्ति

इस प्रकार उपर्युक्त तालिका में हमने पाच स्कन्धो, वारह आयतनो (अर्थात् पाच इन्द्रियायतन + मन आयतन तथा पाच विषयायतन + धर्मायतन) तथा अठारह धातुओ (अर्थात् छ इन्द्रिय धातु + छ. इन्द्रियविज्ञान-धातु + छ. इन्द्रिय विषय धातु,) को देखा। यह धर्म अथवा अस्तित्व का 'आन्तर' विभागीकरण है जिसे सर्वास्तिवादी करते हैं। इसका भी फिर अत्यन्त सूक्ष्म विश्लेषण है जिसे जिज्ञासु पाठक महापण्डित राहुल साकृत्यायन जी की 'अभिधर्म कोश' के अन्त में दी हुई विस्तृत और अत्यन्त सूचनामय तालिकाओ में देख सकते हैं। सर्वास्तिवादियों के द्वारा किया गया 'धर्म' या सत्ता का वाह्य निरूपण और विश्लेषण भी हमें समझ लेना चाहिए। उन्होंने जो भूत और भौतिक तथा चित्त और चैत दो प्रकार का अस्तित्व दिखाया है उसके समग्र रूप को हमें यहाँ समझने का प्रयत्न करना चाहिए। वह स्वतः तो अपनी महत्ता रखता ही है, उसके बिना समझे हमारे लिए शकर के इस विषयक प्रत्याख्यानो को भी उनके ठीक दृष्टिकोण में समझना कठिन होगा, जिन पर हमें पाचवें प्रकरण में आना होगा। चित्त और चैत जगत् में तो धर्मों के विश्लेषण (अर्थात् आन्तर अस्तित्व का विभागीकरण) को हम पूर्व दिखा चुके हैं, अब हम धर्मों के वाह्य विश्लेषण पर आते हैं। इसको भी बिना तालिका के प्रकट करना यहाँ असम्भव होगा। अतः उसी का सहारा लेना पड़ता है।

धर्म

७२ सस्कृत धर्म

३ असस्कृत धर्म

(आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध,
अप्रतिसंख्यानिरोध

११ रूप धर्म

१ चित्त धर्म

४६ चैत या

चित्तसंप्रतियुक्त धर्म

५ इन्द्रियायतन १ अविज्ञप्ति ५ विषयायतन

१४ चित्तविप्रयुक्त धर्म

इनके विशेष व्याख्यान में हम नहीं जा सकते और केवल नाम-परिगणन मात्र से कुछ लाभ नहीं होगा। अतः सर्वास्तित्वादियों की सामान्य बातों का विवेचन समाप्त कर अब हम उनके सम्प्रदायो अर्थात् सौत्रान्तिकों और वैभाषिकों के तत्त्वज्ञान एवं प्रमाणमीमांसा सम्बन्धी विचारों को देखें जो एक दूसरे से मिले हुए हैं।

सौत्रान्तिक और वैभाषिक मत दोनों ही सर्वास्तित्ववादी हैं अर्थात् दोनों ही बाह्य जगत् की सत्ता को स्वीकार करते हैं, किन्तु उन दोनों में महान् विभेद

यह है कि वैभाषिक तो प्रत्यक्ष के द्वारा बाह्य

सौत्रान्तिक और वैभाषिक पदार्थों के अनुभव को मानते हैं और सौत्रा-
मत—तत्त्वमीमांसा और न्तिक मानते हैं उन्हें अनुमेय। इसी अर्थ
प्रमाणमीमांसा के क्षेत्र में को लेकर 'सर्वदर्शनसंग्रहकार' ने कहा है

'अर्थो ज्ञानान्वितो वैभाषिकेण बहु मन्यते।

सौत्रान्तिकेन प्रत्यक्षग्राह्यार्थो न बहिर्मतः'। वैभाषिक कहता है कि बाह्य पदार्थ चित्त में अपने आकार अथवा अपने आकार के विज्ञान को उत्पन्न करते हैं। इन विज्ञानों और बाह्य पदार्थों की प्रत्यक्ष अनुभूति होती है। इसके विपरीत सौत्रान्तिक कहता है कि बाह्य पदार्थों का ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं किन्तु अनुमान से होता है। बाह्य पदार्थों के केवल हमारे मन पर चित्र खिंचते हैं जिनकी सहायता से हम यह अनुमान करते हैं कि बाह्य वस्तुएँ हैं। इस प्रकार बाह्य वस्तुओं को अनुमेय बताकर भी सौत्रान्तिक विज्ञानवाद के पक्ष में

वस्तु की ओर संकेत करते हैं। वैभाषिक प्रत्यक्ष के द्वारा ही उसका अनुभव मानते हैं। इस बात को छोड़कर अन्य बातों में दोनों में विभेद नहीं है। क्षणिकवाद दोनों स्वीकार करते हैं, किन्तु चूँकि क्षणिकवाद प्रायः चारों बौद्ध सम्प्रदायों को ही मान्य है, अतः उसका निरूपण हम अलग करेंगे। इसी प्रकार नैरात्म्यवाद के सिद्धान्त का पूर्ण रूप शून्यवाद मत में ही प्रकाशित हुआ है, अतः उसका विवेचन वही करेंगे। सर्वास्तिवादियों के परमाणुवाद के विषय में भी यहाँ विशेष चर्चा नहीं है, क्योंकि पाँचवें प्रकरण में जब हम आचार्य शंकर के द्वारा किए गए बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों के प्रत्याख्यान को देखेंगे तो सर्व प्रथम हम बौद्ध परमाणुवाद का ही निरूपण वहाँ देखेंगे। किन्तु यहाँ भी संकेत रूप से इतना कह देना चाहिए कि सर्वास्तिवादियों के मतानुसार 'परमाणु' शब्दायतन रहित अर्थात् अशब्द तथा इन्द्रिय-प्रवेश के अयोग्य होता है। वह अष्ट-द्रव्यात्मक होता है, यथा चार महाभूत (पृथिवी, जल, तेज, वायु) तथा चार भौतिक (यथा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श)। अशब्द, कायेन्द्रिय और कायायतन प्रवेश के योग्य परमाणु नव द्रव्यात्मक होता है (नवां द्रव्य 'स्पष्टव्य' होता है)। इसी प्रकार चक्षु के सहित परमाणु दश द्रव्यात्मक भी होता है (कामेऽष्ट द्रव्यकोऽशब्द परमाणुरनिन्द्रियः । कायेन्द्रियो नवद्रव्यो दशद्रव्योऽपरेन्द्रियः) ॥ (अभिधर्म कोश २।२२)। पृथ्वी धातु, आपोधातु, तेजो धातु, वायु-धातु, ये चार भूत हैं। धारण करने से यही धातुएँ हैं। अन्य सभी के ये आश्रय हैं, इसीलिए ये महाभूत कहलाते हैं। धृति (स्थैर्य) सग्रह (समूह में लाना) पक्ति (पाक क्रिया) और व्यूहन (वृद्धि) से क्रमशः पृथिवी, जल, तेज, वायु इन चारों धातुओं की सिद्धि होती है जिनमें क्रमशः पृथिवीधातु खर (कठिन) स्वभाव, जल धातु स्नेह (आर्द्रि करण) —स्वभाव, तेजोधातु उष्णता-स्वभाव तथा वायुधातु ईरण- (गति) स्वभाव है 'धृत्यादि-कर्म ससिद्धाः खरनेहोष्णतेरणाः' अभिधर्मकोश १।१२। इस सघात की अपर्याप्तता कैसे है, इसका विवेचन आगे पाँचवें प्रकरण में उपलब्ध हो जायगा।

सीत्रान्तिक और वैभाषिक दोनों मत आचार तत्त्व की दृष्टि से हीनयान-परम्परा का ही अवलम्बन करने वाले हैं जिसका आदर्श 'अर्हत्' पद की प्राप्ति करना है। अर्हत् पुरुष तीन प्रकार के माने गए हैं, यथा 'बुद्ध' आचार तत्त्व 'प्रत्येक बुद्ध' और 'श्रावक अर्हत्'। जो पुरुष बिना किसी गुरु की सहायता के स्वयं अपने ही पुरुषार्थ या 'प्रधान' से बोधि-ज्ञान को प्राप्त करते हैं और अन्त में निर्वाण-प्राप्त होते हैं, वे बुद्ध और 'प्रत्येक

इतके विशेष व्याख्यान में हम नहीं जा सकते और केवल नाम-परिगणन मात्र से कुछ लाभ नहीं होगा। अतः सर्वास्तित्वादियों की सामान्य बातों का विवेचन समाप्त कर अब हम उनके सम्प्रदायों अर्थात् सौत्रान्तिकों और वैभाषिकों के तत्त्वज्ञान एवं प्रमाणमीमांसा सम्बन्धी विचारों को देखें जो एक दूसरे से मिले हुए हैं।

सौत्रान्तिक और वैभाषिक मत दोनों ही सर्वास्तित्ववादी हैं अर्थात् दोनों ही बाह्य जगत् की सत्ता को स्वीकार करते हैं, किन्तु उन दोनों में महान् विभेद

यह है कि वैभाषिक तो प्रत्यक्ष के द्वारा बाह्य

सौत्रान्तिक और वैभाषिक पदार्थों के अनुभव को मानते हैं और सौत्रान्तिक मानते हैं उन्हें अनुमेय। इसी अर्थ प्रमाणमीमांसा के क्षेत्र में को लेकर 'सर्वदर्शनसंग्रहकार' ने कहा है

'अर्थो ज्ञानान्वितो वैभाषिकेण बहु मन्यते।

सौत्रान्तिकेन प्रत्यक्षग्राह्यार्थो न बहिर्मतः'। वैभाषिक कहता है कि बाह्य पदार्थ चित्त में अपने आकार अथवा अपने आकार के विज्ञान को उत्पन्न करते हैं। इन विज्ञानों और बाह्य पदार्थों की प्रत्यक्ष अनुभूति होती है। इसके विपरीत सौत्रान्तिक कहता है कि बाह्य पदार्थों का ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं किन्तु अनुमान से होता है। बाह्य पदार्थों के केवल हमारे मन पर चित्र खिंचते हैं जिनकी सहायता से हम यह अनुमान करते हैं कि बाह्य वस्तुएँ हैं। इस प्रकार बाह्य वस्तुओं को अनुमेय बताकर भी सौत्रान्तिक विज्ञानवाद के पक्ष में प्रवेश नहीं करते। वे कहते हैं कि जब बाह्य वस्तुओं के हमारे मन पर चित्र खिंचते हैं और उन चित्रों से हम बाह्य पदार्थों का अनुमान करते हैं, तो हम बाह्य पदार्थों का ही अपलाप नहीं कर सकते क्योंकि बाह्य पदार्थों का अनुमान होते समय हमें निश्चय ही यही अनुभव होता है कि 'ये बाह्य पदार्थ हैं'। 'बाह्यता' की अनुभूति अनुमान का एक विशेष अंग होती है, अतः उसको हटाया नहीं जा सकता। बाह्यता विज्ञानों में नहीं किन्तु पदार्थों में है। वैभाषिकों का यह भी तर्क है (जिसे ही मीमांसकों ने विज्ञानवाद के विरुद्ध प्रयुक्त किया है—देखिए पाँचवें प्रकरण में मीमांसा दर्शन का विवेचन) कि बिना बाह्य पदार्थों को माने विज्ञानों की विचित्रता और विविध स्वरूपता की सगति नहीं लगाई जा सकती। अतः बाह्य पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करके भी सौत्रान्तिक उन्हें केवल अनुमेय मानते हैं और यह सिद्धान्त उनका वैभाषिकों के द्वारा आलोचित किया गया है। सौत्रान्तिक कहते हैं कि किसी वस्तु को देखने से पहले हम उसके मानसिक विकार को देखते हैं और फिर उसके द्वारा बाह्य

वस्तु की ओर संकेत करते हैं। वैभाषिक प्रत्यक्ष के द्वारा ही उसका अनुभव मानते हैं। इस बात को छोड़कर अन्य बातों में दोनों में विभेद नहीं है। क्षणिकवाद दोनों स्वीकार करते हैं, किन्तु चूँकि क्षणिकवाद प्रायः चारों बौद्ध सम्प्रदायों को ही मान्य है, अतः उसका निरूपण हम अलग करेंगे। इसी प्रकार नैरात्म्यवाद के सिद्धान्त का पूर्ण रूप शून्यवाद मत में ही प्रकाशित हुआ है, अतः उसका विवेचन वही करेंगे। सर्वास्तिवादियों के परमाणुवाद के विषय में भी यहाँ विशेष वक्तव्य नहीं है, क्योंकि पाँचवें प्रकरण में जब हम आचार्य शंकर के द्वारा किए गए बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों के प्रत्याख्यानो को देखेंगे तो सर्व प्रथम हम बौद्ध परमाणुवाद का ही निरूपण वहाँ देखेंगे। किन्तु यहाँ भी संकेत रूप से इतना कह देना चाहिए कि सर्वास्तिवादियों के मतानुसार 'परमाणु' शब्दायतन रहित अर्थात् अशब्द तथा इन्द्रिय-प्रवेश के अयोग्य होता है। वह अष्ट-द्रव्यात्मक होता है, यथा चार महाभूत (पृथिवी, जल, तेज, वायु) तथा चार भौतिक (यथा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श)। अशब्द, कायेन्द्रिय और कायायतन प्रवेश के योग्य परमाणु नव द्रव्यात्मक होता है (नवां द्रव्य 'स्पष्टव्य' होता है)। इसी प्रकार चक्षु के सहित परमाणु दश द्रव्यात्मक भी होता है (कामेष्ट द्रव्यकोऽशब्द परमाणुरनिन्द्रियः । कायेन्द्रियो नवद्रव्यो दशद्रव्योऽपरेन्द्रियः) ॥ (अभिधर्म कोश २।२२)। पृथ्वी धातु, आपोधातु, तेजो धातु, वायु-धातु, ये चार भूत हैं। धारण करने से यही धातुएँ हैं। अन्य सभी के ये आव्रज्य हैं, इसीलिए ये महाभूत कहलाते हैं। धृति (स्थिर्यं) सग्रह (समूह में लाना) पक्ति (पाक क्रिया) और व्यूहन (वृद्धि) से क्रमशः पृथिवी, जल, तेज, वायु इन चारों धातुओं की सिद्धि होती है जिनमें क्रमशः पृथिवीधातु स्तर (कठिन) स्वभाव, जल धातु स्नेह (आर्द्रा करण) —स्वभाव, तेजोधातु उष्णता-स्वभाव तथा वायुधातु ईरण- (गति) स्वभाव है 'धृत्यादि-कर्म ससिद्धाः स्वरनेहोष्णतेरणाः' अभिधर्मकोश १।१२। इस सघात की अपर्याप्तता कैसे है, इसका विवेचन आगे पाँचवें प्रकरण में उपलब्ध हो जायगा।

सौत्रान्तिक और वैभाषिक दोनों मत आचार तत्त्व की दृष्टि से हीनयान-परम्परा का ही अवलम्बन करने वाले हैं जिसका आदर्श 'अर्हत्' पद की प्राप्ति करना है। अर्हत् पुरुष तीन प्रकार के माने गए हैं, यथा 'बुद्ध' आचार तत्त्व 'प्रत्येक बुद्ध' और 'श्रावक अर्हत्'। जो पुरुष बिना किसी गुरु की सहायता के स्वयं अपने ही पुरुषार्थ या 'प्रधान' से बोधि-ज्ञान को प्राप्त करते हैं और अन्त में निर्वाण-प्राप्त होते हैं, वे बुद्ध और 'प्रत्येक

बुद्ध कहलाते हैं। 'बुद्ध' और 'प्रत्येक बुद्ध' (पालि पच्चेकबुद्ध) में यह अन्तर है कि जिनमें असंख्य अप्रमेय प्राणियों को उद्बोधन करने की प्रतिभा होती है वे बुद्ध कहलाते हैं और जो अपने बल से अन्यो का उद्बोधन नहीं कर सकते, किन्तु स्वयं निर्वाण-लाभ कर सकते हैं वे 'प्रत्येक बुद्ध' कहलाते हैं। जो पुरुष बुद्ध-प्रदर्शित मार्ग पर चलकर निर्वाण को लाभ करते हैं, वे 'श्रावक अर्हत्' कहलाते हैं। इस 'अर्हत्' आदर्श को जिन बौद्धों ने अपना आदर्श बनाया वे अपने विरोधियों के द्वारा 'हीनयान' का अवलम्बन करने वाले दिखाए गये, अशोक के समय के बाद से, जैसा कि हम देख ही चुके हैं। निश्चय ही उपर्युक्त रूप से परिभाषित 'अर्हत्' के आदर्श में कुछ तो 'हीनता' है ही। यहाँ सभी जोर व्यक्तिगत निर्वाण-लाभ पर ही है। इससे विपरीत इनके विरोधियों ने 'बोधिसत्त्व' को अपना आदर्श बनाया। जो लोग निर्वाण-विद्या को सर्वसाधारण में वितरण करने के लिए कष्ट-वश होकर जन्म-जन्मान्तरो तक दूसरों के हित और कल्याण के लिए प्राण-विसर्जन करते और तब तक निर्वाण स्वीकार नहीं करते जब तक सभी प्राणी विमुक्त न हो जायें, वे 'बोधिसत्त्व' कहलाते हैं। यह महत्वपूर्ण सिद्धान्त 'महायान'-सम्प्रदाय का है, जिस पर हम विस्तार से पहले विचार कर चुके हैं। वस्तुतः 'अर्हत्' आदर्श इतना स्वार्थमय नहीं है जितना कि उसे अक्सर दिखाया जाता है। महायान-आचार्यों के प्रभाव में आकर हमें हीनयानियों के आचार-तत्त्व को हीन नहीं समझना चाहिए। स्वयं भगवान् बुद्ध के समय में जितने 'अर्हत्' पद को प्राप्त भिक्षु थे, सभी ने लोक सेवा की थी। आनन्द ने तो अपने को भिक्षुओं की संगीति में बैठने के योग्य ही नहीं समझा जब तक कि उन्होंने 'अर्हत्' पद प्राप्त नहीं कर लिया। 'खग्विसाणसुत्त' की एकान्त साधना की भावना-नाएँ ही 'अर्हत्' आदर्श की एक-मात्र प्रतिनिधि स्वरूप नहीं हैं। आश्चर्य है कि महामति डा० राधाकृष्णन् भी, जो बड़ी व्यवस्थित शैली के लेखक हैं, 'अर्हत्' आदर्श के प्रति काफी अन्याय कर गए हैं। अर्हत्-आदर्श को उन्होंने इन्सन के शब्दों का प्रयोग करते हुए उस आदमी की मनोदशा से व्यक्त किया है जो एक जहाज के टूट जाने पर सबसे पहले यह चिन्ता करता है कि मैं स्वयं कैसे बचूँ ? इस

-
- (१) महामति डा० राधाकृष्णन् लिखते हैं "The Hinayan ideal may be justly summed up in the statement of Ibsen 'There are actually moments when the whole history of the world appears to me like one great ship-

दुःखमय ससार में उसे केवल आत्म-त्राण की इच्छा रहती है, यह कहना अहंत् के प्रति अन्याय करना है। निश्चय ही ऐसी कोई बात हीनयान के 'अहंत्' आदर्श के प्रति नहीं कही जा सकती। व्यक्तिगत साधना का यह आशय कदापि नहीं कि सभी सामाजिक कर्तव्यों को तिलाञ्जलि दे दी गई है। फिर चेतना के निरोध से ही सब हीनयानी निर्वाण का तात्पर्य लेते हो, ऐसी भी बात नहीं है। हीनयान मत वाले अपने ही पुरुषार्थ से निर्वाण पाने की आशा रखते हैं। क्षणिक-वाद तो सभी बौद्ध सम्प्रदायों का सामान्य सिद्धान्त है, फिर उसके लिए हीनयान वालों को ही क्यों दोष दिया जाय। इसी प्रकार निषेधात्मकता भी हीनयानियों की अपेक्षा महायानिकों में ही अधिक है, फिर चाहे धर्म के क्षेत्र में महायानिकों ने भले ही बोधिसत्व-धर्म की कल्पना का कुछ सरसता के साथ प्रस्थापन कर दिया हो। सर्वास्तिवादियों ने प्रधानतः बुद्ध के मानुष रूप को ही स्वीकार किया है और निश्चय ही विचारकों को तो महायानिकों के 'बोधिसत्व' आदर्श से वही अधिक आश्वासन की वस्तु हो सकता है, क्योंकि उसमें सबसे बढकर ऐतिहासिकता तो है। यह ठीक है कि विज्ञान-प्रवाह के विनाशक स्वरूप प्रतिसंस्था निरोध को ही 'हीनयान' निर्वाण मानता है, किन्तु 'सुखावती व्यूह' की कल्पना करने वाले महायानिकों ने भी तो अपने शास्ता का अनुसरण नहीं किया है। अधिक विस्तार में न जाकर हमें यही कहना इष्ट है कि 'हीनयान' की व्यक्तिगत-साधना का हमें तिरस्कार नहीं करना चाहिए, क्योंकि यद्यपि वह अपने कारुणिक शास्ता के मार्ग का पूरी तरह अनुगमन नहीं करती, वह 'बहुजन हित, बहुजन सुख' को अपनी विचार प्रणाली में अधिक स्थान नहीं देती और सब प्रकार से नीति-वाद को शुष्क बनाने की ओर मनुष्य को प्रवृत्त करती है, किन्तु अपने मनोरम 'बोधिसत्व' आदर्श का छिडोरा पीटकर महायानिकों ने ही कोई कोई अधिक लोक-सेवा कर ली हो, ऐसा हम नहीं कह सकते। कम-से-कम महायानिकों के द्वारा दिए गए 'हीनयान' नाम के कारण ही हमें हीनयान के आदर्शों में हीनता की कल्पना नहीं कर लेना चाहिए, जैसा कि अक्सर होता है। जगत् के उद्धार का दावा लेने वाले बहुत हैं, किन्तु अपने उद्धार का भी कोई सोचने वाला होना चाहिए। जिसने पहले आत्मोद्धार नहीं किया, वह पर-उद्धार क्या कर सकेगा ! वस्तुतः, जैसा हम पहले दिखा चुके हैं, दोनों में विरोध नहीं है और एक के लिये

wreck and the only important thing seems to be to save oneself" इंडियन फिलसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ५८६-८७

दूसरे की स्थिति आवश्यक है । लोक-सेवको के लिए भी हीनयान आदर्श एक आकर्षक वस्तु होगा, और उसके उद्देश्य में स्वार्थपरता ही हो, ऐसा कभी कहा नहीं जा सकता । फिर भी हीनयानी कुछ अरस-रूप हैं, इसमें सन्देह नहीं और ऐसा स्वीकार करते हुए हम उनकी निन्दा नहीं करते । उनकी तीन प्रकार की बोधि यथा श्रावक बोधि, प्रत्येक बोधि, अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि, दस बोधिपक्षीय धर्म यथा श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, शान्ति, प्रज्ञा, प्रीति, उपेक्षण, प्रश्रव्वि, शील, सकल्प (जिनमें ही वे स्वविराद के सैंतीस बोधिपक्षीय धर्मों का अन्तर्भाव कर लेते हैं) सात प्रकार के श्रावक यथा श्रद्धानुसारी, धर्मानुसारी, श्रद्धाधिमुक्त, दृष्टि प्राप्त, कायसाक्षी, प्रज्ञाविमुक्त, उभयतो भाग-विमुक्त, इसी प्रकार आठ विमुक्ति-मार्ग, दस प्रकार के ज्ञान (लोकसंवृति ज्ञान, धर्मज्ञान, अन्वयज्ञान, दुःख ज्ञान, समुदय-ज्ञान, मार्गज्ञान, परचित्त ज्ञान, क्षय-ज्ञान तथा अनुत्पाद ज्ञान) तथा चार आर्य सत्यो के सोलह प्रकार के आकार तथा दुःख सत्य के अनित्य, दुःख, शून्य और अनात्म, समुदय सत्य के हेतु समुदय, प्रभव और प्रत्यय, निरोध सत्य के निरोध, शान्त, प्रणीत और निःसरण तथा मार्ग सत्य के मार्ग न्याय, प्रतिपद् और नैयायिक आदि भेद, प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन के ही कुछ परिवर्तित वर्गीकरण हैं जिनमें विशेषरूप से बौद्ध विचार में रुचि रखने वाले कुछ व्यक्ति प्रवृत्ति भले ही दिखा सकें, अन्य जनो के लिए यहाँ आकर्षण नहीं है । महायान आचार्यों का सा यहाँ कोई व्यक्तित्व नहीं, है (वसुवन्धु को छोड़कर), कोई वाह्य उपचार भी नहीं, किन्तु हीनयानियों के प्रति हमें फिर भी न्याय करना चाहिए । उनके साथ, पुण्य के समान एक पैर पर खड़े होकर, रात-दिन, महाश्रमण के प्रति यह स्तुति करने का प्रस्ताव रखते हुए हम विराम लेते हैं—

‘न दिवि भुवि वा नास्मिन् लोके न वैश्ववर्णालये ।

न मरुभवने दिव्ये स्थाने न दिक्षु विदिक्षु च ॥

चरतु वसुधा स्फीतां कृत्स्नां सपर्वतकाननाम् ।

पुरुषवृषभ ! त्वत्तुल्योऽन्यो महाश्रमण कुतः ॥

(अभिधर्म कोश ४।११)

साथ ही हे खड्गविषाणकल्प ! आपको भी प्रणाम । आप भी तो अपने ही प्रयत्न से बुद्ध बनते हैं । हे एकान्त साधक ! ‘प्रधान’ परायण भावी बुद्ध ! सम्यक् सम्बुद्ध की अपेक्षा से ही तो तुम हीन हो, अन्यथा आपके आदर्श को कौन हीन कहता है ? हे ‘खड्गकल्प’ ! कल्पशत पुण्यो के साधन-सञ्चय से ही तो आपका जन्म होता है—

‘खड्गः कल्पशतान्वयः’ (अभिघर्म कोश ३।९४)

आपकी साधना भी तो ब्रह्म फल फलती है—‘महाब्रह्मत्व तत्फलम्’
(अभिघर्मकोश ८।२३)

४—महायान साहित्य और सिद्धांत

महायान बौद्ध दर्शन के दो सम्प्रदाय हैं । (१) विज्ञानवाद (योगाचार) और (२) शून्यवाद (माध्यमिक) । विज्ञानवाद या योगाचार मत के प्रवर्तक आचार्य मैत्रेय या मैत्रेयनाथ कहे जाते हैं ।
विज्ञानवाद : आचार्य इनके द्वारा लिखित ये पाँच ग्रंथ बताये जाते हैं और साहित्य (१) मध्यान्त विभाग या मध्यन्त विभंग-सूत्र जो अपूर्ण रूप में प्राप्त है । इसका सम्पादन प० विधुशेखर भट्टाचार्य तथा डा० तुशी ने किया है^१ (२) अभिसमयालकार प्रज्ञापारमितापदेशशास्त्र, जिसका सम्पादन डा० चेरवास्की ने किया है।^२ (३) सूत्रालंकार या महायानसूत्रालंकार (४) महायान उत्तर-तत्र, तथा (५) धर्मधर्मताविभंग । प्रथम ग्रंथ ‘मध्यान्त विभाग’ या ‘मध्यन्तविभंग सूत्र’ पाँच प्रकरणों में विभक्त है । इसमें कारिका भाग मैत्रेय का है और गद्यांश उनके शिष्य असग का । इस ग्रंथ पर वसुवन्धु ने भाष्य लिखा तथा उस भाष्य पर स्थिरमति ने टीका लिखी । मैत्रेयनाथ के द्वितीय प्रसिद्ध ग्रंथ ‘अभिसमयालकार प्रज्ञापारमितापदेशशास्त्र’ पर आर्य विमुक्ति सेन (चौथी शताब्दी) ने, जो वसुवन्धु के शिष्य थे, टीका लिखी । उसके बाद इसी ग्रंथ पर भदन्त विमुक्तिसेन (छठी शताब्दी) ने, जो आर्य विमुक्तिसेन के शिष्य थे, और हरिभद्र (नवी शताब्दी) ने अपनी टीकाएँ लिखी । मैत्रेयनाथ के बाद उनके शिष्य आर्य असग विज्ञानवाद के दूसरे प्रसिद्ध प्रभावशाली आचार्य हैं । असग वसुवन्धु के अग्रज थे । हम पहले कह चुके हैं कि आर्य असग ही अपने अनुज वसुवन्धु को वैभाषिक मत से योगाचार मत में लाने के लिये उत्तरदायी थे । असग की महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं (१) महायान सूत्रालंकार (२) योगाचारभूमि शास्त्र (जो सप्तदशभूमि शास्त्र भी कहलाता है) और (३) अभिसमयालकार-टीका । जैसा हम पहले कह चुके हैं, महायान सूत्रालंकार आर्य असग और उनके गुरु मैत्रेयनाथ की संयुक्त रचना है । कारिका भाग मैत्रेयनाथ

(१) कलफत्ता ओरियन्टल सीरीज, संख्या २४ (१९३२)

(२) बिबलियोथेका बुद्धिका, संख्या २३ (१९२९)

का है और व्याख्या भाग आर्य असग का। यह ग्रंथ २१ परिच्छेदों (अधिकारों) में विभक्त है और इसमें प्रज्ञापारमिताओं के आवार पर विज्ञानवाद की विद्वत्तापूर्ण व्याख्या उपलब्ध होती है। 'योगाचार भूमिशास्त्र' को उसके मौलिक सस्कृत रूप में खोजने का श्रेय महापंडित राहुल साकृत्यायन को है। तिब्बत से उन्होंने इसके सस्कृत रूप को प्राप्त किया है, जो भारतीय दर्शन तथा सस्कृत साहित्य के विद्यार्थियों के लिये एक भारी देन है। यह महाग्रंथ १७ भूमियों में विभक्त है।^१ आचार्य वसुबन्धु के जीवन का परिचय हम पहले दे चुके हैं। विज्ञानवाद की दृष्टि से इनकी महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं,

(१) विज्ञप्ति मात्रता सिद्धि^२, जो अपने दो पाठों में आज उपलब्ध होती है (१) त्रिशिका, जिसमें बीस कारिकाएँ हैं। वसुबन्धु ने इस पर स्वयं भाष्य लिखा है। (२) त्रिशिका जिसमें ३० कारिकाएँ हैं और जिसपर वसुबन्धु के शिष्य स्थिरमति ने अपना भाष्य लिखा। विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि का युआन् चुआङ् ने चीनी भाषा में अनुवाद किया था। महापंडित राहुल साकृत्यायन ने विज्ञप्ति-मात्रतासिद्धि का आशिक अनुवाद चीनी से मूल सस्कृत में किया है।

(२) सद्धर्मपुण्डरीक-सूत्र की टीका, जिसका चीनी अनुवाद छठी शताब्दी ईस्वी में किया गया।

(३) वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता की टीका, जिसका अनुवाद छठी शताब्दी में किया गया।

वसुबन्धु के शिष्य आचार्य स्थिरमति विज्ञानवाद के एक प्रसिद्ध आचार्य हैं। इन्होंने अधिकतर अपने गुरु के ग्रंथों की टीकाएँ लिखी हैं। कुछ अन्य आचार्यों के ग्रंथों की भी टीकाएँ लिखी हैं। इनके ग्रंथों में सूत्रालंकारवृत्ति-भाष्य और त्रिशिका-भाष्य अधिक प्रसिद्ध हैं।

उपर्युक्त आचार्यों और उनके साहित्य के बाद अब हम योगाचार मत के एक सम्प्रदाय-विशेष का उल्लेख करना चाहते हैं जिसका नाम है 'स्वातन्त्रिक' योगाचार मत। इस मत के संस्थापक हैं आचार्य वसुबन्धु के शिष्य दिङ्नाग। दिङ्नाग को मध्यकालीन भारतीय न्याय का पिता कहा गया है। दिङ्नाग के बाद धर्मकीर्ति, शातरक्षित और कमलशील आदि आचार्यों ने, जो स्वतंत्र-विज्ञानवादी थे, इस मत का विकास किया। विज्ञानवाद की आधारभूत मान्यता

(१) इस ग्रंथ की विषय-वस्तु के विस्तृत विवेचन के लिये देखिये राहुल

साकृत्यायन : दर्शन-दिग्दर्शन, पृष्ठ ७०५-७१४

(२) डा० सिलवाँ लेवी द्वारा सम्पादित, पेरिस १९२५

ह कि ‘विज्ञान ही तत्त्व है।’ इस आधारभूत मान्यता का अनुसरण करने के कारण उपर्युक्त आचार्य विज्ञानवादी हैं। परन्तु आचार्य वसुवन्धु की इस मान्यता का कि विज्ञप्तिमात्रता नित्य है, खडन करते हुए इन आचार्यों ने परमार्थसत् क्षणिक विज्ञान की स्थापना की। उन्होंने ‘सत्’ को क्षणिक कहा। इस प्रकार वसुवन्धु से स्वतंत्र मार्ग का अवलम्बन लेते हुए विज्ञानमात्र नित्यत्व का प्रतिवाद कर इन आचार्यों ने विज्ञान को क्षणिक कहा और स्वतंत्र रीति से अपने विचार को रक्खा। आचार्य दिङ्नाग काचीपुरम् के पास सिंहचक्र नामक ग्राम के निवासी थे। जाति से ये ब्राह्मण थे। नालन्दा भी आचार्य दिङ्नाग गये थे और उड़ीसा तथा महाराष्ट्र का भी उन्होंने भ्रमण किया था। उड़ीसा के वन में दिङ्नाग ने निर्वाण प्राप्त किया। दिङ्नाग का समय ३४५ ई० से लेकर ४२५ ई० तक प्रायः मान जाता है। आचार्य दिङ्नाग का सबसे अधिक प्रसिद्ध ग्रन्थ है प्रमाण समुच्चय। आज यह अपने मौलिक संस्कृत रूप में प्राप्त नहीं है। तिब्बती अनुवाद इस ग्रन्थ का प्राप्त है जिसे हेमवर्मा नामक भारतीय विद्वान् ने एक अन्य तिब्बती विद्वान् के सहयोग से किया था। इस ग्रन्थ में छह परिच्छेद हैं और विषय प्रायः न्याय सबधी है। दिङ्नाग के अन्य ग्रन्थों में प्रमाणसमुच्चय-वृत्ति, न्याय-प्रवेश, हेतुचक्र हमर (जिसका दूसरा नाम हेतुचक्रनिर्णय भी है), प्रमाण-शास्त्र, न्याय प्रवेश, आलम्बन परीक्षा, आलम्बनपरीक्षा वृत्ति, त्रिकालपरीक्षा, और मर्मप्रदीप वृत्ति मुख्य हैं। ये सब ग्रन्थ प्रायः तिब्बती और चीनी अनुवादों में ही मिलते हैं। बौद्ध न्याय को व्यवस्थित स्वरूप प्रदान करने का श्रेय अश्वघोष, नागार्जुन और वसुवन्धु के बाद प्रायः आचार्य दिङ्नाग को ही है। दिङ्नाग ने अक्ष-पाद गौतम और वात्स्यायन के प्रत्यक्ष और अनुमान सबधी सिद्धांतों का खडन इतनी विद्वत्ता पूर्वक किया था कि दिङ्नाग के विचारों का खडन करने के लिये ही उद्योतकर को ‘न्यायवार्तिक’ और कुमारिल भट्ट को ‘श्लोक वार्तिक’ लिखने की आवश्यकता पड़ी। दिङ्नाग के शिष्य दक्षिण निवासी आचार्य शंकर स्वामी ने ‘हेतुविद्यान्याय शास्त्र’ और ‘न्यायप्रवेश तर्कशास्त्र’ नामक ग्रन्थ लिखे जिनका युआन् चुआङ् ने चीनी भाषा में अनुवाद किया। काञ्चीपुरम् के आचार्य धर्म-पाल (सातवीं शताब्दी), जो नालन्दा के कुलपति थे, प्रसिद्ध विज्ञानवादी आचार्य थे। युआन्-चुआङ् के गुरु शीलभद्र धर्मपाल के ही शिष्य थे। प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य चन्द्रकीर्ति भी धर्मपाल के शिष्यों में से थे। आचार्य धर्म-पाल की प्रसिद्ध रचनाएँ हैं। (१) आलम्बन प्रत्यय ध्यान शास्त्र व्याख्या (२) विज्ञप्ति मायता सिद्धि व्याख्या और (३) शतशास्त्र व्याख्या। अन्तिम ग्रन्थ

का चीनी भाषा में अनुवाद युआन-चुआङ् ने किया । स्वातंत्रिक विज्ञानवाद के प्रसिद्ध आचार्य धर्मकीर्ति का नाम उनकी अलौकिक प्रतिभा के कारण भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में सदा अमर रहेगा । प्रतिपक्षी विद्वानों ने भी उनकी विद्वत्ता की धाक मानी है । जयन्त भट्ट (१०००ई०) ने अपनी 'न्यायमजरी' में धर्मकीर्ति को 'जगदभिभवधीर' माना है । वस्तुतः इतनी ही अदम्य तार्किक शक्ति धर्मकीर्ति की थी । धर्मकीर्ति चोल देश के निवासी थे और जन्म से ब्राह्मण थे । कुछ विद्वानों के मतानुसार ये कुमारिल के भागिनेय (भानजे) थे । धर्मकीर्ति का समय सातवीं शताब्दी का आरम्भिक भाग है । इनकी प्रसिद्ध रचनाएँ, जो प्रायः न्याय-शास्त्र सम्बन्धी हैं, ये हैं (१) प्रमाणवार्तिक, जो इनकी सर्वश्रेष्ठ रचना है । महापंडित राहुल सास्त्रकृत्यायन ने इस महाग्रंथ को खोजकर और रूसी विद्वान् चेरवास्की के साथ सम्पादन कर भारतीय विद्या को एक ऐसी महती देन दी है जिसके महत्त्व का पूरा अनुमान नहीं लगाया जा सकता । धर्मकीर्ति के अन्य ग्रंथ हैं (२) न्यायबिन्दु (३) प्रमाण विनिश्चय (४) सबध-परीक्षा (५) हेतुबिन्दु (६) वाद-न्याय और (७) सन्तानान्तर सिद्धि । आचार्य शान्तरक्षित और कमलशील के सबध में, जो स्वातंत्रिक विज्ञानवादी आचार्य होने के साथ-साथ मुख्यतः शून्यवादी थे, हम शून्यवाद के प्रसंग में विवरण देते समय कहेंगे । स्वातंत्रिक विज्ञानवादी आचार्यों और उनकी लंबी शिष्य-परम्परा ने बौद्ध न्याय-परम्परा का प्रवर्तन किया, जिसने क्षणिकवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद आदि के सबध में अपने सिद्धांत तो निश्चित किये ही, साथ ही ईश्वरवाद, आत्मवाद, वेदप्रामाण्यवाद और बाह्यार्थवाद आदि के खंडन भी किये । विशेषतः न्याय और वैशेषिक की अनेक मान्यताओं का स्वतंत्र विज्ञानवादियों ने खंडन किया । इसी प्रकार बौद्ध दर्शन के अन्य सम्प्रदायों के आचार्यों ने भी यह कार्य किया । हम अलग से इस परिच्छेद में बौद्ध न्याय का विवरण न देकर गौतमीय न्याय से उसकी तुलना करते हुए पंचम प्रकरण में ही उसका विवरण देंगे, क्योंकि दोनों की परम्पराएँ एक दूसरे से घनिष्ठ रूप से सबद्ध हैं ।

प्रज्ञापारमिताओं और अन्य प्राचीन महायानी साहित्य (जिसका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं) के आधार पर शून्यता-दर्शन की सर्वप्रथम प्रतिष्ठा करनेवाले और उसे व्यवस्थित स्वरूप देने वाले बौद्ध शून्यवाद-आचार्य दर्शन के युग-विधायक आचार्य नागार्जुन ही हैं । नागार्जुन और साहित्य का नाम भारतीय साहित्य और दर्शन के इतिहास में प्रसिद्ध है । शून्यवादी आचार्य के रूप में उनकी

कीर्ति-कथा भारत में ही नहीं, चीन, तिब्बत और मंगोलिया के इतिहास-पृष्ठों में लिखी जाती है। उत्तरकालीन बौद्ध धर्म के वे एक रहस्यमय साधक और विचारक हैं। महायान बौद्ध धर्म की माध्यमिक शाखा के वे प्रतिष्ठापक आचार्य हैं। बौद्ध और तांत्रिक, उद्भट विचारक और तार्किक, कवि और सार्वभौम विद्वान्, साधक और मानवताप्रेमी, नागार्जुन की सर्वतोमुखी प्रतिभा से भारत और अन्य कई देशों की साधना-भूमियाँ आलोकित हुई हैं।

युआन्-चुआङ् (सातवीं शताब्दी) ने उत्तरकीन बौद्ध धर्म के चार प्रतिभाशाली आचार्यों का उल्लेख किया है, जिन्हें उन्होंने 'ससार को आलोकित करने वाले चार सूर्य' कहा है। इनमें एक आचार्य नागार्जुन हैं। शेष तीन हैं अश्वघोष, आर्यदेव और कुमारलब्ध या कुमारलात। आचार्य नागार्जुन के जीवनवृत्त के सबध में हमें निश्चित सामग्री नहीं मिलती। उनके काल और निवासस्थान के सबध में जो सूचनाएँ मिलती हैं उनमें भारी विविधता है। नागार्जुन की जीवनी का कुमारजीव ने चीनी भाषा में सन् ४०५ ई० में अनुवाद किया। वाटर्स के मतानुसार इस जीवनी के लेखक भी सम्भवतः कुमारजीव ही थे। नागार्जुन के जीवनवृत्त को जानने का सबसे अधिक प्रामाणिक और आधारभूत ग्रन्थ यही है। इसके अलावा अनेक चीनी और तिब्बती ग्रन्थों में नागार्जुन के जीवन के सबध में प्रभूत सूचना मिलती हैं, जो अधिकांशतः अलौकिक तथ्यों से भरी हुई हैं। इतनी भारी जटिलता नागार्जुन के बहुमुखी व्यक्तित्व को लेकर उठ खड़ी हुई है कि विद्वान् मानने लगे हैं कि 'नागार्जुन' नाम से विख्यात बौद्ध दार्शनिक, तांत्रिक, बौद्ध और रासायनिक, ये चार भिन्न-भिन्नव्यक्ति थे जिन्हें गलती से मिला दिया गया है। रासायनिक और तांत्रिक नागार्जुन का समय सातवीं या आठवीं शताब्दी ईसवी माना जाता है। फिर भी बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन के स्वयं तान्त्रिक और रासायनिक होने की बात तिब्बती परम्परा में इतनी सुप्रतिष्ठित है कि उस पर सहसा अविश्वास करने की प्रवृत्ति नहीं होती। कुमारजीव द्वारा चीनी-भाषा में अनुवादित नागार्जुन की जीवनी के अनुसार नागार्जुन का जन्म विदर्भ (वर्धर) में ब्राह्मण-वंश में हुआ था। युआन्-चुआङ् ने दक्षिण कोसल को नागार्जुन का जन्मस्थान माना है^१। भौगोलिकदृष्टि से दोनों वर्णनों में कोई भेद नहीं है। चारों वेदों का गभीर ज्ञान प्राप्त कर तर्णावस्था में नागार्जुन ने भिक्षु-पद की दीक्षा ली।

इसके बाद उनका अधिकांश समय दक्षिण भारत में बौद्ध धर्म का प्रचार करते हुए श्री पर्वत (नागार्जुनीकोट, गुन्टूर) में बीता। लामा तारानाथ के मतानुसार नागार्जुन ने अपनी आयु का अधिक भाग नालन्दा में बिताया। कुमारजीव ने हमें बताया है कि भिक्षु होने के बाद केवल ९० दिनों में नागार्जुन ने त्रिपिटक का संपूर्ण अध्ययन कर लिया और उसके बाद उन्होंने हिमालय के एक वृद्ध भिक्षु से महायान-सूत्रों को पढ़ा। तिब्बत और चीन के अनेक विद्वानों ने नागार्जुन के जीवन काल को बुद्ध-परिनिर्वाण के ३००, ६०० या ८०० वर्ष बाद बताया है^१। एक अन्य तिब्बती परम्परा के अनुसार जिसका उल्लेख वाटर्स ने किया है, नागार्जुन का जीवन काल ४८२-२१२ ई० पू० है। तारानाथ के मतानुसार नागार्जुन कनिष्क के समकालीन थे। इसी के आधार पर संभवतः डा० कीथ ने कल्पना की है कि वे अश्वघोष के शिष्य थे और उनका समय प्रथम शताब्दी ईसवी है^२। परन्तु अन्य अनेक प्रमाणों से यह निश्चित है कि नागार्जुन आघ्रा-राजा यज्ञश्री गोतमीपुत्र (१६६-१९६ई०) के समकालिक थे। आघ्रा राजाओं की पदवी 'सातवाहन' (श-तो-गो-ह) थी। इन राजाओं ने ईस्वीपूर्व-दूसरी शताब्दी से तृतीय शताब्दी ईस्वी तक राज्य किया। जैसा हम अभी देखेंगे, अपने 'सुहृद्' सातवाहन राजा के लिये पत्र के रूप में नागार्जुन ने अपनी एक रचना 'सुहृद्लेख' लिखी थी। नागार्जुन के विषय में अनेक आश्चर्यजनक घटनाएँ प्रचलित हैं। कहा जाता है कि चिरायुष्य का रहस्य उन्हें ज्ञात था। कुमारजीव के वर्णनानुसार वे ३०० वर्ष तक जीवित रहे, जबकि तिब्बती वर्णनों ने उन्हें ६०० वर्ष की आयु दी है। एक अन्य परम्परा के अनुसार उनकी आयु ५२९ वर्ष बताई जाती है। चट्टानों को स्वर्ण में परिवर्तित कर देने का श्रेय भी नागार्जुन को दिया जाता है। नेत्र चिकित्सक के रूप में उनकी ख्याति उनके जीवनकाल में ही चीन में पहुँच गई थी। नेत्र रोगों पर लिखी हुई उनकी पुस्तक 'येन्लुन्' चीनी भाषा में पाई जाती है। 'नागार्जुन बोधिसत्व के नुसखे' ('लुग्-शु-पु-स-यओ-फेंग') नामक पुस्तक भी चीनी भाषा में मिलती है। नागार्जुन के जीवन

(१) देखिये वाटर्स : ऑन युवान्-चुआङ्ग, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १०३; सम्भवतः इन्हीं वर्णनों के आधार पर कुछ विद्वानों ने कल्पना की है कि नागार्जुन का समय प्रथम शताब्दी ईस्वी पूर्व है। देखिये राधाकृष्णन् : इंडियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ६४३-६४४, पद-संकेत १

(२) देखिये उनकी 'बुद्धिस्ट फिलॉसफी', पृष्ठ २२९

की एक स्मरणीय घटना देव या आर्यदेव का उनसे मिलना है, जो बाद में उनके शिष्य और उनके दर्शन को आगे बढ़ाने वाले प्रसिद्ध आचार्य हुअे। आर्यदेव सिंहल (या उत्तरभारत में सिंहपुर) के निवासी थे। नागार्जुन की ख्याति सुनकर उनके पास मिलने आये। नागार्जुन ने मिलने से पूर्व अपने एक शिष्य के हाथ अपने भिक्षापात्र को जल से भरकर आर्यदेव के पास भिजवा दिया। आर्यदेव ने उसमें एक सुई डालकर लौटा दिया। नागार्जुन बहुत प्रसन्न हुए। बाद में आर्यदेव से मिले और उन्हें शिष्यत्व प्रदान किया। नागार्जुन का जल से भरा पात्र इस बात का द्योतक था कि उनका ज्ञान जल से भरे वर्तन की तरह पूर्ण है। आर्यदेव ने उसमें सुई डालकर यह जतला दिया कि वे उस सबका अवगाहन कर चुके हैं। इस 'मौन व्याख्यान' की पद्धति पर अनेक व्यजनात्मक घटनाएँ हमें कवीर आदि सत्तों की जीवन स्मृतियों में मिलती हैं और चीन तथा जापान के जैन (ध्यान) बौद्ध धर्म के साधकों की तो यह एक आकर्षक और मौलिक परिपाटी ही रही है, जिसका अध्ययन हमें एशियाव्यापी सन्त-परम्पराओं के तुलनात्मक अध्ययन के लिये करना चाहिये।

नागार्जुन के नाम से लिखे हुए अनेक ग्रंथ हमें मिलते हैं, परन्तु निश्चित रूप से उनके लिखे २० ग्रंथ चीन अनुवादों में सुरक्षित हैं, जिनमें से १८ का उल्लेख बुनियाद नजियो ने अपने प्रसिद्ध 'केटेलॉग' में किया है। उनकी अत्यन्त प्रसिद्ध रचनाएँ बारह हैं, जो इस प्रकार हैं —

(१) माध्यमिक-कारिका या माध्यमिक शास्त्र (चुग-कुआम-लुन्) महायान बौद्ध धर्म की माध्यमिक शाखा का यह आधारभूत ग्रंथ है और इसमें शून्यता के दर्शन का गहन विवेचन किया गया है। नागार्जुन की यह सर्वोत्तम कृति है। २७ प्रकरणों में विभक्त है।

(२) दशभूमिविभाषा-शास्त्र (शिट्-चु-पि-पो-शु-लुन्) इसमें बोधिसत्त्व की दस भूमियों में से प्रमुदिता और विमला नामक प्रथम दो भूमियों का विवरण है।

(३) महाप्रज्ञापारमितासूत्र-कारिका शास्त्र (मो-ह-पो-यो-पो-लो-मि-चिंग-शिट्-लुन्) कुमारजीव ने इस ग्रंथ का चीनी अनुवाद सन् ४०५ ई० में किया।

(४) उपाय कौशल्य-न्यायसवधी ग्रंथ।

(५) प्रमाण विध्वसन-यह भी न्याय सवधी ग्रंथ है।

(६) विग्रह-व्यावर्तनी-शून्यवाद का खंडन करने वाली युक्तियों का खंडन। इसमें ७२ कारिकाएँ हैं।

(७) चतुःस्तव-चार स्तोत्रों का संग्रह।

(८) युक्ति षष्टिका-शून्यवाद के समर्थन में साठ युक्तियाँ।

(९) शून्यता-सप्तति-शून्यता पर सत्तर कारिकाएँ।

(१०) प्रतीत्य समुत्पाद-हृदय-प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन।

(११) महायानविशक-शून्यवाद का विवेचन।

(१२) सुहृल्लेख-जिसे उन्होंने अपने 'सुहृद्' यज्ञश्री गोतमीपुत्र को पत्र-रूप में लिखा था और जिसमें नैतिक शिक्षाओं का वर्णन है।

खेद है कि नागार्जुन की उपर्युक्त रचनाओं में से केवल माध्यमिक कारिका (माध्यमिक शास्त्र) और विग्रह व्यावर्तनी ही अपने मूल्य सस्कृत रूप में सुरक्षित है। बाकी सब काल कवलित हो गई हैं, और केवल चीनी और तिब्बती अनुवादों में ही सुरक्षित हैं। यही हाल नागार्जुन की प्रसिद्ध रचना 'सुहृल्लेख' का है। 'सुहृल्लेख' का पूरा नाम है 'आर्य-नागार्जुन-बोधिसत्व-सुहृल्लेख'। 'सुहृल्लेख' के तीन चीनी और एक तिब्बती अनुवाद उपलब्ध हैं। चीनी भाषा में 'सुहृल्लेख' का पहला अनुवाद गुणवर्मा ने ४२४-४३१ ई० में किया। दूसरा अनुवाद सघवर्मा द्वारा सन् ४३३ ई० के लगभग किया गया। इचिगू ने इस ग्रंथ का चीनी अनुवाद सन् ७०० ई० के लगभग किया। इस प्रकार चीनी भाषा में 'सुहृल्लेख' के तीन अनुवाद किये गये। इ-चिगू ने लिखा है कि उसकी भारत यात्रा के समय इस देश के प्रत्येक बालक को 'सुहृल्लेख' कण्ठस्थ था और बड़ी आयु के पुरुष बड़ी श्रद्धा से इसका अध्ययन-मनन करते थे। इतने प्रभूत नैतिक महाव वाली रचना आज अपने मूल सस्कृत रूप में सुरक्षित नहीं है, यह कितने दुःख की बात है। तिब्बती अनुवाद के आधार पर एच० वेंजल ने 'जर्नल ऑव पालि टेक्सट सोसायटी', १८८६, में इस रचना का अंग्रेजी अनुवाद किया था। जर्मन अनुवाद भी इस महत्वपूर्ण रचना का सन् १८८६ में हो गया है। क्या ही अच्छा हो यदि कोई भारतीय विद्वान् सीधे तिब्बती या चीनी अनुवाद से 'सुहृल्लेख' का सस्कृत और हिन्दी रूपान्तर करे।

शून्यवाद के दूसरे प्रधान आचार्य आर्यदेव (२००-२२४ ई०) ह जिनके सम्बन्ध में हम अभी कह चुके हैं। इनका 'चतुःशतक' शून्यवाद का एक प्रसिद्ध और प्रामाणिक ग्रंथ है। इसमें ४०० कारिकाएँ हैं जो १६ अध्यायों में बँटी हुई हैं, जिनमें प्रत्येक में २५ कारिकाएँ हैं। इसमें स्वमतस्थापन प्रथम २०० कारिकाओं में तथा परमतदूषण अंतिम २०० कारिकाओं में है। अंतिम २०० कारिकाएँ महामहोपाध्याय प० विष्णुशेखर जी भट्टाचार्य के द्वारा सम्पादित की जा चुकी हैं। कुछ अन्य रचनाएँ भी आर्यदेव की मिलती हैं। आर्यदेव को 'काणदेव'

भी कहा जाता है, क्योंकि इनके एक आख थी। परन्तु इनका दावा था कि अपनी एक आख से उन्होंने इतना (ज्ञान) देखा है जितना सहस्राक्ष (इन्द्र) अपनी हजार आखों से नहीं देख सका है। स्वविर बुद्धपालित (पाचवी शताब्दी ईस्वी) भी माध्यमिक सम्प्रदाय के एक प्रसिद्ध आचार्य हैं। उनकी प्रधान कृति माध्यमिक-कारिका के ऊपर एक वृत्ति है। भव्य, भावविवेक या 'भाविवेक' (चोनी अनुवादों के अनुसार) 'माध्यमिक कारिका' पर 'प्रज्ञाप्रदीप' नामक वृत्ति के लेखक हैं। इसके अतिरिक्त मध्यम हृदय कारिका, मध्यमार्य मग्नह तथा हस्तरत्न उनके अन्य प्रसिद्ध ग्रंथ हैं। चन्द्रकीर्ति (६००-६५० ई०) माध्यमिक परम्परा के एक अत्यन्त प्रसिद्ध विचारक हैं। 'माध्यमिक कारिका' पर 'प्रसन्नपदा' नामक टीका लिखने के कारण ये भारतीय दर्शन में अमरता के अधिकारी हैं। इनको एक प्रकार से नागार्जुन का 'वाचस्पति' ही कहना चाहिए। आर्यदेव के 'चतुःशतक' पर भी उन्होंने एक वृत्ति लिखी है—जो 'चतुः शतक वृत्ति' कहलाती है। 'माध्यमिकावतार' नामक एक स्वतंत्र ग्रंथ भी उनका उपलब्ध है। शातरक्षित भी इस सम्प्रदाय के एक अन्य प्रसिद्ध आचार्य हैं। उनका 'तत्त्वसंग्रह' और उसपर कमलशील की 'तत्त्वसंग्रहपञ्जिका' टीका भारतीय दर्शन के माध्यमिक दृष्टिकोण से विवेचन के लिए अत्यन्त पठनीय ग्रंथ हैं^१। शातिदेव (सातवी शताब्दी) कभी माध्यमिक मत के और कभी विज्ञानवाद के आचार्य माने जाते हैं। इनके दो ग्रंथ बोधिचर्यावतार और शिक्षासमुच्चय हैं जो अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। शातिदेव की भक्ति-भावना का हम पहले काफी वर्णन कर चुके हैं। महायान धर्म के विज्ञानवाद और शून्यवाद के साहित्य का जो विवरण यहाँ दिया गया है वह एक अत्यन्त सक्षिप्त उपलक्षण मात्र है, विस्तार से उसकी परम्परा अत्यन्त विशाल है। उसका अधिकतर भाग तो अभी भी चीनी और तिब्बती अनुवादों में ही पड़ा है और बहुत कुछ अप्राप्य भी है, किन्तु जो कुछ अवशिष्ट है वह भी अत्यन्त महनीय और बौद्ध दार्शनिक चिन्तन की गभीरता और व्यापकता के अनुकूल ही है।

इस प्रकार हमने महायान बौद्ध दर्शन के अन्तर्गत उसके दो सम्प्रदायों विज्ञानवाद और शून्यवाद के साहित्य और आचार्यों का सक्षिप्त विवरण दिया है। हीनयान सम्प्रदाय के आचार्यों और साहित्य का उल्लेख हम पहले कर चुके हैं। यहाँ हमें एक ऐसे आचार्य के सन्ध में अपनी कठिनाई व्यक्त

करनी है जो यद्यपि धार्मिक दृष्टि से हीनयानी सर्वास्तिवादी हैं, संभवतः 'वैभाषिक' भी, क्योंकि 'विभाषा' लिखने के लिये जो संगीति बुलाई गई थी, उसके वे संयोजक ही थे, परन्तु दूसरी ओर जिनके विचारों की एक बड़ी विशेषता उनका महायानी स्वरूप है। हमारा तात्पर्य आचार्य अश्वघोष से है। इसमें कोई संदेह नहीं दीखता कि आचार्य अश्वघोष सर्वास्तिवाद सम्प्रदाय के भिक्षु थे, परन्तु उसी के समान प्रायः यह भी सुनिश्चित है कि उनके विचार महायान के अन्तर्गत योगाचार (विज्ञानवाद) सम्प्रदाय के विचार हैं। और यह बात विशेषतः उनके ग्रंथ 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र' के आधार पर है, जिसे कई विद्वान् उनकी रचना मानने को उद्यत नहीं। इस प्रकार दो अश्वघोषों की उद्भावना की गई है। अश्वघोष प्रथम 'बुद्धचरित' और 'सौन्दरनन्द' के लेखक हैं, और अश्वघोष द्वितीय 'महायान-श्रद्धोत्पाद-शास्त्र' के^१। 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र' को अश्वघोष रचित न मानने का प्रधान कारण यह दिया गया है कि इस ग्रंथ में विज्ञानवाद और शून्यवाद का जो विवेचन किया गया है उसका रूप अत्यन्त विकसित है और वह नागार्जुन (शून्यवाद के प्रथम प्रतिपादक आचार्य—द्वितीय शताब्दी ईसवी) और असग और वसुवन्धु (विज्ञानवाद के आचार्य—चौथी शताब्दी ईसवी) से पहले का नहीं हो सकता। जिन्होंने अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के शून्यता-दर्शन को पढ़ा है और जो यह जानते हैं कि वह निर्विवाद रूप से प्रथम शताब्दी ईसवी पूर्व की रचना है, वे 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र' को कनिष्ककालीन रचना मानने में विशेष आनाकानी नहीं कर सकते। यद्यपि एक ओर ताका-कुसु, विन्तरनिज और राहुल साकृत्यायन जैसे विद्वानों की परम्परा 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र' को अश्वघोष की रचना न माननेवाली है। परन्तु दूसरी ओर महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र के चीनी अनुवाद (मौलिक संस्कृत प्राप्त नहीं है) का अंग्रेजी अनुवाद करनेवाले प्रसिद्ध जापानी विद्वान् डा० डी० टी० सुजुकी ने चीनी परम्परा का आश्रय लेते हुए उसे अश्वघोष की ही रचना माना है। यहाँ हम उनका ही अनुसरण करना अधिक उपयुक्त समझते हैं।

- (१) देखिये रथूकन किमूरा, दि ऑरिजनल एण्ड डिवैलण्ड डॉक्ट्रिन्स ऑव इण्डियन बुद्धिज्म, पृष्ठ ३० एवं ६५; महायानश्रद्धोत्पादशास्त्र के अश्वघोष-रचित होने के विषय में सन्वेह के लिये देखिये राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसफी, जिल्द पहली, पृष्ठ ६२४, पद संकेत १ भी।

दार्शनिक होने के साथ-साथ अश्वघोष संस्कृत साहित्य के अमर कवियों में भी हैं। आदि कवि वाल्मीकि के वे परवर्ती और महाकवि कालिदास और भास के पूर्ववर्ती हैं। इस प्रकार संस्कृत काव्य-परम्परा में उनका स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण है। वर्तमान शताब्दी से पूर्व आर्य अश्वघोष के नाम से भी इस देश में कोई परिचित न था। परन्तु आज उनके मुख्य ग्रंथों का प्रकाशन हो चुका है^१ और कवि और विचारक के रूप में उनकी महिमा दिन-दिन बढ़ रही है।

अश्वघोष के जीवन-वृत्त के सम्बन्ध में हमारी जानकारी अधिक नहीं है। चीनी परम्परा के अनुसार, जो प्रायः प्रामाणिक मानी जाती है, वे कुषाण-वंशीय महाराज कनिष्क के समकालीन और उनके गुरु थे। इस प्रकार उनका जीवन-काल ५० ई० पूर्व से लेकर १०० ई० तक के लगभग माना जाता है। अन्य चीनी और तिब्बती परम्पराओं के अनुसार उनका जीवन-काल बुद्ध-परिनिर्वाण के ३००, ६०० या ८०० वर्ष बाद बताया गया है^२। महाकवि अश्वघोष ने अपनी रचनाओं के अन्त में अपने जीवन-संक्षेप जो अल्प सूचना दी है, उससे ज्ञात होता है कि उनका जन्म साकेत (अयोध्या) में हुआ था और उनकी माता का नाम सुवर्णाक्षी था। अपनी तीन प्रतिष्ठित कृतियों 'बुद्ध-चरित', 'सौन्दरनन्द' और 'शारिपुत्र-प्रकरण' के अन्त में उन्होंने कहा है 'आर्यसुवर्णाक्षीपुत्रस्य साकेतकस्य भिक्षोराचार्यभदन्ताश्वघोषस्य महाकवेर्महा-वादिन कृतिरियम्।' महाकवि होने के साथ-साथ अश्वघोष अपने समय के प्रतिष्ठित आचार्य, प्रतिभाशाली विद्वान् भिक्षु, महान् तार्किक और गभीर प्रज्ञासम्पन्न दार्शनिक भी थे।

महाकवि का नाम 'अश्वघोष' क्यों पड़ा, इसके सच में अनेक मनोरञ्जक कल्पनाएँ मिलती हैं। एक परम्परा का कहना है कि जिस दिन अश्वघोष का जन्म हुआ था, उस दिन घोड़े हिनहिनाये थे, इसलिये उनका यह नाम पड़ा। एक दूसरी परम्परा का कहना है कि एक दिन जब अश्वघोष धर्मोपदेश कर रहे थे तो

(१) यह अत्यन्त प्रसन्नता की बात है कि हिन्दो में श्री सूर्यनारायण चौधरी ने महाकवि अश्वघोष के दो काव्य-ग्रन्थों 'बुद्ध-चरित' और 'सौन्दरनन्द' को सुसम्पादित कर सानुवाद प्रकाशित किया है। संस्कृत भवन, कठौतिया (बिहार)।

(२) यॉमस वाटर्स : ऑन यूआन् चुआङ्ग् ट्रेविल्स इन इण्डिया, जिल्द दूसरी, पृष्ठ १०३

उनके मधुर स्वर को सुनकर भूखे घोड़े दाना-घास खाना भूल गये और उनके उपदेश को सुनते हुए आध्यात्मिक उल्लास में हिनहिनाने लगे। तब से उनका यह नाम पड़ा। एक जगह अश्वघोष के लिये 'घोरविन्' नाम का प्रयोग किया गया है, जिसके अन्दर भी यही भाव निहित है कि वे अपनी वीणा के मधुर वादन से घोड़ो (घोर) को मन्त्रमुग्ध करने की अपूर्व शक्ति रखते थे। कुछ भी हो, यह निश्चित है कि भदन्त अश्वघोष सगीतज्ञ भिक्षु थे और सगीत को उन्होंने बौद्ध धर्म के प्रचार का साधन बनाया था। तिब्बती भाषा में लिखी हुई उनकी जीवनी से विदित होता है कि अनुगामी गायक-गायिकाओं के समूह को लिये हुए यह वीणावादक भिक्षु काश्मीर और पेशावर की गलियों में बैराग्य के गीत गाता फिरता था और सहस्रो को बौद्ध धर्म की ओर आकृष्ट करता था। चीनी यात्री इ-चिङ ने ६७१-६९५ ईसवी के बीच भारत में भ्रमण करते हुए लिखा है कि उस समय भारत के बौद्ध विहारों में अश्वघोष के गीतों का सगायन होता था। इसमें सदेह नहीं कि सगीतात्मकता अश्वघोष की कविता का प्रधान गुण है और बौद्ध धर्म की नैतिक शिक्षाओं के प्रसार के लिये जबकि तूलिका और छेनी का आश्रय तो उसके इतिहास में अनेक बार लिया गया है, वीणा के तारों में बुद्ध-जीवन के उदात्त स्वरूप को झकृत करने वाले कवि और मनीषी दार्शनिक के रूप में अश्वघोष का अकेला ही उदाहरण रहेगा। वे बौद्ध धर्म के गायक हैं, लोकोत्तर और अपनी गंभीर दार्शनिक महिमा में मण्डित !

अयोध्या में जन्म लेकर महाकवि ने अपना जीवन-कार्य प्रायः काश्मीर और गंधार में पूरा किया। आचार्य अश्वघोष ब्राह्मण-कुलीन थे और उन्होंने वैदिक बाह्यमय का विधिवत् अध्ययन किया था, जिसका साक्ष्य उनकी रचनाएँ देती हैं। पेशावर में उनका पार्श्व नामक वृद्ध भिक्षु के साथ शास्त्रार्थ हुआ था जिसमें पराजित होकर उन्होंने बौद्ध धर्म स्वीकार कर लिया था। अश्वघोष को भिक्षु-पद की उपसम्पदा इन वृद्ध भिक्षु पार्श्व से ही मिली थी। कुछ के मतानुसार अश्वघोष के गुरु पार्श्व के शिष्य पुण्ययशस् नामक भिक्षु थे। पार्श्व गंभीर विद्वान्, तार्किक और अनेक शास्त्रों के रचयिता थे। यह खेद है कि उनकी कोई रचना आज नहीं मिलती। पार्श्व का जन्म उत्तर-भारत में ब्राह्मण-वंश में हुआ था। अस्सी वर्ष की अवस्था में उन्होंने बौद्ध धर्म में दीक्षा प्राप्त की थी और तीन वर्ष तक, जब तक उन्होंने त्रिपिटक का पूर्ण अनुशीलन नहीं कर लिया, उन्होंने अपनी पसलियों (पार्श्व) से चटाई को नहीं छुआ। इसीलिये इन उत्साही वृद्ध भिक्षु को

‘पार्श्व’ (पसली) नाम से पुकारा जाने लगा। यूआन्-चुआङ्ग (सातवीं शताब्दी) ने अपने भारत-भ्रमण के समय पेशावर (पुरुषपुर) में ‘कनिष्क महाविहार’ के अवशेष देखे थे, जहाँ आर्य पार्श्व रहते थे। यूआन्-चुआङ्ग ने लिखा है कि उनके समय में भी हीनयानी सम्प्रदाय के कुछ भिक्षु वहाँ रहते थे। थॉमस चार्टर्स का अनुमान है कि आज पेशावर नगर में ‘घोर खत्री’ या ‘कारवा सराय’ के नाम से प्रसिद्ध जो स्थान है वह कदाचित् प्राचीन ‘कनिष्क महा-विहार’ ही है^१। पार्श्व की कोठरी के पूर्व में एक पुराना घर भी यूआन्-चुआङ्ग ने देखा था, जहाँ बैठकर पार्श्व से करीब ३५० वर्ष बाद आर्य वसुवन्धु ने अभिधर्मकोश-शास्त्र (अपि-तो-मो-कु-शि-लुन्) की रचना की थी^२।

अश्वघोष बौद्ध धर्म के किस रूप के अनुयायी थे, इस सवध में विद्वानों में कुछ मतभेद प्रचलित हैं। जापान में अश्वघोष को अवतसक सूत्र सम्प्रदाय का प्रथम और ध्यान (जैन) बौद्ध धर्म का बारहवां गुरु माना गया है। ये दोनों सम्प्रदाय महायान से सवधित हैं। ‘सुत्तावती’ सम्प्रदाय से भी अश्वघोष [का नाम जोड़ा जाता है, जो महायान का ही एक रूप है]। अश्वघोष की एक सदिग्ध रचना ‘महायान श्रद्धोत्पाद-शास्त्र’ है, जिसके आधार पर उन्हें मुख्यतः जापान में महायानी आचार्य माना जाता है। इस ग्रंथ में महायानी सिद्धांतों की आधार-भूमि पर विज्ञानवाद और शून्यवाद में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया गया है। हम जानते हैं कि शून्यवाद (माध्यमिक मत) के आद्य आचार्य नागार्जुन अश्वघोष से करीब पौने दो सौ वर्ष बाद हुए और विज्ञानवाद के आचार्य असग और वसुवन्धु का समय अश्वघोष से प्रायः साढ़े तीन सौ वर्ष बाद है। अतः अधिकतर विद्वानों की प्रवृत्ति ‘महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र’ को महाकवि अश्वघोष की रचना मानने की नहीं होती। यह संभव है कि इन सम्प्रदायों से सवधित कुछ सिद्धांतों का प्रचलन अश्वघोष के युग में भी रहा हो, परन्तु ‘महायान श्रद्धोत्पाद-शास्त्र’ में उनके जिस विकसित-रूप का परिचय हमें मिलता है वह अश्वघोष के युग की कृति नहीं हो सकता, ऐसा कुछ विद्वानों का मत है। सौन्दरनन्द (१४।१८, २०।६८) में ‘योगाचार’ शब्द का प्रयोग अश्वघोष ने किया है, जिसका अर्थ योगाचार

(१) ऑन यूआन् चुआङ्गस् ट्रेविल्स इन इण्डिया, जिल्द पहली, पृष्ठ २०८

(२) उपर्युक्त, पृष्ठ २१०

सम्प्रदाय वहां न होकर सामान्यतः योगाम्यास ही है^१। पालि त्रिपिटक में भी 'योगावचर' शब्द का प्रयोग योग के अभ्यासी के लिये किया गया है। अश्वघोष बौद्ध धर्म के किस रूप के अनुयायी थे, इसका विवेचन करते हुए डा० ई० एच० जास्टन ने उन्हें महासघिक या बाहुश्रुतिक सम्प्रदाय का अनुगामी बताया है^२। डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त और सुशीलकुमार दे ने अपने 'हिस्ट्री ऑफ क्लासीकल सस्कृत लिटरेचर' में उनके इस मत को स्वीकार किया है^३। महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने कुछ नये तिब्बती स्रोतों से अनुसंधान कर अश्वघोष को सर्वास्तिवादी स्थविर बताया है^४। वस्तुतः यह बात महत्वपूर्ण है कि कनिष्क के समय में सर्वास्तिवादी आचार्यों की जो सगीति बौद्ध शास्त्रों पर 'विभाषा' नामक व्याख्या लिखने के लिये बुलाई गई थी, उसका संयोजन आर्य अश्वघोष ने ही किया था। अतः अश्वघोष को सर्वास्तिवादी भिक्षु मानना ही अधिक समीचीन जान पड़ता है। हा, इसमें सदेह नहीं कि महायानी प्रवृत्तियां सर्वप्रथम हमें उनकी रचनाओं में मिलती हैं। बुद्ध-भक्ति, जो महायान की एक बड़ी विशेषता है, हमें सर्वप्रथम अश्वघोष की रचनाओं में मिलती है। भगवान् बुद्ध को उन्होंने 'स्वयम्भू', 'जगत्पति' और 'लोकाधिप प्रभु' कहा है।^५ यह स्पष्टतः महायान की प्रवृत्ति है। अन्यत्र भी उन्होंने अपनी महायानी प्रवृत्ति दिखाते हुए कहा है, 'इस उत्कृष्ट महायान धर्म का सब लोगो के कल्याण के लिये सब बुद्धों ने प्रचार किया है'^६। वस्तुतः हीनयान और महायान में आधारभूत विभिन्नताएं हैं ही नहीं। उन दोनों के आधार बुद्ध के जीवन और उपदेश ही हैं। बुद्ध-जीवन दोनों की प्रतिष्ठा है। एक

- (१) देखिये विन्टरनिट्ज : हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, जिल्द दूसरी, पृष्ठ २६४, पद-संकेत १; दासगुप्त और दे : हिस्ट्री ऑफ क्लासीकल सस्कृत लिटरेचर, जिल्द पहली, पृष्ठ ७० पद-संकेत २
- (२) देखिये उनके द्वारा सम्पादित एवं अनुवादित बुद्ध-चरित, जिल्द दूसरी, पृष्ठ ३१ (भूमिका)
- (३) जिल्द पहली, पृष्ठ ६९
- (४) दर्शन-दिग्दर्शन, पृष्ठ ५६९।
- (५) देखिये बुद्ध-चरित १६।६४-७५
- (६) इदमार्थं महायानं सम्बुद्धधर्मसाधनम् ।
सर्वसत्त्वहिताधानं सर्वबुद्धैः प्रचारितम् ॥ बुद्धचरित १६।८५

ही व्यक्ति अपनी आध्यात्मिक अवस्थाओं के अनुरूप हीनयानी और महायानी हो सकता है। अश्वघोष के सबध में यूआन-चुआङ ने लिखा है कि वे एक बहुज्ञ विद्वान् थे और उनके आध्यात्मिक ज्ञान की पहुँच श्रावक-यान, प्रत्येक-बुद्ध-यान और बोधित्सव-यान (जिसे महायान भी कहा जा सकता है) इन तीनों यानों तक थी।^३ अश्वघोष अत्यन्त उदार दृष्टि के विद्वान् भिक्षु थे, जिन्हें बौद्ध-धर्म की अनेक व्याख्याओं के साथ सहानुभूति थी। यही कारण है कि तथोक्त हीनयानी और महायानी दोनों प्रकार की प्रवृत्तियाँ उनके काव्य में मिलती हैं।

महाकवि अश्वघोष की प्रामाणिकतम तीन रचनाएँ हैं बुद्ध-चरित, सौन्दरनन्द और शारिपुत्र-प्रकरण। बुद्ध-चरित एक महाकाव्य है, जिसमें बुद्ध की जीवनी और उनके उपदेश वर्णित हैं। यह ग्रंथ अपने मौलिक रूप में २८ सर्गों में था। इ-चिङ ने लिखा है कि उसके भारत-भ्रमण के समय (सातवीं शताब्दी) इस ग्रंथ का पाठ और सगायन भारतवर्ष के पाँचों भागों और सुमात्रा, जावा और उनके पास के द्वीपों में किया जाता था। सन् ४१४ और ४२१ के बीच, इस ग्रंथ का चीनी भाषा में अनुवाद धर्मरक्ष ने किया और सातवीं या आठवीं शताब्दी में मूल संस्कृत से इस ग्रंथ का तिब्बती भाषा में अनुवाद किया गया। यह अत्यन्त खेद की बात है कि 'बुद्ध-चरित' का पूर्ण संस्कृत संस्करण अभी हमें नहीं मिलता। जो रूप हमें प्राप्त है उसमें केवल १७ सर्ग हैं। और उनमें भी केवल प्रथम १३ ही पूर्ण प्रामाणिक माने जा सकते हैं। 'सौन्दरनन्द' काव्य में भगवान् बुद्ध के मौसैर भाई नन्द की प्रव्रज्या का वर्णन है। 'शारिपुत्र-प्रकरण' जो एक नाटकीय रचना है शारिपुत्र और मौद्गल्यायन की प्रव्रज्या से संबंधित है। इन तीन ग्रंथों के अलावा 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र', का निर्देश हम पहले कर चुके हैं। 'वज्र सूची' जिसमें वज्र की सुई की तरह पैनी दृष्टि से वर्ण-भेद की समीक्षा की गई है, अश्वघोष की रचना बताई जाती है, परन्तु अश्वघोष की-सी शैली इस ग्रंथ में नहीं मिलती। वेद और मनु-संहिता से अनेक उद्धरण यहाँ दिये गये हैं, जिससे लेखक के गंभीर वैदिक ज्ञान का पता लगता है। मानव-जाति की एकता का प्रतिपादन करने वाला यह ग्रंथ अपनी तर्क-पद्धति के कारण विलकुल आधुनिक युग की-सी रचना लगता है, 'वज्रसूची' को अश्वघोष की रचना न मान सकने का सबसे बड़ा कारण यही है कि इ-चिङ ने अश्वघोष-रचित ग्रंथों की सूची

(३) थॉमस वाटर्स : ऑन यूआन-चुआङ; जिल्द दूसरी, पृष्ठ १०३

में इसका उल्लेख नहीं किया है और न तिब्बती 'तजुर' में ही इसे अश्वघोष की रचना बताया गया है। 'वज्रसूची' का चीनी अनुवाद सन् ९७३ और ९८१ के बीच किया गया और वहाँ इस रचना को धर्मकीर्ति नामक व्यक्ति की रचना बताया गया है। 'गण्डीस्तोत्रगाथा' २९ स्रग्धरा छंदों में लिखी हुई एक गेय रचना है। विषय और शैली दोनों दृष्टियों से विन्टरनिट्स् ने इसे अश्वघोष के अनुरूप रचना माना है^१, 'परन्तु जान्सटन ने इसके अश्वघोष-कृत होने में सदेह प्रकट किया है।^२ 'सूत्रालङ्कार' नामक एक अन्य रचना त्सिका सन् ४०५ ई० में कुमारजीव ने चीनी भाषा में अनुवाद किया, अश्वघोष-कृत बताई जाती है। परन्तु लूउर्स के मतानुसार यह कुमारलता या कुमारलब्ध की रचना है, जो तक्षशिला के निवासी और सौत्रान्तिक मत के संस्थापक आचार्य थे।

अश्वघोष के ग्रंथों के अनुशीलन से पता लगता है कि वैदिक ज्ञान के अक्षय भाण्डार का निवास उनके हृदय में था। वैदिक और पौराणिक इतिहास का जितना सूक्ष्म परिचय अश्वघोष ने दिया है उतना कालिदास के विषय में भी नहीं कहा जा सकता। कालिदास की रचना चातुर्वर्ण्य की पृष्ठभूमि पर और उसकी पुष्टि के लिये हुई थी। अश्वघोष ने अपनी काव्य-साधना को बौद्ध धर्म की उदात्त विश्वजनीनता और नैतिक गभीरता का वाहक बनाया है। कवि-रूप में कालिदास ने अश्वघोष से बहुत कुछ पाया है, इसकी समीक्षा अनेक पाश्चात्य और पौरस्त्य विद्वान् कर चुके हैं। कालिदास की लोकोत्तर प्रेम-भावना, उनके सौन्दर्यातिशय मानव-जीवन के चित्र, उनका सूक्ष्म प्रकृति-चित्रण, इन सबमें अश्वघोष उनकी तुलना नहीं कर सकते। कवि-कर्म की कुशलता में कालिदास अवश्य अश्वघोष से बढ़कर हैं, यद्यपि कला-पक्ष शवल अश्वघोष का भी नहीं है और कालिदास के समान महाकाव्य (बुद्ध-चरित), खड्ग-काव्य (सौन्दरनन्द), नाटक (शारिपुत्र-प्रकरण) और गीति-काव्य (गण्डीस्तोत्रगाथा) जैसी विविध काव्य-शैलियों पर उनका पूर्ण अधिकार है। अश्वघोष का-सा नाद-सौन्दर्य तो कालिदास की कविता में भी प्रायः नहीं मिल सकता। परन्तु कालिदास की तुलना में सबसे बड़ी बात जो हमें अश्वघोष में मिलती है

(१) हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, जिल्द दूसरी, पृष्ठ २६६

(२) देखिये दास गुप्त और दे : हिस्ट्री ऑफ क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर, जिल्द पहली, पृष्ठ ७१, पद-संकेत ४

वह है उनका विचारक और साधक का रूप। कवि होने के साथ-साथ अश्वघोष विचारक है, जीवन के दार्शनिक है, एव साधना के शिक्षक भी। यह बात उतनी हृद तक हमें कालिदास में नहीं मिलती। समभवत बुद्ध-जीवन का वर्णन करने के कारण यह बात स्वतः भिक्षु-महाकवि के काव्य में आ गई है। कालिदास के सामने इतना गौरवातिशय कोई पात्र चित्रण करने को नहीं था, जितना बुद्ध के रूप में अश्वघोष को प्राप्त था। स्वभावतः गम्भीरता की दृष्टि से अश्वघोष कालिदास से बढकर हैं। आध्यात्मिक प्रभाव अश्वघोष की रचना का कालिदास की अपेक्षा अधिक है। और इसीलिये मानव-कल्याण का उसे अधिक सीमा तक साधक माना जा सकता है। अश्वघोष के सामने जो कवि-कर्म का लक्ष्य था, वह कालिदास से कहीं ऊपर था। जब कि कालिदास की रचना प्रधानतः शृंगारात्मक है अश्वघोष ने साफ तौर पर कहा है कि 'मनुष्यों के हित व सुख के लिये यह काव्य (बुद्ध-चरित) लिखा गया है, न कि विद्वत्ता या काव्य-कौशल दिखाने के लिये'।" इसी प्रकार सौन्दरनन्द-काव्य के अन्त में उन्होंने लिखा है 'यह कृति आध्यात्मिक शांति देने के लिये है न कि मनोरंजन के लिये। काव्य-कर्म के अनुरोध से जो कुछ सरस भी मैंने यहाँ कहा है वह केवल कटु औषधि को पीने के योग्य बनाने के लिये मधु मिलाने के समान है'।" वस्तुतः काव्य के व्याज से सत्य का ही उदघाटन कवि ने किया है। परन्तु एक विशेष बात जिसकी ओर हम यहाँ ध्यान देना चाहते हैं वह है महाकवि अश्वघोष द्वारा प्राचीन भारतीय सस्कृति और आदर्शों का चित्रण। इस दृष्टि से भी वे कालिदास से किसी प्रकार कम नहीं हैं। बौद्ध कवि ने बुद्ध के जीवन और उपदेशों को उनकी प्रकृत ऐतिहासिक और सामाजिक पृष्ठभूमि से अलग कर नहीं देखा है। उसने उसे संपूर्ण प्राचीन भारत की सांस्कृतिक और आध्यात्मिक चेतना के अंगभूत रूप में चित्रित किया है। अतः उसने स्वभावतः बुद्ध-जीवन के प्रसंग में आने वाले अनेक तथ्यों और घटनाओं का वर्णन करते हुए उन्हें प्राचीन ऐतिहासिक तथ्यों और पौराणिक परम्पराओं से मिलाया है और इस प्रकार अपने प्राचीन इतिहास सबको अगाध ज्ञान का परिचय दिया है, जो अपनी परिधि की विशालता और व्यापकता में अद्वितीय है। किन्ती भी भारतीय कवि ने प्राचीन इतिहास सबको इतने उद्घरण अपने काव्य में नहीं दिये जितने अश्वघोष ने।

(१) बुद्ध-चरित २८।७४

(२) सौन्दरनन्द १८।६३

अश्वघोष ने अपनी प्राचीन साहित्य और इतिहास-विषयक अपूर्व अभिज्ञा अनेक स्थलों में दिखाई है। शाक्यकुमार के जन्म होने के साधारण दृश्य का वर्णन करते हुए वे उपमाओं की एक माला-सी लगाकर अनेक प्राचीन महापुरुषों के जन्म की बात को कह डालते हैं^१। इसी प्रकार शाक्य कुमार आगे चलकर कुछ नवीन अभूतपूर्व कार्य कर सकेंगे या नहीं, इसका उत्तर 'हां' में शुद्धोदन के प्रति दिलवाने के लिए वे प्राचीन इतिहास की एक झडी सी लगा देते हैं, केवल यह दिखाने के लिए कि पूर्वजों के द्वारा अकृत कर्म भी उनके पुत्रों के द्वारा किए ही गए हैं और इस विषय में आयु और वंश प्रमाण नहीं हैं^२। इसी प्रकार शाक्यकुमार के वन चले जाने पर शुद्धोदन का मंत्री जब उनके पास जाकर प्राचीन इतिहास सुना सुना कर उन्हें गृह लौटाने का प्रयत्न करता है^३ तो वह भी एक अद्भुत आर्मिक दृश्य है। सारांश यह कि अश्वघोष के केवल एक 'बुद्धचरित' काव्य में अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं जिनके आधार पर हम कह सकते हैं कि वैदिक ज्ञान और परम्परा का वे पूर्ण

- (१) देखिये, 'ऊरोर्यथीवंस्य पयोश्च हस्तान्मान्धातुरिन्द्रप्रतिमस्य मूध्नं । कक्षीवतश्चैव भुजासदेशात्तथाविध तस्य वभूव जन्म । बुद्धचरित १।१० (जोहन्स्टन का मस्करण)
- (२) 'यद्वाजशास्त्र भृगुरगिरा वा न चक्रतुर्व शकरावृषी तौ । तयो. सुतौ सौम्य ससर्जंतुस्तत्कालेन शुक्रश्च बृहस्पतिश्च ॥ सारस्वतश्चापि जगाद नष्ट वेदं पुनर्यं दवृशुर्न पूव । व्यासस्तथैनं बहुधा चकार न य वसिष्ठः कृतवानश्वितः । वाल्मीकिरादौ च ससर्जं पद्म जग्रन्थ यज्ञ च्यवनो महर्षिः । चिकित्सितं यच्च चकार नात्रि पश्चात्तदात्रेय ऋषिर्जगाद ॥ यच्च द्विजत्वं कुशिको न लेभे तद्गाधिनः सूनुरवाप राजन् । वेला समुद्रे सगरश्च दध्ने नैश्वाकवो यां प्रयमा वबन्धु ॥ आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम । श्यातानि कर्माणि च याति शीरेः शूरादयस्तेष्ववला वभूवु ॥ बुद्ध चरित १।४१-४५
- (३) 'आर्ता सनाथामपि नाथहीना श्रातु वधूर्महसि दर्शनेन' इस प्रकार विनय करते हुए 'पूर्वोऽपि जग्मुः स्वर्गहान् वनेभ्यः । इस' प्रकार प्रस्ताव करते हुए मन्त्री शाक्यकुमार को याद दिलाते हैं 'तपोवनस्पोऽपि वृत्तः प्रजाभिर्जगाम राजा पुरमम्बरीषः । तथा महीं विप्रकृता अनार्यैस्तपोवनादेत्य ररक्ष रामः ॥ तथैव शाल्वाधिपतिर्ब्रूमाण्यो वनात्ससूनुरनगरं विवेश । ब्रह्मर्षिभूतश्च

अवगाहन कर चुके थे^१, और उसके बाद जब उन्होंने बुद्ध-वचनानुसृत पान किया तो उसे अपने पूर्व ज्ञान की सगति में ही उन्होंने देखा, जैसा कि हम आगे देखेंगे। अश्वघोष सबसे पहले तो एक दार्शनिक हैं और उसके बाद कवि। उन्होंने आधुनिक समालोचकों की इस उक्ति को मिथ्या बनाया है कि कलाकार कलाकार ही नहीं रहता जब वह उपदेशक का ढाना पहन लेता है। समग्र 'सौन्दरनन्द' को आप प्रारम्भ से अन्त तक पढ़ जाइए, आप नन्द के विलासमय-जीवन से, 'शाक्यमुनि के भिक्षापात्र लेकर उसकी सीढ़ियों पर चढ़ने के दृश्य से, नन्द-पत्नी के गवाक्षमार्ग में अवलम्बन कर विलाप करते हुए करुण स्वर से, बुद्ध के साधना-उपदेश से, निरन्तर रस-आप्लावित ही होते जाएंगे और अन्त में जब कवि अपनी 'मोक्षार्थगर्भाकृति' के विषय में आपसे यह कहेगा^२—

“इत्येषा व्युपशान्तये न रतये मोक्षार्थगर्भाकृतिः ।

श्रोतॄणां ग्रहणार्थमन्यमनसा काव्योपचारात्कृता ॥

यन्मोक्षात्कृतमन्यदत्र हि मया तत्काव्यधर्माकृता ।

पातुं तिक्तमिवौषधं मधुयुतं हृद्यं कथं स्यादिहि” ॥

मुनेर्वसिष्ठाद्वज्रो श्रियं साकृतिरन्तिवेव । बुद्धचरित ९।६९-७०;
देखिए काम-सुख भोग करने के लिए भी क्या-क्या उदाहरण देकर शाक्यकुमार को बहकाया जा रहा है। काम परमिति ज्ञात्वा देवोऽपि हि पुरन्दरः । गीतमस्य मुनेः पत्नीमहत्या चकमे पुरा ॥ अगस्त्यः प्रार्थयामास सोमभार्या च रोहिणीम् ॥ उत्थस्य च भार्यायां ममताया महातपः । मास्त्यां जनयामास भरद्वाजं बृहस्पतिः ॥ बृहस्पतेर्महिष्या च जुह्वत्या जुह्वतां वरः । बुधः विबुधकर्माणं जनयामास चन्द्रमा । काला चैव पुरा कन्यां जलप्रभवसम्भवाम् । जगाम यमुनातीरे जातरागः पराशरः ॥ मातंयामक्षमालाया गहिताया रिरंसया । कपिञ्जलाद तनयं वसिष्ठोऽजनयन्मुनिः । ययातिश्चैव राजर्षिवंशस्यपि विनिर्गते । विश्वाच्यापरसा सार्धं रेमे चैत्ररये वने । पाण्डुर्जातित्वापि कौरवः . . . सिपेवे कामजं सुखम् । करालजनकश्चैव आदि । कवि के पौराणिक ज्ञान का कोई अन्त ही नहीं है । बुद्धचरित ४।७२-८०

(१) देखिए सर्ग ९ (बुद्धचरित) में लोकार्थतिक सिद्धान्त का वर्णन तथा १२ वें अध्याय में साह्य दर्शन का विवेचन ।

(२) सौन्दरनन्द, अध्याय १८, श्लोक ६३-४६

‘प्रायेणाऽऽलोक्य लोकं विषयरतिपर मोक्षात्प्रतिहतम् ।
काव्यव्याजेन तत्त्वं कथितमिदं मयाऽद्य मोक्षपरमिति ॥
तद् बुद्ध्वा शमिक यत्तदवहितमितो ग्राह्यं न ललितम् ।’
पासुम्यो धातुजेभ्यो नियतमुपकरं चामीकरमिति ॥”

निश्चय ही कवि ने अपना पूर्ण दार्शनिक स्वरूप प्रकट कर दिया है और उनके काव्य की महिमा का साक्षी आज समग्र विश्व है। समग्र भारतीय विचार की ओर विशेषतः महायान धर्म को यह निश्चय ही एक अपूर्व विजय है। अश्वघोष जैसे मनीषियों ने ही बौद्धधर्म को उस स्थिति पर पहुँचा दिया जिसमें वह एक अत्यन्त हृदयग्राही रूप से साधारण जनो को भी आकृष्ट करने लगा। महायान धर्म के आचार्यों द्वारा बुद्ध धर्म को ‘बोधिसत्त्व-धर्म’ के रूप में बदल देने का सारा तत्व हमें अश्वघोष के छोटे से वाक्यांश में ही मिल सकता है ‘प्रायेणाऽऽलोक्य लोकं विषयरतिपर मोक्षात्प्रतिहतम्’, जिसमें ही हम भक्ति आंदोलन के प्रारम्भ के सारे तत्व को देख सकते हैं। बुद्ध का बोधिपक्षीय मार्ग ठीक है, किन्तु मनुष्य विषयरतिपर है, मोक्ष से प्रतिहत है, वह मार्ग पर नहीं चलना चाहता। अतः उसके लिए एक सरल मार्ग का उद्भावन करना पड़ता है, जैसे बुद्ध-पूजा, नाम स्मरण आदि। इस प्रकार की भावनाओं से ही ‘महायान’ धर्म का, जो बद्ध-धर्म में भक्ति का ही एक प्रकार से आंदोलन था, प्रादुर्भाव हुआ और आचार्य अश्वघोष ने उसमें एक बड़ा योग दिया।

वर्णभेद के विरुद्ध वज्र की सुई के समान तीव्र भेदन करने वाली रचना ‘वज्रसूची’ लिखते हुए भी आचार्य अश्वघोष के अपने प्राचीन साहित्य और इतिहास सम्बन्धी विस्तृत अध्ययन का परिचय दिया है जैसे कि ‘सौन्दरनन्द’ में भी।

अब हम विज्ञानवाद और शून्यवाद के तात्त्विक विवेचनो पर आते हैं। पहले हम विज्ञानवाद को लें। ‘चित्तमात्रं भो जिनपुत्र यदुत त्रैधातुकम्’। अर्थात् हे जिनपुत्र ! जो कुछ भी यह त्रिधातुमय विज्ञानवाद का (जगत्) है, सब चित्तमात्र ही है। यह दशभूमीश्वर सामान्य विवेचन सूत्र का वाक्य^१ विज्ञानवाद की मुख्य मान्यता को स्पष्टतम शब्दों में रख देता है। ‘त्रिशिका’ में आचार्य वसुवन्ध भी

कहते हैं 'आत्मघर्मोपचारो हि विविधो य प्रवर्तते। विज्ञान 'परिणामोऽसौ'। अर्थात् विभिन्नतामय जो यह जगत् प्रवर्तित हुआ दीखता है वह केवल आत्म-घर्म का उपचार ही है, विज्ञान का परिणाम ही है। सपूर्ण जगत् विज्ञान का परिणाम है, चिन्मय है, मन प्रसूति है। विज्ञान, जैसा कि हम पहले कह आए हैं, चित्त का ही पर्यायवाची शब्द है। ज्ञान और ज्ञेय अभिन्न हैं, अर्थात् ज्ञान ही ज्ञेय होकर भासता है, यह तत्व विज्ञानवादियों ने बड़ी विस्तृत युक्तियों से प्रतिपादित किया है। उनकी ज्ञान की परिभाषाएँ भी इसी तथ्य की ओर संकेत करती हैं। 'असंगलक्षण ज्ञानम्, (लकावतारसूत्र) 'विषयवैचित्र्यसंगलक्षण च विज्ञानम्' (लकावतारसूत्र)। 'विज्ञानमनुत्पन्नप्रध्वंसि ज्ञानम्। (लकावतारसूत्र) 'अप्राप्तिलक्षण ज्ञानम् (बोधिचर्यावतार पञ्जिका), आदि वाक्य बाह्य पदार्थों को आन्तरिक ज्ञान से अभिन्न एवं उसके परिणाम स्वरूप मानने के पक्ष-पाती हैं। इसी एक विचार को विज्ञानवादियों ने अनेक प्रज्ञप्तियों से अपने विशालकाय ग्रंथों में एक अभिनव मौलिकता के साथ प्रकट किया है। दिङ्माग अपनी 'आलम्बन परीक्षा' में कहते हैं—'यदन्तर्ज्ञेयरूपं तद् बहिर्वद् भासते।' अर्थात् भीतर जो ज्ञेय रूप से अवस्थित है, वही बाहर जैसा अवभासन करता है। इसी प्रकार धर्मकीर्ति अपने 'प्रमाणविनिश्चय' में कहते हैं कि नील और नील-बुद्धि दोनों नियम से एक साथ पाए जाते हैं, अतः इनमें कोई अन्तर नहीं दीखता 'सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विद्यो'। इस प्रकार हम देखते हैं कि विज्ञान-वादी आचार्यों के मतानुसार प्रत्यक्ष केवल हमारे अन्दर स्थित विज्ञानों का ही होता है, अतः बाह्य पदार्थों की कोई अलग स्थिति नहीं है। बाह्य पदार्थ विज्ञानों को उत्पन्न नहीं करते, बल्कि विज्ञानों के कारण स्वयं विज्ञान उठ खड़े होते हैं। एक क्षणिक विज्ञान दूसरे क्षणिक विज्ञान को उत्पन्न करके स्वयं भी नष्ट हो जाता है और इस प्रकार यह विज्ञानों की उत्पत्ति और निरोध का क्रम चलता रहता है। विज्ञानों का यह निरन्तर उत्पन्न होना और विनष्ट होना ही परम तत्व है। इस विज्ञान-सन्तान के सिवा अन्य कोई तत्व उपलब्ध नहीं होता। विज्ञानों की धारा के अतिरिक्त और किसी का य वस्तु की सत्ता नहीं है, अन्दर भी स्थिर 'आत्मा' जैसे किसी पदार्थ की उपलब्धि तो होगी ही कहा से? किन्तु फिर भी विज्ञानवादियों की विज्ञप्ति का मतलब सर्वदा नैरात्म्य से

(२) द्रष्टव्य आचार्य विद्युशेखर भट्टाचार्य का लेख 'गौडपाद' शीर्षक, 'प्रवासी' आश्विन १३४४, पृष्ठ १७५।

नहीं है। इसी को 'विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि' में इस प्रकार दिखाया गया है 'तथा पुद्गलनैरात्म्यप्रवेशो ह्यन्यथा पुन । देशनाधर्मनैरात्म्यप्रवेशः कल्पितात्मना' जिस प्रकार सौत्रान्तिक विज्ञानवाद की स्थिति तक आने में डरते हैं, उसी प्रकार विज्ञानवादी भी जानबूझ कर शून्यवाद के पक्ष में प्रवेश करना नहीं चाहते। उनके लिए तो बस यही पर्याप्त है कि सब जगत् को वे 'मनोमय' दिखादे, 'विज्ञप्ति' मात्र की सिद्धि कर दें और चेतनाद्वैत के डिण्डिम से सभी दार्शनिक नयों को भर दें—'पुद्गल सन्तति स्कन्धा प्रत्यया अभावस्तथा । प्रधानमीश्वर . कर्ता चित्तमात्र वदाम्यहम्' । (बोधिचर्यावितार) । बाह्य अर्थ नहीं और केवल चित्तमात्र ही प्रकाशित हो रहा है, यही विज्ञानवादियों की मूल भावना है। भारतीय दर्शन के प्रत्येक दर्शन-सम्प्रदाय को प्रायः इस महत्वपूर्ण सिद्धांत के विषय में कुछ अवश्य कहना है जिसे हम उन-उन दर्शनों का विवेचन करते समय देखेंगे। स्वप्न आदि के दृष्टांतों को लेकर तथा अनुभव की विविध रूपता आदि को लेकर जो आक्षेप विज्ञानवाद के सिद्धांत के विरुद्ध किये गए हैं, उन पर इस समय विचार करने से पाचवें प्रकरण में पुनरुक्ति करनी पड़ेगी, अतः उससे इस समय विराम लेते हैं और केवल विज्ञानवाद के केन्द्रीय विचार को ही प्रदर्शित कर उसकी कमजोरियों की ओर नहीं जाते। विज्ञानवाद के ही प्रसंग में हमें अश्वघोष के भूततथता के सिद्धांत का निर्देश करना चाहिये, क्योंकि यह एक अत्यन्त महनीय विचार है।

ससार विज्ञान का ही विकार है, यह विज्ञानवाद का एक सामान्य विचार है, जैसा कि हम अभी कह आए हैं। किंतु इस विज्ञान के लिए विज्ञानवाद के आचार्यों ने भिन्न-भिन्न शब्द प्रयोग किए हैं, जिसके कारण विज्ञानवाद सबधी उनके विचारों में कुछ विभेद उत्पन्न हो जाता है। असग और वसुबन्धु 'विज्ञप्तिमात्र' शब्द का व्यवहार करते हैं, लकावतार सूत्र में 'आलयविज्ञान' शब्द का प्रयोग है और अश्वघोष ने 'भूततथता' शब्द का प्रयोग किया है। असग और वसुबन्धु 'विज्ञप्ति मात्र' को अनुभव से परे की वस्तु वतलाते हैं। उनके अनुसार वह विशुद्ध चैतन्य, आनन्दस्वरूप, अपरिवर्तनीय तथा अनिर्वचनीय है। शंकर ने सर्वातिस्तवादियों के जिस क्षणिक 'आलय' के खिलाफ तर्क उठाए हैं। (ब्रह्मसूत्रभाष्य २।२।१८) वे हम देखते हैं कि असग और वसुबन्धु के 'विज्ञप्तिमात्र' के विषय में नहीं उठाए जा सकते, क्योंकि उसने क्षणिक विज्ञान की स्थिति से उठकर वेदांत की आत्मा की कुछ-कुछ स्थिति प्राप्त कर ली है। एक क्षणिक विज्ञान दूसरे को उत्पन्न करता है।

पहले विज्ञान का जहा निरोध होता है वही दूसरे विज्ञान की उत्पत्ति शुरू हो जाती है। निर्वाण की अवस्था में सिर्फ किसी विशेष चेतना केन्द्र से सबद्ध विज्ञानों का रुकना ही होता है। उस सत्य विज्ञान सक्रिय नहीं रहता क्योंकि वह विशुद्ध आनन्द में निमग्न हो जाता है। वैसे ससरण की अवस्था में तो कर्म के अनुसार भिन्न-भिन्न योनियों में जाने वाली चित्तधारा के साथ यदि कोई किसी प्रकार की स्थिरता नहीं मानी जाय तो, जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं कर्म और पुनर्जन्म की कोई समझने के योग्य व्यवस्था नहीं रह जाती। आत्यन्तिक क्षणिकवाद के सिद्धांत के परिणामस्वरूप कर्म और पुनर्जन्म की व्यवस्था की सगति लगाना कठिन है, अतः विज्ञानवादी आचार्य उसका यही उत्तर देते हैं कि यद्यपि चित्तधारा स्वयं सतत परिवर्तनशील है किन्तु जैसे ही एक चित्तधारा का निरोध होता है वैसे ही दूसरा चित्त-प्रवाह उठ खड़ा होता है, अतः यह विज्ञान का प्रवाह या सन्तान ही उस ससरण की परम्परा को एकता प्रदान करता है। हम जानते हैं कि इस प्रकार कठिनाई से निकलने का प्रयत्न विज्ञानवादियों का प्रवर्तित किया हुआ नहीं है। उसके पूर्व लक्षण हम मिलिन्द और नागसेन के सवाद में स्थविरवाद-परम्परा के दर्शन का विवेचन करते समय देख आए हैं।^१ यह कहना कि यद्यपि चित्त-धारा प्रत्येक क्षण उत्पन्न होती और निरुद्ध होती है, किन्तु प्रत्येक उत्तरोत्तर चित्तधारा अपने पूर्व-पूर्व के स्वभावों से उपरक्त होती जाती है, आखिर किसी न किसी स्थिर भोक्ता के विश्वास में ही पर्यवसित होती है और फिर तब तो आत्मवादियों का और अनात्मवादी चेतनाद्वैतवादियों (विज्ञानवादियों) का केवल 'नाममात्रे विवाद' रह जाता है। किन्तु अश्वघोष ने तो इतना भी नहीं छोड़ा है।

'लङ्कावतार सूत्र' ने विश्व के चरम तत्त्व का 'आलय-विज्ञान' के नाम से प्रयोग किया है। सृष्टि के सभी पदार्थ मिथ्या हैं, निःसत्त्व हैं। ज्ञाता और ज्ञेय एक ही है। सभी विज्ञान ज्ञाता भी है, और आलयविज्ञान—विज्ञप्ति ज्ञेय भी। 'मैं हूँ' (अहमास्पद)^२ की अनुभूति में ज्ञाता और ज्ञेय दो भिन्न भिन्न पदार्थ नहीं, किन्तु अलग-अलग विवेचन। एक ही हैं। ज्ञाता रूप से देखने पर विज्ञान-सन्तान या आलय-विज्ञान 'मैं' रूप 'अहमास्पद' दीखता है

(१) देखिए इसी प्रकरण के पूर्व भाग में 'कर्म और पुनर्जन्म' पर विवेचन।

(२) तत्स्यादालयविज्ञान यद्भवेदहमास्पदम् ।

तत्स्यात्प्रवृत्तिविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत् ॥

और ज्ञेय रूप देखने पर पदार्थ समूह के रूप में। तत्त्वतः विज्ञानों के अतिरिक्त कुछ नहीं है। 'वाट्यो न विद्यते दृश्यो यथा बालं विकल्प्यते। वासनं-चित्तमर्थाभासं प्रवर्तते' ॥ (लकावतार सूत्र)। किन्तु वैसे 'लकावतार सूत्र' विज्ञानवाद और शून्यवाद के बीच में चक्कर सा लगाता है। उसके अन्दर असग और वसुवन्धु की-सी विज्ञानवाद के प्रति अनन्य भक्ति नहीं है। हम पहले 'विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि' का उद्धरण देकर यह दिखा चुके हैं कि आचार्य असग विज्ञानवाद को शून्यवाद में मिला देने के पक्षपाती नहीं, किन्तु 'लकावतार सूत्र' के विषय में ऐसा नहीं कहा जा सकता। उसकी तो भक्ति समस्त 'आलयविज्ञान' से 'शून्य' के लिए ही अधिक समर्पित है, अतः अब हम उसे छोड़ कर अश्वघोष के भूततथता दर्शन पर आते हैं।

अश्वघोष ने अभिज्ञापूरवक औपनिषद आत्मवाद के शाश्वतत्व को विज्ञानवादियों की चित्त-धारा के प्रति समर्पित किया है।^१ साथ ही उन्होंने विशुद्ध औपनिषद आत्म-तत्त्व का खण्डन भी किया है। अतः आचार्य गौडपाद तथा शङ्कर की तरह इन विज्ञानवाद के प्राचीन आचार्य का दर्शन भी बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शनों के तुलनात्मक अध्ययन करनेवाले विद्यार्थियों के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण है। आचार्य अश्वघोष और आचार्य शङ्कर ने अनुलोम और प्रतिलोम से एक ही कार्य किया है। दोनों ने ही विज्ञानवाद के चित्त की एक विशिष्ट व्याख्या स्वीकृत हो जाने पर उसके विषय में नाममात्र के लिए विवाद नहीं किया है, किन्तु जबकि आचार्य शङ्कर विज्ञानवादियों के क्षणिक विज्ञान में कमियाँ दिखाकर उनकी परिशुद्धि करने अथवा उन्हें सही रूप प्रदान करने की कोशिश नहीं करते (स्वयं एक वैदिक आचार्य होने के कारण उनका कार्य वैदिक दर्शन की स्थापना है, बौद्ध दर्शन की व्याख्या नहीं)। अश्वघोष जिनकी भक्ति बौद्धधर्म के प्रति समर्पित हुई है, एक अनन्यसाधारण रचनात्मक

-
- (१) अपने ग्रन्थ (महायानश्रद्धोत्पाद शास्त्र) के प्रारम्भ में वे कहते हैं—
 'महायान क्या है? यह सर्वसत्त्व है। आत्मा सभी दृश्य और अवृक्ष्य जगत् को आवरण करके ठहरता है'। सुजुकी का अंग्रेजी अनुवाद इस प्रकार है—
 'What is the Mahayan? It is the soul of all sentient beings. The soul embraces everything in this world, phenomenal and super-phenomenal'
 देखिए सोजन : सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ २५३-२५४

कार्य में प्रवृत्त होते हैं और इसी का परिणाम उनका 'भूततथता' का दर्शन है। निश्चय ही औपनिषद् ज्ञान से भरपूर होकर और उनकी ज्ञान-वीथियों में स्वच्छन्द रस लेकर ही जिन मनीषियों की प्रवृत्ति और श्रद्धा की धारा बुद्ध-धर्म के प्रति प्रवाहित हुई है, उनके विचारों में जो क्रान्ति हुई है और बुद्धि मन्थन के परिणाम स्वरूप जिन निष्कर्षों पर वे पहुँचे हैं उन्हीं में संभवतः हम बौद्ध-दर्शन और औपनिषद् दर्शन के सवय की सर्वोत्तम भाँकी कर सकते हैं, ऐसा इस लेखक का विनम्र अभिप्राय है। अतः आचार्य अश्वघोष हमारे दृष्टिकोण से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। उनके 'बुद्धिचरित' और 'सौन्दर्यनन्द' पढ़ते समय यह कदापि मालूम नहीं पड़ता कि इनका लेखक सिवाय एक महान् प्राचीन वैदिक पंडित होने के अन्य कोई हो सकता है। प्राचीनतम भारतीय सांस्कृतिक इतिहासों और पौराणिक तथ्यों के विषय में इस प्रकार वर्णन करते हैं कि मानो उनके साथ ही वे रह रहे हों। शुद्धोदन की चिन्ताओं में, यशोधरा के विलापों में, उदायी, मन्त्री और पुरोहित के शाक्यकुमार के साथ संवादों में हमें एक आर्यसनातन धर्म में जीवित विश्वास रखनेवाले कवि के दर्शन होते हैं। अगेज लेखकों का यह रिवाज है कि वैदिक परम्परा या श्रौत परम्परा की कोई बात दिखाना चाहते हैं तो उसके लिए 'हिन्दु' शब्द का प्रयोग करते हैं और बौद्धों के लिए 'बौद्ध'। हमारे भारतीय विद्वानों में डा० दासगुप्त और राधाकृष्णन् इन शब्दों का विमोह नहीं छोड़ सके हैं, अन्य की तो बात ही क्या? आश्चर्य और दुःख है कि सर सर्वपल्ली राधाकृष्णन् जैसे भाषा का स्वामित्व करनेवाले मनीषी विद्वान् को भी ठीक शब्द उपयोग के लिए नहीं मिल सके। किन्तु शब्दों के पीछे हम लड़ते नहीं, फिर इन महारथियों के सामने तो, जिनके दिखाए मार्ग के ही किञ्चित् पिछलगे हम हैं, निश्चय ही शब्द निकालना भी पाप है। किन्तु अश्वघोष और वैदिक परम्परा के अन्य दार्शनिकों के साथ-साथ विवेचन के समय जब एक के लिये 'बौद्ध' और दूसरे (अथवा दूसरों,) के लिये 'हिन्दु' शब्द का प्रयोग देखते हैं, तो हृदय दुःखता है। दर्शन विचार ही तो हैं, अनुभूति का प्रकाशन ही तो है। अतः जब एक दार्शनिक कवि भी होता है तो इस लेखक का विनम्र विचार है कि वह अपनी कविता में ही अपने विचार और अनुभूति को अधिक स्पष्टता और जनिव्याप्ति के साथ रखता है अपेक्षाकृत अपने दार्शनिक ग्रन्थों के यदि उसने उनकी रचना की हो। जो इस दृष्टिकोण को स्वीकार करेंगे वे भी अश्वघोष के विचारों या उनके दर्शन को 'बुद्ध-

चरित' और 'सौन्दरनन्द' के आधार पर व्याख्यात करने की इस लेखक को कितनी स्वतन्त्रता देंगे, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। कुछ भी हो, ऐसा करना हमारा यहाँ उद्देश्य भी नहीं है, किन्तु जिस बात को हम 'महायान श्रद्धोत्पाद' से अस्पष्टता से दिखा सकते हैं उसकी स्पष्टता के लिए तो निश्चय ही हम 'सौन्दरनन्द' और 'बुद्धचरित' से सहायता ले ही सकते हैं, और इसीलिए हम कहते हैं कि 'भूततथता' (जिसका विवरण हम अभी देंगे) दर्शन के उद्भावक की मानसिक प्रतिष्ठा गम्भीर औपनिषद ज्ञान के मनन और अनुशीलन पर ही हो सकती है, जिसे उनके 'बुद्ध चरित' तथा 'सौन्दरनन्द' काव्य भली प्रकार प्रस्थापित करते हैं। सुवर्णाक्षीपुत्र भदन्त अश्वघोष (ब्राह्मण वंश में उत्पन्न साकेतक, वैसे अकिञ्चित्कर, किन्तु हमारे यहाँ दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण तथ्य) बौद्ध धर्म और दर्शन के तो अप्रतिम आचार्य हैं ही, उनका बौद्ध-धर्म में जाना तथागत के गौरव से ही है और औपनिषद ज्ञान के प्रति वे अपनी श्रद्धा-बुद्धि कभी नहीं भूले हैं और इसी क्रिया-प्रतिक्रिया का परिणाम हमें उन मनीषी के 'भूततथता' सिद्धान्त में मिलता है। फिर ये आचार्य केवल औपनिषद ज्ञान को लेकर ही बौद्ध स्रोत में नहीं पड़े किन्तु और भी चीजें अपने साथ ले गए जिनका आश्चर्यजनक प्रभाव बौद्धधर्म की समग्र विकास-परम्परा पर ही पड़ा जिसका कुछ दिग्दर्शन हम कर ही आए हैं। इसी शताब्दी के करीब यह महापुरुष आविर्भूत हुए। ब्राह्मण वंश के तो थे ही। पौराणिक ज्ञान भी भरपूर था, तथागत के प्रति श्रद्धा भी अपार थी। खूब तथागत की सेवा कराई, राजाओं से, महाराजाओं से, धनिकों से, निर्धनों से, श्रमणों से, ब्राह्मणों से, तथाकथित हीन-वर्णवालों से (जिनका पक्ष इन मनीषी ने बड़ी अच्छी तरह से लिया)। तथागत ने जो अपने परिनिर्वाण के समय कहा था कि भिक्षुओं को तो बोधि-पक्षीय धर्मों की ही भावना करनी चाहिए और तथागत की शरीर-सेवा से विरत रहना चाहिए, क्योंकि तथागत की शरीर-सेवा करनेवाले तो अनेक श्रमण-ब्राह्मण और गृहस्थ होंगे जो तथागत की अनेक प्रकार से पूजा करेंगे^१, तो हम कह सकते हैं कि इस प्रकार की पूजा करनेवालों के समूह को प्रथम बार जुटानेवाले और उसे प्रोत्साहन देनेवाले सुवर्णाक्षीपुत्र ब्राह्मण महाशाल आर्य अश्वघोष ही थे,

जिनकी वाणी का प्रथम घोष हमें सयोजक के रूप में कनिष्क के समय में हुई बौद्ध धर्म की सगीति में सुनने को मिलता है और जब तक तथागत की पूजा करने वाले लोग ससार में रहेंगे (आचरण करने-वाले अर्थात् बुद्ध के द्वारा कथित भिक्षुओं की कोटि में आनेवाले तो निश्चय ही सब को छोड़ अम्यास में ही लगे रहेंगे) तब तक वे अपनी भावना-शुद्धि के लिए सम्भवतः 'बुद्धचरित' और 'सौन्दरनन्द' से अधिक सहायक वस्तुएं प्राप्त नहीं कर सकेंगे। और ये ग्रन्थ 'स्थविरवाद' या 'सर्वास्तिवाद' परम्परा की देन न होकर विशुद्ध वैदिक परम्परा की ही देन हैं जो भक्ति और बुद्ध के महत्व की भावना से सनिविष्ट और अभिव्याप्त होकर काव्य और दर्शन की महत्वपूर्ण देन हो गये हैं। इस प्रकार व्यापक रूप से वैदिक परम्परा का उनके ऊपर प्रभाव दिखाकर और इसका भी कुछ दिग्दर्शन कराकर कि किस प्रकार उन मनीषी आचार्य ने अपनी ज्ञान सम्पदा के द्वारा बौद्ध धर्म को एक अभिनव स्वरूप प्रदान करने में योग दिया, अब हम उनके तत्त्व-सम्बन्धी विचार पर आते हैं जो भी एक भिन्न कथा नहीं कहता। विज्ञानवादियों के आलय विज्ञान पर आचार्य अश्वघोष का यह सशोधन है अथवा यो कहिए कि परिवर्द्धन है कि उसी की प्रतिष्ठा में एक अनिवर्चनीय तत्व है जो भावात्मक है और जिसको 'भूततयता' के नाम से पुकार सकते हैं। परिवर्तनशील जितका भी विज्ञान प्रवाह है, उसकी प्रतिष्ठा में भूततयता छिपी हुई पड़ी है, जो परिवर्तित होनेवालों में अपरिवर्तित है और स्पन्दित होने-वालों में अस्पन्द है। भूततयता न सत् कही जा सकती है, न असत्, न एक, न अनेक^१। वह भावात्मक भी है और अभावात्मक भी^२। अविद्या के हट जाने पर ही भूततयता का प्रकाश होता है और एकता की अनुभूति जागने लगती है। 'भूततयता' के इतने भावात्मक वर्णन उपलब्ध होते हैं कि हम उसके स्वरूप के विषय में ग्रमित नहीं हो सकते। उनको

(१) निराइये, न सन्न चासन्न तथा न चान्यथा न जायते व्येति न चावहोयते ।
न वर्द्धते नापि विशुद्धते पुनर्विशुद्धयते तत्परमार्थलक्षणम् ॥ महायान
सूत्रालंकार (असंग-कृत) ६।१

(२) भूततयता के दोनों भावात्मक और अभावात्मक वर्णनों के लिए देखिए
सोजन : तित्ठन्त आफ बुद्धिस्सिक पाँठ, पृष्ठ २५७-२५८

निर्वाण भी, कुशलमूल भी, धर्मकाय भी, और शान्ति-रूप भी कहा गया है^{१६} इसमें आश्चर्य नहीं कि अश्वघोष के द्वारा प्रस्तावित इस औपनिषद आत्मा के बौद्ध संस्करण को बौद्ध आचार्य बड़ी अच्छी तरह से पी गए हैं। निश्चय ही उनके प्रज्ञान इतने विस्तृत, व्यापक और अभावात्मक हैं कि यदि शङ्कर ने ठीक चिन्ता न की होती, (ब्रह्मावसानोऽयं प्रतिषेध नाभावसान इति) तो वे उसे भी निगल जाते (और ऐसा करने पर भी तो वे अशत-उसे निगल गए हैं) तो फिर अश्वघोष के प्रज्ञानों का तो कहना ही क्या? भूततथता, भूतकोटि, धर्म-धातु आदि सभी शून्य के पर्याय बना दिए गए हैं। केवल 'लङ्कावतार सूत्र' ही 'भूततथता' को कुछ अच्छी तरह नहीं पचा सका है। इस ग्रन्थ में कभी भूततथता के प्रति कुछ स्वीकृति सी ध्वनि है, तो कभी उसका खण्डन। फिर भी अन्त में बहुत विमर्श के बाद वह अभावात्मक शून्य की ओर ही प्रवण होता हुआ दिखाई देता है। वास्तव में 'क्षणिकवाद' भी बौद्धों के लिए एक बड़ी समस्या रही है। इस सिद्धान्त को लेकर वे कभी किसी भी स्थिर तत्व में विश्वास नहीं कर सकते और उसके किए बिना वे कर्म और पुनर्जन्म की भी सगति लगाना कठिन अनुभव करते हैं। 'भूततथता' के सिद्धान्त ने इस विषय में कुछ स्पष्ट दृष्टिकोण रक्खा हो, ऐसा अभी गम्भीर विद्वान् भी निश्चित नहीं कर पाए हैं। किन्तु यह सोचा जा सकता है कि 'भूततथता' की स्थापना में निश्चय ही आत्यन्तिक क्षणिकवाद का तो अपलाप किया ही गया होगा अन्यथा

- (१) "It is निर्वाण when it brings absolute peace to a heart egoistic and afflicted with conflicting passions ; it is bodhi (बोधि) or perfect wisdom, when we regard it as the source of intelligence , it is धर्मकाय when we call it the fountain head of love and wisdom , it is कुशलमूलम् or the summum bonum when its ethical phase is emphasised—it is बोधिचित्तम्; it is परमार्थसत्यम्. it is मध्यम मार्गम्. is the भूतकोटि . तयागतगर्भं महायान. सर्वसत्त्व—Soul of all sentient beings" सोजन : सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट, पृष्ठ २५३-२५४

उसका कोई तात्पर्य ही नहीं रह जाता। इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य अश्वघोष ने 'भूततथता' के रूप में औपनिषद शाश्वत आत्मा को ही बौद्ध दर्शन में प्रतिष्ठापित करने का प्रयत्न किया है^१। यह सिद्धान्त निश्चय ही विज्ञानवाद के ऊपर एक विकास है और एक तरफ विज्ञानवाद और शून्यवाद की यह मध्यस्थता करता है तो दूसरी तरफ विज्ञानवाद की ही दिशा में 'आत्मा' के सदृश किसी अनिवर्चनीय तत्व की ओर संकेत करता हुआ यह कहता है, 'यह वही है'। 'इदमेवेति ब्रुवत्'। 'एतद्वैतत्'। 'यह वही है' क्या ? अनिवर्चनीय भूततथता^२। 'अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते'। अश्वघोष ने यह सब बौद्ध दृष्टिकोण से भी बड़ी अच्छी तरह दिखाया। विज्ञानवाद के विषय में विशेष हम पाचवे प्रकरण में (शाङ्कर दर्शन के विवेचन में) देखेंगे। विज्ञानवाद के धर्म और आचार-तत्त्व एवं प्रमाण मीमांसा के विषय में अलग यहाँ कुछ कहना अपेक्षित नहीं है। सवृत्तिसत्य और परमार्थ सत्य इसका शून्यवाद के समान ही है, अतः उसे वही आगे विवेचित करेंगे। 'योगाचार' विज्ञानवाद की सज्ञा होने के कारण यह स्पष्ट ही है कि ये लोग योग पर अधिक जोर देते हैं। ऐतिहासिक बुद्ध को ये 'धर्मकाय' की अभिव्यक्ति मानते हैं। कहते हैं कि 'यस्या रात्रो तथागतोऽभितम्बुद्धो बभूव यस्या च परिनिर्वृत्तः। अत्रान्तरे तथागतेन एकमप्यक्षरं नोदाहृतम् (बोधिचर्यावतार)। अर्थात् जिस रात्रि में तथागत अभितम्बुद्ध हुए और जिस रात्रि में उन्होंने परिनिर्वाण प्राप्त किया, उसके बीच

(१) 'भूततथता implies oneness of the totality of things or धर्मधातु—the great all-including whole, the quintessence of the doctrine. For, the essential nature of the soul is uncreated and eternal, सृजको का 'महायान श्रद्धोत्पाद' का अंग्रेजी अनुवाद (The Awakening of Faith in Buddhism) पृष्ठ ५५-५६

(२) "Thus the very state of the absolute world or the realm of the soul is indescribable as the sight of a terrible battle-field or a beautiful landscape. This is technically termed suchness beyond language." सोजन : मिस्टिस्त ऑफ बुद्धिस्टिक वॉट, पृष्ठ २५६

उन्होंने एक अक्षर भी नहीं कहा। इसी प्रकार लङ्कावतार सूत्र में भी 'यस्या रात्र्यामधिगम यस्या च परिनिर्वृत्ति । एतस्मिन्नन्तरे नास्ति किञ्चित् प्रकाशितम्।' अर्थात् भगवान् बुद्ध कहते हैं (१) कि 'जिस रात्रि में मैंने (बोध का) अधिगम पाया और जिसमें मेरा निर्वाण हुआ इसके बीच मैंने कुछ प्रकाशित नहीं किया'। हम जानते हैं कि माध्यमिकों ने भी इस प्रकार बुद्ध की इतिहासवत्ता का निषेध किया है, किन्तु उससे हमें यहाँ प्रयोजन नहीं। 'धर्मकाय' के नाम-रूप ग्रहण कर लेने पर ही उसकी 'सम्भोग काय' सज्ञा होती है, जिसे अद्वैतवादियों का हम माया विशिष्ट चैतन्य कह सकते हैं। देवभावापन्न अवस्था में जब बोधिसत्व ससार में जन्म ग्रहण करते हैं तो उन्हें निर्माण काय कहा जाता है। धार्मिक क्षेत्र में 'धर्मकाय' को स्वीकार कर महायानिकों ने (जिनमें विज्ञानवादी भी सम्मिलित हैं) देश और काल से अतीत एक आदि तत्त्व को स्वीकार किया है जो ब्रह्मवादियों के ब्रह्म से बहुत समानता रखता है। प्रमाण भीमासा के क्षेत्र में विज्ञानवादियों का 'आत्मव्याप्ति' का सिद्धान्त बहुत महत्व रखता है। इस सिद्धान्त के द्वारा वे मिथ्या दर्शन की व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। शक्ति में रजत क्यों दिखाई पड़ता है, इसका कारण वे यह बताते हैं कि मानसिक विज्ञान ही बाहर रजताकार में परिणत हो जाता है। विज्ञान सन्तान का प्रवाह ही, जो एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता, रजत रूप अवभासित होकर दिखाई देने लगता है और रजत को अन्य कोई प्रतिष्ठा नहीं होती। इसके विरुद्ध शंकर ने तर्क उठाए हैं, जिन पर हम पाँचवें प्रकरण में शाङ्कर दर्शन पर विवेचन उपस्थित करते समय विचार करेंगे। विज्ञानवाद भारतीय दर्शन की एक अत्यन्त प्रभावशाली विचार-प्रणाली है। यह सिद्धान्त सशोधित होकर औपनिषद आत्मवाद का कुछ कुछ स्वरूप धारण कर लेता है जिसकी झलक हमें अश्वघोष के दर्शन में मिलती है और प्रकारान्तर से शङ्कर के दर्शन में भी-जिस पर हम पाँचवें प्रकरण में ही विचार करेंगे।

(१) फिर भी द्रष्टव्य, लोदाहृतं त्वया किञ्चित् एकमप्यक्षर विभो । कृत्स्नश्चैव वनेयजनः धर्मवर्षेण वर्धितः । 'चतुस्तव' में नागार्जुनः; सर्वोपलम्भोऽशमः प्रपञ्चोपशम शिवः । न वचित् कस्यचित् कश्चित् धर्मो बुद्धेन देशितः । माध्यमिक वृत्ति ।

शून्यवाद न केवल भारत की ही अपितु विश्व की एक प्रभावशाली दर्शन-प्रणाली है। सौत्रान्तिकों और विज्ञानवादियों के स्वाभाविक विकास स्वरूप

यह दर्शन प्रवृत्त हुआ है। सौत्रान्तिकों ने वाह्य पदार्थों

शून्यता का उपदेश— को प्रत्यक्ष अनुभव से ज्ञेय नहीं माना था और विज्ञान-धर्म-नैरात्म्य वादियों ने उनकी सत्ता स्वीकार की थी केवल

‘चित्तमात्र’ के रूप में, किन्तु माध्यमिकों ने उसका

आधार वहाँ से भी तोड़ कर सब वाह्य और आन्तरिक अस्तित्व को ‘गन्धर्वनगर’ के समान कर दिया। किन्तु इसमें विरुद्धार्थ प्रतिपत्ति हो सकती थी। जिस प्रकार सभी मनीषी दार्शनिक (जिनमें शङ्कर भी शामिल हैं) अपनी कमियों और विरोधाभासों से अभिज्ञ रहते हैं, उसी प्रकार माध्यमिक आचार्य भी अवश्य थे। शास्ता का उपदेश तो एक ही हो सकता था अर्थात् या तो पदार्थों के अस्तित्व को स्थापित करना या उनको ‘चित्तमात्र’ बताना या ‘गगनोपम’ करार देना। एक ही साथ वे तीनों बातें तो नहीं मित्रा सकते थे। कुछ तो उपाय निकालना ही चाहिए। अधिकारियों के सवाल ने समस्या को हल कर दिया। शून्यवाद का उपदेश करने से मनुष्य डर जायेंगे क्योंकि उन्हें सत्ता सम्बन्धी ठीक ज्ञान नहीं, अतः कारुणिक शास्ता ने मन्द अधिकारियों को तो सौत्रान्तिक और विज्ञानवाद के सिद्धान्त सिखाए किन्तु वास्तविक मन्तव्य तो उनका उच्च अधिकारियों के लिए शून्यवाद ही था, जिसके माध्यमिक ही उत्तराधिकारी हैं। ‘शिक्षा समुच्चय’ की यह उक्ति इन्हीं तथ्य को प्रमाणित करती है—

‘चित्तमात्रं जगत् सर्वं इति या देशना मुने ।

उन्नासपरिहारार्थं बालानां सा न तत्त्वतः ॥

अस्ति खलु इति नीलादि जगदिति जडीयने ।

भावग्राह्य ग्राह्येण गम्भीरं नयं भीरवे ॥

विज्ञानं मात्रं एवेदं चित्रं जगदुपाहृतम् ।

ग्राह्यं ग्राहकं भेदेन रहितं मन्दं मेवमे ॥

गन्धर्वं नगराकारं नित्यद्वितीयलाञ्छनम् ।

अमेयानन्तं कल्पौघं भावनां शुद्धं मेवमे ॥

‘शून्य एव धर्माः’ यह माध्यमिकों का मूल सिद्धान्त है और इसकी निष्ठा (यदि किसी की भी सिद्धि नागार्जुन ने की है!) मूल माध्यमिक तार्किकों ने अनिवार्य तर्क के साथ की है। तत्त्व को नागार्जुन ने निःस्वभाव, निरभिव्य और

दुनिरूप कहा है। न तो किसी वस्तु की, न चित्त की और न प्रमाण, प्रमेय प्रमाता अथवा प्रमा की ही कोई स्थिति माध्यमिको ने छोटी है। उनके लिए इनका प्रतिषेध रूप 'शून्य' ही परम तत्व है। इस शून्य का किसी भी शब्द या प्रमाण से बोध नहीं किया जा सकता क्योंकि वहाँ न भाव है न अभाव, न इन दोनों का सघात और न विघात। वह एक बिलकुल अनिरुक्त अवस्था है। 'शून्य' के वास्तविक स्वरूप को समझने के लिए हमें पहले नागार्जुन की विचार-प्रणाली और शैली से अभिज्ञ होना चाहिए। नागार्जुन का समग्र शून्यवाद एक प्रकार से 'प्रतीत्य समुत्पाद' की व्याख्या है और उसी से उन्होंने अपने समस्त सिद्धान्त को निकाला भी है। अपनी 'मूल माध्यमिक कारिका' के प्रारम्भ में ही वे कहते हैं—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदधमशाश्वतम्।

अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥

य प्रतीत्य समुत्पाद प्रपञ्चोपशम शिवम्।

देशमामास सम्बुद्धस्त वन्दे वदता वरम्।

इस प्रतिज्ञा को लेकर वे वस्तुओं के स्वरूप की परीक्षा करने को निकले हैं और उन्होंने जो पाया है वह माध्यमिको के ही स्मरणीय शब्दों में सुनिए—

बुद्ध्या विवेच्यमानाना स्वभावो नावधार्यते।

तस्मादतन्भिलप्यास्ते नि स्वभावेन देशिता १ ॥

(लङ्कावतार सूत्र)

'बुद्धि से विवेचित किए जाने पर (वस्तुओं के) स्वभाव का अवधारण नहीं होता। अतः वे अनभिलप्य हैं और नि स्वभाव कह कर ही उनका आदेश किया जाता है।' नागार्जुन ने अपने तर्क-बल से किसी की भी सत्ता नहीं छोड़ी है, पदार्थों का जैसे-जैसे उन्होंने विश्लेषण किया है वैसे ही वैसे वे 'विशीर्ण' होकर पृथ्वी पर गिरते गए हैं 'यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा'। इसलिए शून्यता का लक्षण उन्होंने 'नि स्वभाव' होना ही किया है और इसको मिला दिया है अभिन्न रूप से प्रतीत्य समुत्पाद से 'य प्रतीत्य समुत्पाद शून्यता

(१) 'नि स्वभावेन' की जगह 'नि स्वभावाश्च' भी पाठ है। लङ्कावतार सूत्र के इस वाक्य का ही अनूदन न्यायसूत्र ४।२।२६ में उपलब्ध होता है। बुद्ध्या विवेचनात्तु भावानां याथात्म्यानुपलब्धिः। तन्त्वपकर्षणे पटसद्भावानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः।' देखिए लक्ष्मीपुर श्रीनिवासाचार्य : 'दर्शनोदय' (शून्यता दर्शनम्)

संबं ते मता'। किसी भी पदार्थ को 'यह ऐसा है' या 'यह वैसा है', इस प्रकार नहीं कहा जा सकता —

‘इद वस्तु वलायात यद्वदन्ति विपश्चित् ।

यथाऽयथार्थाश्चिन्त्यन्ते विविच्यन्ते तथा तथा ॥

अतः परम सत्य तो माध्यमिको के अनुसार 'चतुष्कोटि-विनिर्मुक्त तत्त्व' ही है जिसके विषय में न 'हां' न 'नहीं' और न इन दोनों का संयोग या वियोग ही कहा जा सकता है। यही मध्यम मार्ग है और इसी के कारण उन्होंने अपनी माध्यमिक सज्ञा पाई है—

‘न सन्नासन्न सदसन्न चाटयनुभयात्मकम् ।

चतुष्कोटि विनिर्युक्त तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥

अतः अभाव और भाव आदि कोटियों से विलक्षण तत्त्व ही 'शून्य' है। इसी के विषय में माध्यमिक वृत्ति भी कहती है—अपरप्रत्यय शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम् । निर्विकल्पमनानार्थम् एतत्तत्त्वस्य लक्षणम् ॥ इस प्रकार शून्यता को मान लेने पर सत्त्वों के उत्पन्न होने अथवा निरुद्ध होने का सवाल नहीं रहता जिसको पहले उद्धृत की हुई 'मूल माध्यमिक कारिका' की प्रथम पंक्तियाँ ही सूत्रात्मक रूप से द्योतित करती हैं 'अनिरोधमनुत्पादम्' आदि। इसी अर्थ को लकावतार सूत्र ने इस प्रकार प्रपचित किया है—

‘तथताशून्यताकोटी निर्वाणं धर्मं धातुकम् ।

अनुत्पादश्च धर्माणां स्वभाव पारमार्थिक ॥

अथ वैचित्र्यसंस्थान विकल्पो यदि जायते ।

आकाशे शशशृङ्गे च अर्थाभास भविष्यति ॥

सभी भौतिक और मानसिक पदार्थ माया से कल्पित हैं, 'मृग तृष्णिका' के समान हैं, अथवा आकाश, शशशृङ्ग, या वन्या के पुत्र के समान। वासना का ही किया हुआ यह लोक है और सभी पदार्थ 'अलातचक्र' के समान हैं, 'अद्वय' 'वितथ' और 'शून्य' हैं। 'निरोध' और भाव वहाँ कहाँ है, सभी तो 'स्वप्नोपम' हैं, 'कदली सम' हैं, वहाँ 'विशेष' ही क्या रहा, इस प्रकार के अभावात्मक विचार माध्यमिक साहित्य में भरे पड़े हैं, जिनकी अनेक प्रकार से भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों को लेकर पुनरावृत्ति की गई है। देखिए 'लकावतार सूत्र' में—

‘स्वप्न केशोण्ड्रुक माया गन्धर्व मृगतृष्णिका ।
 अहेतुका ऽपि दृश्यन्ते तथा लोक विचित्रता ॥
 आकाश शशश्रङ्गश्च वन्ध्याया पुत्र ,एव च ।
 असन्तश्चामिलप्यन्ते तथा भावेषु कल्पना ॥
 वासना हेतुको लोक नासन्न सदसत्त्ववचित् ।
 ये पश्यन्ति विमुच्यन्ते धर्म नैरात्म्य कोविदा ॥
 अलात चक्र गन्धर्व प्रतिश्रुत्वा समोद्भवा ।
 अद्वया वितथा शून्या भूतकोटिश्च धर्मता ॥
 स्वप्न केशोण्ड्रुक माया गन्धर्व मृगतृष्णिका ।
 सर्वदृष्टि प्रहाण च तदनुत्पादलक्षणम् ॥
 अस्वभावा अनुत्पन्ना प्रकृत्या गगनोपमा^१ ॥

बोधिचर्यावतार में भी यही भाव —

‘नि स्वभावा अमी भावा तत्त्वत स्वपरोदिता ।
 एकानेक स्वभावेन वियोगाद्वियदब्जवत् ॥
 एव च न निरोधोऽस्ति न च भावोऽस्ति तत्त्वत ।
 अजातमनिरुद्ध च तस्मात् सर्वमिदं जगत् ॥
 स्वप्नोपमास्तु गतयः विचारे कदलीसमा ।
 निर्वृत्तानिर्वृत्ताना च न विशेषोऽस्ति वस्तुतः^२ ॥
 निरीहा वशिका. शून्या मायावत्प्रत्ययोद्भवा ।
 सर्वे धर्मास्त्वया नाथ नि स्वभावा प्रकाशिता ॥

उपर्युक्त उदाहरणों से हम भली प्रकार देखते हैं कि माध्यमिकों के लिए किसी भी वस्तु का कोई ‘स्वरूप’ जैसी वस्तु नहीं है बल्कि सभी कुछ आरोपित है अथवा वन्ध्यापुत्र आदि की तरह है और केवल नाम के लिए बोला जाता है ‘असन्तश्चामिलप्यन्ते’। इस प्रकार हम देखते हैं कि माध्यमिक वाह्य वस्तुओं की सत्ता नहीं मानते अथवा यो कहिए कि उन्हें ‘नि स्वभाव’ और ‘निरभिलष्य’ मानते हैं, इसलिए उनका यह सिद्धान्त ‘धर्म नैरात्म्य’ अथवा ‘धर्मशून्यता’ भी कहा जाता है। वे आन्तरिक जगत् में भी किसी स्थिर पुद्गल की सत्ता नहीं पाते, अतः वे ‘पुद्गलनैरात्म्य’वादी या ‘पुद्गल शून्यता’ वादी भी कहलाते हैं।

(१-२) मिलाइए पाचवें प्रकरण में ‘बौद्ध दर्शन और चैवान्त’ ।

अनात्मवाद को निषेधात्मक दिशा में ले जाने का प्रयत्न माध्यमिकों में ही आकर अपनी परिपूर्ण दीप्ति के साथ और अन्तिम रूप में प्राप्त हुआ है और इसी को लेकर हमारे 'आस्तिक' विचारकों के द्वारा वे समालोचना के विषय भी बनाए गए हैं। माध्यमिक कहते हैं कि अतीत और अनागत सम्बन्धी चित्त नहीं है, 'मैं' भी नहीं है। यदि चित्त उत्पन्न होता या नष्ट होता, तो 'मैं' भी उसके साथ, उत्पन्न होनेवाला तथा मरने वाला होता, किन्तु जब वह चित्त ही नहीं है, तो उत्पन्न होना और मरना किस 'मैं' का?

अतीतानागत चित्त नाह तद्धि न विद्यते।

अथोत्पन्नमह चित्त नष्टेऽस्मिन् नास्त्यह पुन ॥

बोधिचर्यावितार ।

कदली स्तम्भ को काटते-काटते कौन उसके सार को निकाल सका है ? इसी प्रकार सभी जगह खोजते खोजते कहीं भी तो 'मैं' मिलता नहीं—

'ययैव कदलीस्तम्भ न कश्चित् भागश कृत' ।

तथाऽहमप्यसद्भूत मृग्यमाणो विचारत' ॥ बोधिचर्यावितार ।

माध्यमिकों का यह भी कहना है कि इस प्रकार का 'पुद्गल नैरात्म्य' या 'पुद्गलशून्यता' मनुष्यों के त्रास का कारण नहीं, किन्तु उनके भय के क्षय का कारण ही होनी चाहिए। जो दुःख को उत्पन्न करनेवाली वस्तु है उससे त्रास होना चाहिए, किन्तु शून्यता तो दुःखों का शमन करनेवाली है, उससे भय कैसा ?

'यदुदु खजनन वस्तु त्रासस्तस्मात् प्रजायताम् ।

शून्यता दुःखशमनी ततः किं जायते भयम्'

—बोधिचर्यावितार ।

किस प्रकार ? माध्यमिक उत्तर देते हैं कि भय तो किसी 'वस्तु' से ही होगा, जो 'अवस्तु' है, वास्तव में है ही नहीं, उससे क्या भय हो सकता है ? और इन्हीं तरह जब कोई होगा, उसे ही तो भय होगा, किन्तु यहाँ 'मैं' जो डरा करता है, जब वह ही नहीं है, तो भय किसको होगा ? न तो भय करानेवाला है और न भय करानेवाला, तो फिर भय किसको और कैसा ? 'तत्त्व माध्यमिका विदुः',

'यतस्ततो वाऽवस्तु भय यद्यहम् नाम किञ्चन ।

अहमेव न किञ्चित् चेत्भयं न तस्य भविष्यति ॥

नास्त्यह न भविष्यामि न मेऽस्ति न भविष्यति ।

इति बालस्य संयास. पण्डितस्य भयक्षयः ॥

बोधिचर्यावितार ।

से तो यह कही न आता है, न ठहरता है, न जाता है, इसका माया से विशेष ही क्या है ? मूढो ने ही तो इसे सत्य बनाया है । जो माया से निर्मित है और जो हेतुओं से निर्मित है, वह कहा-से कहा को आता है और जाता है, इसका जरा निरूपण करो ? इस प्रतिबिम्ब सम जगत् में सत्यता कहा है ? न तो स्वतः ही और न दूसरों के द्वारा ही, न दोनों के द्वारा ही, और न अकारण ही, भाव कभी कोई उत्पन्न होते हैं, अतः क्या उत्पत्ति की धारणा ही विरोध मूलक नहीं होती ? किसी भी प्रकार भावों की उत्पत्ति ही नहीं दिखाई जा सकती ।

‘भावाना नि स्वभावाना न सत्ता विद्यते यत ।
सतीदमस्मिन् भवतीत्येतन्नैवोपपद्यते ॥
अन्यतो नापि चायात न तिष्ठति न गच्छति ।
मायात को विशेषोऽस्य यन्मदं सत्यत कृतम् ॥
मायया निर्मित यच्च हेतुभिर्यच्च निर्मितम् ।
आयाति तत् कृत कुत्र याति चेति निरूप्यताम् ॥
यदन्यसन्निधानेन दृष्टं न तदभावतः ।
प्रतिबिम्बसमे तस्मिन् कृत्रिमे सत्यता कथम् ॥
न स्वतो नापि परत न द्वाभ्या नाप्यहेतुतः ।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावा क्वचन केचन ॥

इस प्रकार हम देखते हैं कि माध्यमिक विचारक पुद्गल-नैरात्म्य, धर्मनैरात्म्य, कार्यकारण भाव का अपलाप, आदि का प्रख्यापन करते हुए निषेधात्मक दिशा में बड़े चले जाते हैं । इतना ही नहीं, भदन्त नागार्जुन ने तो किसी भी ऐसे ज्ञेय या ज्ञाता या ज्ञान सबधी विषय को नहीं छोड़ा है जिसका ‘नि स्वभाव’ रूप उन्होंने न दिखा दिया हो । ‘दुःख’ नाम की वस्तु को उन्होंने मिथ्या बताया, ‘निर्वाण’ को उन्होंने मिथ्या बताया, बन्धन और मोक्ष की असम्भवता उन्होंने दिखाई, कर्मफल की धारणा तक को विरोध ग्रस्त उन्होंने बताया, यहाँ तक कि सिद्धांतों के प्रख्यापन के आवेश में नैतिक आदर्शवाद की भी भ्रमपूर्णता उन्होंने दिखाई । उनके इन सब विषयों सबधी सिद्धांतों का तो हम यहाँ दिग्दर्शन भी नहीं करा सकते, और ऐसा करने की जरूरत भी नहीं है । यह सब काम हमारे लिए पहले ही से उन जैन और वैदिक परम्परा के आचार्यों ने कर दिया है जिन्होंने नागार्जुन को पहले से ही अभाववादी कह कर इसके लिए कोई अवकाश ही नहीं छोड़ा । शङ्कर जैसे दार्शनिक ने तो माध्यमिक

दर्शन को 'सर्व प्रमागविप्रतिषिद्ध' कहकर उस पर विचार करने का आदर भी नहीं दिखाया। यह अच्छा ही है कि उन मनीषी आचार्य ने नागार्जुन या किसी साध्यमिक आचार्य का नाम न लेकर केवल 'अभाववाद' के सिद्धांत का ही ठीक रूप से प्रत्याख्यान किया है। हमारा विनम्र अभिप्राय है कि नागार्जुन आदि साध्यमिकों का दर्शन न तो 'अभाव' है और न 'सर्व-प्रमाण विप्रतिषिद्ध' किन्तु वह एक प्रमावशाली विचार-प्रणाली है जो सतत अध्ययन और विचार की अपेक्षा रखती है। हम शङ्कर के द्वारा बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यानों के जटिल प्रश्न में यहाँ नहीं पड़ रहे (बस तो हम पाँचवें प्रकरण में करेंगे)। यहाँ केवल शून्यवाद के गौरव प्रदर्शन में ही कुछ कहना चाहते हैं, इसलिए स्वभावतः ही उसका तयाकथित 'सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्ध' स्वरूप दृष्टि पथ में आ गया है। हाँ, तो जैन और वैदिक पन्थरा के अधिकतर प्राचीन आचार्य नागार्जुन और अन्य साध्यमिकों के शून्य से तात्पर्य अत्यन्ताभाव ही लेते हैं। आधुनिक वैज्ञानिक ढंग से गवेषणा करने वाले बहुत से विद्वान् नागार्जुन के अभाव को अत्यन्ताभाव के अर्थ में न लेकर कुछ धी हर्ष के 'निर्वचनीय' के अर्थ में लेते हैं और कुछ यह दिखाने का प्रयत्न करते हैं कि नागार्जुन जब विश्वतत्त्व को शून्य कहते हैं तो उसका तात्पर्य केवल यही है कि वह बुद्धि के उपकरणों से नहीं जाना जा सकता और सभी मानवीय ज्ञान एक विरोध का ही आभास देता है। महापंडित राहुल साँझत्यापन ने शून्यता-दर्शन को सापेक्षतावाद के रूप में सुन्दर और मननशील व्याख्या की है। निष्पक्ष रूप से देखने पर साध्यमिक अत्यन्ताभाव के पोषक नहीं दीखते। अत्यन्त व्यावहारिक रूप से भी देखिए तो शून्यवादी नागार्जुन को उनकी मृत्यु के बाद स्वयं शून्यवादियों ने ही 'शून्य' में मिल जाते हुए या 'शून्य' रूप हो जाते हुए कभी नहीं दिखाया, किन्तु 'सुखावती' लोक में ही उनका अविवास कराया^१ जो एक मात्रात्मक वस्तु ही हो सकती है। किन्तु यह तो कुछ नहीं है, हमें दार्शनिक तथ्यों पर जाना चाहिए। तो सबसे पहले हमें यह समझ लेना चाहिए कि जिस प्रकार शंकर को यह आशंका

(१) निलाइए, 'दक्षिणापयवेदव्यां निक्षुः श्रीमान् महाप्रशा-। नागाहवयस्य नान्ना तु तदतत्पक्षदारकः ॥ प्रकाश्य लोके मथानं महायानननुत्तमम् । आताद्य नूनं मुदितां यात्यतेजो सुखावतीम् । लंकावतार गाविका, श्री लक्ष्मीपुरं निवासाचार्य विरचित 'दर्शनोदय', पृष्ठ ७५ में उद्धृत ।

काल में उसकी स्थिति नहीं है। किन्तु फिर भी हम विकल्पित पदार्थों को सत्य ग्रहण करते हैं। यही सवृत्ति है। 'विनोपघातेन यदिन्द्रियाणां घण्णामपि ग्राह्यमवैति लोक'। सत्य हि तल्लोकत एव शेष विकल्पित लोकत एव मिथ्या।' इसी प्रकार सवृत्ति के आवरणात्मक रूप पर प्रकाश डालते हुए 'लकावतार सूत्र' में भी कहा गया है—

‘मोहस्वभावावरणाद्धि सवृत्ति सत्य तथा ख्याति पदेन कृत्रिमम् । जगाद तत्सवृत्ति सत्यमित्यसौ मुनि पदार्थं कृतकं च सवृत्तिम्’।

व्यवहार दशा में तो यह ‘सवृत्ति’ सत्य रहेगी ही (अन्यथा इसको सवृत्ति सत्य ही क्यों कहा जाता?) किन्तु परमार्थ सत्य की प्राप्ति होने पर तो सवृत्ति सत्य मूषा सिद्ध ही हो जायगा। (तो फिर दो सत्यों की कल्पना ही क्यों करते हो? इस प्रकार के तर्कों के लिए देखिए कुमारिल के विचार पांचवें प्रकरण, पूर्वमीमांसा दर्शन के विवेचन में) जब तक परमार्थ सत्य का अधिगम नहीं हुआ है, तब तक व्यावहारिक जगत् की अप्रामाणिकता प्रख्यापित की नहीं जा सकती। जब तक लोक है, तब तक सवृत्ति सत्य लोक का अवितथ रूप है।^१ अतः सभी पदार्थों का स्वभाव दो प्रकार का है, सावृतिक और पारमार्थिक। मूषादर्शी का जो विषय है, वह सवृत्ति सत्य कहलाता है। सम्यक् दर्शी का जो विषय है, वह तत्त्व या परमार्थ सत्य कहलाता है—

‘सम्यक्मूषादर्शनं लब्धभाव रूपद्वय विमृति सर्वभावा ।

सम्यक्दृशा यो विषय स तत्त्व मूषादृशा सवृत्ति सत्यमुक्तम्’।

बोधिचर्चावतार

इस प्रकार हमने यह दिखाने का प्रयत्न किया कि किस प्रकार सत्य का सवृत्ति सत्य और परमार्थ सत्य, यह द्विविध विभाग कर माध्यमिक विचारक अपने दर्शन को सर्वथा ‘अभाव’ से बचा कर ले गए हैं और साथ ही मनुष्य-जीवन के लिए उसकी उपयोगिता को भी सिद्ध करने में समर्थ

- (१) और उसे मानना चाहिए, क्योंकि ‘उपायभूतं व्यवहारसत्यमुपेयभूतं परमार्थ सत्यम्’। माध्यमिकावतार ६।८०। व्यवहार सत्य उपाय है। (हेतु-रूप) और परमार्थ सत्य उपेय (फलस्वरूप) है। मिलाइए ‘व्यवहार-मनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते। परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते॥ मूलमाध्यमिक कारिका २४।१०; मिलाइए पांचवें प्रकरण में शाकर दर्शन का विवेचन।

हुए हैं। इस तथ्य का हमारे दार्शनिक मंडल में कभी पूरी तरह से प्रस्थापन नहीं किया गया और सदा माध्यमिको को पूर्ण रूप से अभाववादी ही कहा गया, जो ठीक नहीं है। फिर माध्यमिको ने अपने सत्य-द्वय के सिद्धांत से एक और बड़ा काम निकाला है। उन्होंने इस के प्रकाश में ही अपने सिद्धांत की सर्वोच्चता बुद्ध के उपदेशों के आधार पर दिखाने का प्रयत्न किया है। जहां दो वचनों की सगति उन्हें मिलती नहीं दिखाई दी है, वहां अपने मत को परमार्थ सत्य विषयक (ज्ञान के विकास की दृष्टि से भी शून्यवाद ही बौद्ध आचार्यों के प्रज्ञानों की परम्परा में अन्त में आता है) दिखाकर उसकी सर्वोच्चता दिखाई है और दूसरे मत वालों के सिद्धांतों को प्रस्थापन करने वाले बुद्ध-वचनों के विषय में उन्हें व्यवहार सत्य को दृष्टि में रखकर दिए गये उपदेशों के रूप में दिखाया है और इस प्रकार उनके प्रामाण्य की भी रक्षा कर दी है। (ठीक यही काम बाद में आचार्य शङ्कर ने व्यवहार सत्य और परमार्थ सत्य के सवाल को उठाकर श्रुतियों की अपने मतानुसार व्याख्या की है। स्वाभिमत सिद्धांतों को दिखानेवाली श्रुतियाँ परमार्थ ज्ञान विषयक हैं (जो ज्ञान के विकास की दृष्टि से वहां भी ठीक हैं—यदि साम्प्रदायिकता का सवाल न उठाया जाय) और अन्य मतों का प्रस्थापन करनेवाली श्रुतियाँ (जो निर्विशेषाद्वैत का निरूपण नहीं करती) व्यवहार ज्ञान विषयक हैं, आदि द्रष्टव्य पाँचवें प्रकरण में)। माहायानिक आचार्यों का मत है कि बुद्ध के उपदेश 'संवृति सत्य' और 'परमार्थ सत्य' इन दो सत्यों के आधार पर ही प्रवर्तित हुए हैं।

‘द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धाना धर्मदेशना।

लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः।

संवृतिपरमार्थश्च तृतीय नास्ति हेतुकम्।

कल्पितं संवृतिं ह्युक्ता तच्चेदादशंगोचरम्॥

बोधिचर्यावतारः।

नैयायिक क्षेत्र में नागार्जुन की क्या स्थिति है और उन्होंने प्रमाणपरीक्षण में न्याय-विद्या को क्या दान दिया है और बौद्धों और नैयायिकों में होनेवाले संघर्ष में कहां तक और क्या भाग उन्होंने लिया है, यह हम प्रमाण-मीमांसा पाँचवें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और न्याय-वैशेषिक' के संघ-निरूपण के प्रसंग में देखने का प्रयत्न करेंगे। यहां सामान्य रूप से माध्यमिकों की प्रमाणमीमांसा पर कुछ कहना अपेक्षित है,

जिसके सर्वोत्तम परिचायक नागार्जुन और उनके अनुगामी आचार्य ही हैं । जिस प्रकार प्रतीत्य समुत्पाद, कार्यकारण भाव, पुद्गलात्मा, वाह्य धर्म आदि का नि स्वभावत्व आचार्य नागार्जुन ने दिखाया है उसी प्रकार उन्होंने ज्ञान के उपकरणों का भी स्वाभाविक विरुद्धत्व बड़ी अच्छी तरह दिखाया है । नैयायिकों के स्थूल दृष्टिकोण को तो उन्होंने पहले ही यह कह कर पराभूत कर दिया है :

‘इन्द्रियैरुपलब्धं यत्तत्तत्त्वेन भवेद्यदि ।

जातास्तवविदो बाला स्तत्त्वज्ञानेन किं तदा ॥

‘मूलमाध्यमिक कारिका’

यद्यपि नागार्जुन तत्त्वज्ञान की सम्भावना तो मानते हैं, किन्तु प्रमाण प्रमेयादि व्यवहारों का विश्लेषण कर उन्होंने केवल यही देखा है, जैसा आज भी ज्ञान के अंतिम गवेषण के परिणाम स्वरूप विचारक देखते हैं, कि सभी ज्ञान विरोधात्मक है, सभी ज्ञान अन्ततोगत्वा स्वतः रूप में एक विरुद्धत्व पर प्रतिष्ठित हैं । वह एक वृत्ताकार रूप में घूमता है, जहाँ उसका कोई आदि नहीं, अन्त नहीं, किन्तु सर्वत्र अनवस्था ही अनवस्था है । मानवीय मस्तिष्क, जो स्वयं एक उसी कार्य कारण भाव से सीमित और परिच्छिन्न है जिससे वाह्य दृश्य वस्तु, ज्ञेय वस्तु के साथ सबध में आता हुआ अपनी स्वात्मीयता कायम कैसे रख सकता है, क्योंकि वह भी तो दृश्य से उपरक्त होता ही है । फिर वह उसके याथात्म्य का निर्णय कैसे कर सकता है ? यदि मस्तिष्क, मन, बुद्धि अथवा अन्तःकरण अपनी स्वात्मीयता भूलते हैं तो ज्ञान को अनुभव करने वाला कोई नहीं रहता है और यदि नहीं भूलते हैं तो वे केवल वस्तुओं के अपने पर पड़े चित्रों को दर्शित करते हैं वस्तुओं के स्वभाव को नहीं । सभी ज्ञान मात्र ज्ञेय और ज्ञाता के बीच का सबध है । नागार्जुन कहते हैं कि ज्ञाता और ज्ञेय दोनों के ही कल्पित होने से वास्तविक ज्ञान कहा से आवेगा ? देखिए उनके अनन्य साधारण शब्दों और तदनुवर्तिनी तर्क में

‘कल्पना कल्पित चेति द्वयमन्योन्यमिश्रितम् ।

यथाप्रसिद्धमाश्रित्य विचार सर्व उच्यते ॥

विचारितेन तु यदा विचारेण विचार्यते ।

तदाऽनवस्था तस्यापि विचारस्य विचारणात् ॥

यदि ज्ञानवशादर्थं ज्ञानास्तित्वे तु का गति

अथ ज्ञेयवशात् ज्ञान ज्ञेयास्तित्वे तु का गतिः ॥

अथान्योन्यवशात् सत्वमभावः स्यात् द्वयोरपि ।
 पिता चेन्न विना पुत्रात् कुत पुत्रस्य सम्भवः ॥
 अङ्कुरो जायते बीजात् बीज तेनैव सूच्यते ।
 ज्ञेयात् ज्ञानेन ज्ञातेन तत्सत्ता किं न गम्यते ॥
 अङ्कुरादन्यतो ज्ञानात् बीजमस्तीति गम्यते ।
 ज्ञानास्तित्वं कुतो ज्ञातं ज्ञेयं यत्तेन गम्यते^१ ॥

‘मूलमाध्यमिक कारिका’ ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के विचारों को ही नागार्जुन ने अपूर्ण सिद्ध कर दिया है। इसी प्रकार उन्होंने गमन, गन्ता और गत की धारणाएँ भी सर्वथा निराकृत कर दी हैं^१ जिन पर हम यहाँ नहीं जा सकते। प्रमाण-प्रमेय व्यवहार को तो शङ्कर ने भी ‘अविद्यावद्विषय’ कहा है और निश्चय ही ‘तत्केन क पश्येत्’, ‘विज्ञातारमरे केन विजानीयाः’ आदि अवस्थाओं में भी जहाँ कार्यकारण भाव का अपलाप होता है, कर्ता, क्रिया और कारक कही पता भी नहीं चलता, प्रमाण-प्रमेय व्यवहार कही नहीं रह जाता, क्योंकि सभी ज्ञान के लिए ज्ञाता और ज्ञेय तो चाहिए ही, किन्तु वहाँ परमावस्था में तो दो (ज्ञाता और ज्ञेय) न रहकर केवल एक ही शेष रह जाता है जिसकी अपेक्षा में ही प्रमाण प्रमेय व्यवहार ‘अविद्यावद्विषय’ रह जाता है। ऐसी कोई बात हम नागार्जुन या अन्य माध्यमिक आचार्यों में नहीं देखते। वे केवल तर्क से ही कार्य कारण भाव का अपलाप करते हैं जो अन्त में (केवल निस्वभाव होते हुए) भी अभाव सा दीखता है, जबकि वेदान्ती आचार्यों की दृष्टि में सबकी प्रतिष्ठा रूप सत्य ‘ब्रह्म’ अवस्थित रहता है और उसकी अपेक्षा में ही वे बाह्य जगत् या प्रमाण प्रमेय व्यवहार को ‘अविद्याव-

(१) कुछ कुछ इसी अर्थ का अनूदन न्याय सूत्र ‘स्वप्नविषयाभिमानवदर्थं प्रमाणप्रमेयाभिमान । मायागन्धर्वनगरमृगतुष्णिकावद्वा’ ४।२।३२ में (निराकरण के लिए) किया गया है ।

(२) कितनी पेचीदगी के साथ, ‘गतं न गम्यते तावदगतं नैव गम्यते । गता-गतं विनिर्मुक्तं गम्यमानं न गम्यते ॥ गन्ता न गच्छति तावदगन्ता नैव गच्छति । अन्यो गन्तुरगन्तुश्च कस्तृतीयो हि गच्छति गते नारम्यते गन्तुं गन्तुं नारम्यते गते । नारम्यते गम्यमाने गन्तुमारम्यते कुतः’ । मूलमाध्यमिक कारिका ।

द्विषयक' कहते हैं। यही दोनो का विभेद है। अब हम माध्यमिकों के आचारतत्त्व पर आते हैं, जो उन्होंने अपने शून्यवाद से बड़े प्रयास के साथ और सम्यक् अभिज्ञा के साथ निकाला है।

शून्यवाद के आचार्य जबकि बुद्ध के मन्तव्य की निषेधात्मक व्याख्या करते-करते बहुत दूर चले गए हैं, उससे उन्होंने नैतिक निष्कर्ष वही निकाले हैं जो बुद्ध को सम्मत है। किन्तु यह तो प्रयत्न से ही आचारतत्त्व साध्य है और ऐसा ही हुआ भी है। तर्क के क्षेत्र में माध्यमिकों को क्या असाध्य है? जो रास्ता चल चुके हैं उस पर तो चलने न दें और जिस पर अभी नहीं चले हैं उसे 'अगत' कह दें तो फिर गन्ता विचारा कहा जाय? यह सब सामर्थ्य माध्यमिकों को है। कुछ भी हो, शून्यवाद से जो उन्होंने आदर्शवाद निकालने की नैतिक चेष्टा की है उससे एक लाभ उनके दर्शन को अवश्य हुआ है।

उन्हें अपने कदम कुछ पीछे हटाने पड़े हैं, और यह अच्छा हुआ है कि आत्यन्तिक अभाव के अन्वकार मय कुएँ में भाँककर फिर वहाँ से वे लौट आए हैं। जो उनको 'अभाव' वादी करते हैं वे भी एक 'अभावं न विकल्पयेत्' एक प्रकार से गलत नहीं कहते क्योंकि वे नागार्जुन को निश्चयत अन्वे कुएँ में भाँकते देखते हैं। किन्तु उनका लौटना भी तो देखना चाहिए। उनके लौटने का श्रेय बुद्ध के नैतिक आदर्शवाद को है, जिसके प्रति अपने सब विध्वंसक तर्कों को करके भी आचार्य नागार्जुन अपनी भक्ति नहीं छोड़ते, अन्यथा बौद्ध आचार्य ही आज हम उन्हें क्यों कहते? नागार्जुन के जब हम शून्यता के नैतिक प्रयोजनों को देखते हैं तभी सम्भवतः हम चन्द्रकीर्ति के साथ सुर-में-सुर मिलाकर कह सकते हैं 'अभाव न विकल्पयेत्'—'अभाव न विकल्पयेत्'। शून्यता के दर्शन का उपदेश, निश्चय ही नागार्जुन ने इसलिए किया कि उसके द्वारा राग-द्वेषादि की निवृत्ति होकर जन्म, मरण रूप प्रपञ्च का उपशम होता है। चन्द्रकीर्ति के मार्मिक शब्दों में,

‘प्रपञ्चोपशमायैव शून्यता सोपदिश्यते।

तस्मात् प्रपञ्चोपशम. शून्यताया प्रयोजनम्’ ॥

जो इस तरह शून्यता को नहीं जानते और उसे अभाव या नास्तिकता-रूप में परिकल्पित करते हैं वे माध्यमिकों के साथ न्याय तो करते ही नहीं, उनके प्रयोजन को भी नहीं जानते—

“शून्यत्व नास्ति तारूप भवास्तु परिकल्पयन् ।

प्रपञ्च वर्धयन्नेव न च वेत्ति प्रयोजनम् ॥’

सब सकल्पो के विनाश के लिए ही यह अमृत रूप शून्यता का उपदेश दिया गया है और फिर शून्यता में भी अभिनिवेश उसके प्रतिपादनकर्ताओं को अभीष्ट नहीं है

सर्वसकल्पहानाय शून्यताऽमृतदेशना ।

यश्च तस्यामपि ग्राह्य त्वया ऽसाववसादितः ।

सभी ‘नास्ति’ अस्तित्व पूर्वक ही हुआ करती हैं और सभी ‘अस्ति’ नास्तिपूर्वक, अतः ‘नास्ति’ को मत गमन करो और न करो कल्पना अस्तित्व की ही !

अस्तित्वपूर्वक नास्ति अस्ति नास्तित्वपूर्वकम् ।

अतो नास्ति न गन्तव्य अस्तित्व न च कल्पयेत् ॥

यह विशुद्ध ‘अनिर्वचनीयवाद’ के के सिवा और क्या है ? अनुत्पाद, तथता, भूतकोटि और शून्यता ये सब रूप के ही नाम हैं, अतः अभाव की कल्पना नहीं करनी चाहिए —

अनुत्पादश्च तथता भूतकोटिश्च शून्यता ।

रूपस्य नामान्येतानि अभाव न विकल्पयेत् ॥

माध्यमिक न तो ‘शून्य’ कहकर ही परम तत्त्व को पुकारे जाने के आग्रही हैं और न अशून्य कहकर। न वे इन दोनों अथवा इनसे भिन्न नामों से ही परम तत्त्व को पुकारने के पक्षपाती हैं। वे तो परम तत्त्व को अनिवर्चनीय मात्र मानने के पक्षपाती हैं —

शून्यमिति न वक्तव्यं अशून्यमिति वा भवेत् ।

उभयं नोभयं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते ॥

जब माध्यमिकों ने यह अनुभव किया कि निश्चय ही उनके द्वारा प्रतिपादित कुछ सिद्धान्त अभाव की ओर चले गए हैं और जब उन्होंने लौटना शुरू कर दिया तभी सम्भवतः उन्होंने ‘शून्यता’ की कोटियाँ कायम की, जो लकावतार सूत्र के अनुसार सात हैं, यथा भाव-स्वभाव-शून्यता, अप्रचरित शून्यता, प्रचरितशून्यता, सर्वधर्मनिःस्वभाव शून्यता, परमार्थ-ज्ञान शून्यता, महाशून्यता और इतरेतर शून्यता। इन सब शून्यताओं के द्वारा माध्यमिकों को यही प्रयोजन दिखाना अभीष्ट है कि शून्यत्व न तो भावरूप है, न अभाव रूप, न उभय रूप, न अनुभयरूप, न धर्म, न धर्मों, किन्तु सर्वथा अनिवर्चनीय !

शून्यता ने जब मनुष्य को बोधि मार्ग पर लगा दिया तो (साख्य की प्रकृति की तरह) उसे भी रगमच से चले जाना चाहिए, क्योंकि उसका प्रयोजन समाप्त हुआ—

‘मुक्तिस्तु शून्यता दृष्टेस्तदर्थशेष भावना ।

इति तस्मात् शून्यतैव बोधिमार्गं इति स्थितम्^१ ॥

शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्ता निस्सरणं जिनं ।

येषां तु शून्यतादृष्टिस्तानसाध्यान् वभाषिरे ॥

शून्यतावासनाधानात् प्रहीयते भाववासना ।

किञ्चिन्नास्तीति चाम्यासात् सापि पश्चात् प्रहीयते ॥

निश्चय ही यह माध्यमिकों का एक अत्यन्त आश्चर्यकारी व्यापार है और इस विषय में स्वभावतः ही वे भगवान् बुद्ध की परम्परा में ही गए हैं। जिन्होंने भव के तरने के बाद धर्म में भी अभिनिवेश हटाने का उपदेश दिया है। वास्तविक प्रयोजन के लिए माध्यमिकों ने स्वयं अपने आप खड़े किए हुए प्रासाद को अन्त में जाकर ढाह दिया है, तो स्वयं उनसे भी बढ़कर उनके दर्शन का प्रत्याख्यान और कौन कर सकता है ? निश्चय ही ‘साऽपि पश्चात् प्रहीयते’ उनके ये शब्द स्पष्टतः दिखाते हैं कि शून्यता को वे अन्तिम वस्तु नहीं समझते। अन्तिम वस्तु तो उनके लिए प्रज्ञा पारमिता है और जब उसमें शून्यता की अनुभूति ने हमारा अनुप्रवेश करा दिया तो बाद में वह भी स्वयं प्रहीण हो जाती है ‘साऽपि पश्चात् प्रहीयते’। इस प्रकार माध्यमिक आचार्य ‘शून्यता’ से अपने नैतिक तत्त्व को निकालते हैं। किन्तु यह तो उनके मन्तव्यों का केवल उपलक्षण मात्र है। न केवल नागार्जुन ने ही किन्तु अन्य आचार्यों ने भी, जिनकी पूर्ण भक्ति शून्यवाद के प्रति नहीं भी समर्पित हुई है, शून्याद और उसी के अगभूत ‘पुद्गलनैरात्म्य’^२ के सिद्धान्त के नैतिक महत्व को प्रख्यापन करने में बड़ी तन्मयता दिखाई है। उनकी अप्रतिहत वाणी है कि जब हम सभी धर्मों को शून्य समझते हैं तभी तो उनके आने और जाने पर हम

(१) मिलाइये, ‘प्रपञ्च विनिवृत्येकस्वभावा या च शून्यता । यस्यां तु शून्यता दृष्टिरमलायां न शोभते’ । माध्यमिक वृत्ति ।

(२) मिलाइये, पञ्चधर्माः त्रिस्वभावाः विज्ञानान्यष्ट चैव हि । द्वे नैरात्म्ये भवेत् कृत्स्नः महायान परिग्रहः । लकावतार-सूत्र ।

सदा अनासक्त रह सकते हैं क्योंकि हम समझते हैं कि उनमें हमारा लाभ हानि कुछ नहीं है और फिर हम सत्कार और परिभव में भी तो समचित्त रह सकेंगे, क्योंकि सब शून्य होने पर कौन सत्कृत या असत्कृत होगा? 'कदली स्वप्न मायाभ' लोक को देखकर ही माध्यमिक राग और द्वेष को निवृत्ति का उपदेश करते हैं और इसीलिए स्कन्धो का भी उनके द्वारा 'स्वप्नसन्निभ' कहा जाना है^२। जो शून्यता-वादी है, वह सासारिक वस्तुओं में आसक्त नहीं होता। लाभ से उसे प्रसन्नता नहीं होती, अलाभ से वह विमन नहीं होता। 'हर्षमर्षभयोद्वेगैर्मुक्त' (गीता के शब्द) वह होता है। यश पाकर वह विस्मय से आकृष्ट नहीं हो जाता, अयश से सकुचित नहीं होता। निन्दा से वह दुःखित नहीं होता, प्रशंसा में वह सुख नहीं मानता (तुल्यनिन्दा स्तुति—तथा मानापमानयो-गीता)। सुख में राग नहीं करता, दुःख में द्वेष नहीं दिखाता (दुःखेष्वनुद्विग्नमना सुखेषु विगतस्पृहः। शीतोष्ण सुख-दुःखेषु समः—नामिनन्दति न द्वेष्टि—न प्रहृष्येत् प्रिय प्राप्य नोद्विजेत् प्राप्य चाप्रियम्—सुख दुःखे समे कृत्वा, आदि-गीता)। जो इस प्रकार वस्तुओं में आसक्त कही जाता, वही जानता है कि शून्य क्या है। अतः शून्यवादी के राग-द्वेष नहीं रहते। जो राग-द्वेष रखता है अथवा विवाद करने के योग्य है, वह शून्य को नहीं जानता^३। पुद्गल नैरात्म्य का जब अनुभव होता है तो आत्मा

(१) शून्येषु धर्मेषु किं लब्धं किं हृतं भवेत्। सत्कृतः परिभूतो वा केन किं सम्भविष्यति ॥ माध्यमिक वृत्ति। इस प्रकार तो शून्यवाद गीता के 'सम-वृत्तित्व' का ही पालन करने का योग होगा !

(२) कदली स्वप्न मायाभं लोकं पश्येद्विकल्पितम्। रागो न विद्यते तेषा मोह-इचापि न पुद्गलः। तूष्ण्यायः ह्युदिता स्कन्धाः विद्यन्ते स्वप्नसन्निभाः। प्रत्यात्म धर्मं स्थितिता सन्धाय कथितं मया। तैश्चैव बुद्धैर्मया चैव न यत् किञ्चित् विशेषितम्। बोधिचर्यावतारः। यदि शून्यवाद 'परिपन्थी' 'राग द्वेष' के प्रहाण के लिए ही है, तो उससे इतना द्वेष क्यों ?

(३) देखिए, 'न शून्यतावादी लोकधर्मं संल्लियते न स लाभेन संहृष्यति अलाभेन वा विमना भवति। यशसा न विस्मयतेऽयशसा न सकुचितः। निन्दया नावलीयते प्रशंसया नानुनीयते। सुखेन न रज्यते दुःखेन न विरज्यते। यो ह्येवं लोकधर्मं न संल्लियते स शून्यता जानाति। तथा शून्यवादिनो न क्वचित् अनुरागो न विरागः। यस्मिन् रज्यते तत् शून्य-

और आत्मीय नहीं रहते और प्राणी स्वभावतः ही निर्मम और निरहंकार होता है। (निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति—गीता) निर्मम और निरहंकार होने से उसके उपादान, काम दृष्टि, शीलव्रतपरामर्श (वाह्य यागादि की संस्कृति में विश्वास) आत्मवाद आदि सभी क्षय हो जाते हैं और वह कर्म और क्लेश रूप कषाय से मोक्ष पाता है^१। अतः 'सत्कायदृष्टि, जब तक बनी है तब तक तो अशेष क्लेश और दोष रहेंगे ही, फिर इनसे विमुक्ति पाने के लिए तो योगी को आत्मा का निषेधक या नैरात्म्यवादी होना ही ठहरा^२। यदि अहंकार है तो पुनर्जन्म भी होगा और यदि वास्तव में 'आत्मवाद' है ही तो अहंकार मिटेगा भी कैसे? अतः नैरात्म्यवाद या शून्यवाद के उपदेष्टा को छोड़कर और कौन मोक्ष के मार्ग को बतानेवाला है^३? अहंकार के विनाश की बात तो अन्य सिद्धान्त वाले भी कहते हैं, किन्तु 'आत्मा' की शाश्वत स्थिति

मेव जानाति, शून्यमेव पश्यति । नासौ शून्यं जानाति यः क्वचित् धर्मं रज्यते वा विरज्यते वा । तथा नासौ शून्यतां जानाति यः केनचित् सार्थं विग्रहं विवाद वा कुर्यात् शून्यमेव जानीते शून्यमेव पश्यत्यादि । 'आर्य धर्मं संगीति सूत्र', शिक्षा समुच्चय में उद्धृत; ५० विधुशेखर भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ७९, पदसंकेत ३२ में उद्धृत ।

(१) आत्मन्यस्ति चात्मीय कुत एव भविष्यति । निर्ममो निरहंकारः शमादात्मा-
ऽऽत्मनीनयोः ॥ ममेत्यहमिति क्षीणे बहिर्घाऽध्यात्ममेव च । निरुध्यत
उपादानं तत्क्षयाज्जन्मनः क्षयः ॥ कर्म क्लेश कषायान्मोक्षः ॥ मूल माध्य-
मिक कारिका; ५० विधुशेखर भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ८० में उद्धृत ।

(२) मिलाइए, सत्कायदृष्टिप्रभवान् अशेषान् क्लेशांश्च दोषांश्च धिया विपश्यन् । आत्मानमस्या विषयं च बुद्ध्वा योगी करोति आत्मनिषेध-
मेव । माध्यमिक वृत्ति; भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म,
पृष्ठ ७२ में उद्धृत ।

(३) साहंकारे मनसि न शमं याति जन्मप्रबन्धो नाहंकारश्चलति हृदयादात्म-
दृष्टौ च सत्याम् । नान्य शास्ता जगति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी नान्य
स्तस्मादुपशम विधेस्त्वन्मतावस्ति मार्गः । तत्त्वसंग्रहपञ्जिका में मातृ-
चेति के वाक्य के रूप में उद्धृत । देखिए विधुशेखर भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल
कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ७२

मानते हुए वे अहंकार कैसे छोड़ सकते हैं ? अतः मोक्ष के लिए आत्म-निषेध तो करना ही चाहिए। बिना आत्म निषेध किए दूसरो का भी तो विभिन्न रूप में ज्ञान होगा और इस प्रकार राग-द्वेष उत्पन्न होंगे ही। बिना अहंकार के छोटे कामना कैसे छूट सकती है और कामना के छोड़ने के लिए आत्मा का छोड़ना ही जरूरी है^१। सारांश यह है कि माध्यमिको ने यह बड़े परिश्रम से दिखाने का प्रयत्न किया है कि 'शून्यवाद' के सिद्धान्त का प्रयोजन केवल 'मैं' और 'मेरा' से मनुष्य को मुक्ति दिलाकर उसे राग और द्वेष से हटाना तथा बोधि के मार्ग पर लगा देना है जिसके लिए आत्म-निषेध के अलावा और कोई मार्ग नहीं है। निश्चय ही इस प्रकार के उनके प्रयोजन से प्रत्येक भारतीय दर्शन का विद्यार्थी और वैसे कोई विचारक भी सहानुभूति ही रख सकता है क्योंकि फिर तो शून्यवाद भी बौद्ध धर्म और दर्शन के आदि शास्त्रा के मन्तव्य के अनुसार ही सत्त्वो की शान्ति, विराग, उपशम, निरोध और विमोक्ष के लिए ही है, अतः उसका स्वागत ही किया जा सकता है। माध्यमिको के शून्य को जो 'अभाव' का पर्यायवाची समझता है वह चाहे उसे ठीक समझता हो या गलत, किन्तु यह निश्चय है कि वह माध्यमिक आचार्यों के वास्तविक प्रयोजन को कही जानता। निश्चय ही 'प्रपञ्च वर्धयन्नेव न स वेत्ति प्रयोजनम्'। कम-से-कम हमारा विनम्र विचार यही है और इसीलिए

(१) मिलाइये, 'य. पश्यति आत्मानं तस्याहमिति शाश्वतस्नेहः। स्नेहात् सुखेषु तृष्यति तृष्णा दोषान् तिरस्कुरुते ॥ गुण दर्शो परितुसन् ममेति तत्साधनमुपादत्ते । तेनात्माधिनिवेशो यावत् तावत् तु संसारः ॥ आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् परिग्रहद्वेषौ । अनयोः सम्प्रतिवद्धाः सर्वे दोषाः प्रजायन्ते । बोधिचर्यावितार पञ्जिका में 'आचार्यपाद' (नागार्जुन) के वचन के रूप में उद्धृत; देखिए पं० विष्णुशेखर भट्टाचार्य : दि सैन्ट्रल कन्सैप्शन ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ७१, पद-संकेत २१; लक्ष्मीपुर श्री निवासाचार्य : दर्शनोदय, पृष्ठ

(२) देखिए एक और उदाहरण भी, 'आध्यात्मिकवाद्दृष्ट शेषावस्त्वनुपलम्भेन अध्यात्म बहिश्च यः सर्वयाऽहंकार ममकार परिक्षय इवमत्र तत्त्वम् । कायदृष्टिमूलकमेव ससारम् अनुपश्यन् तस्याश्च सत्कायदृष्टेरालम्बनमात्मानमेव समनुपश्यन्नात्मानुपलम्भाच्च सत्कायदृष्टिप्रहरण तत्प्रहाणाच्च सर्वक्लेशव्यावृत्ति समनुपश्यन् प्रथमतः आत्मानमेवोपपरीक्षते '। माध्यमिक वृत्ति ।

हमने ऊपर इतने उद्धरण भी श्री प० विष्णुशेखरजी भट्टाचार्य के पदचिन्हों का अनुसरण कर दिए हैं, ताकि माध्यमिक आचार्यों का वास्तविक मन्तव्य सुप्रकाशित हो। अतः हमारा निश्चित विचार है (माध्यमिकों के प्रयोजन को देखकर) कि शून्यवाद उच्छेदवादी दर्शन कभी नहीं है और उसके विषय में कभी भी 'अभाव' की कल्पना नहीं करनी चाहिए। 'अभाव न विकल्पयेत्'। नागार्जुन की 'मूल माध्यमिक कारिका' के सोलहवें प्रकरण (वन्धनमोक्षपरीक्षा नामक, जिसमें अन्य विषयों के साथ नीति-तत्त्व की भी 'मायोपमता' आचार्य नागार्जुन ने दिखाई है) को पढ़कर उनके 'सुहृल्लेख' (जिसका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं) को जब कोई पढ़े तो उसकी समझ में नहीं आ सकता कि एक 'सर्ववैनाशिक' की यह नीति-स्थापना कैसी? यदि उन्हें 'सर्ववैनाशिक' मानते हैं तो उनकी नीतितत्त्व की बात ठहरती नहीं और यदि नीति-तत्त्व उनका ठीक है तो उनको 'सर्ववैनाशिक' समझकर हम ही भ्रमित हो रहे हैं। ये सब बातें विनम्र, निष्पक्ष और श्रद्धामय अध्ययन की अपेक्षा रखती हैं जो सम्भवतः आधुनिक काल से पूर्व कभी भी माध्यमिकों को नहीं दिया गया^१।

अस्तु, इस प्रकार हमने माध्यमिकों के शून्यवाद का संक्षिप्त विवेचन उपस्थित किया। इसमें हमने केवल शून्यवाद का ही विवेचन किया और अन्य दर्शनों के साथ उसके सम्बन्ध दिखाने के लोभ का प्रायः सर्वत्र ही स्वरण किया। शून्यवाद के स्वरूप को सामने रख कर और प्रायः उसी के प्रकाश में हम उसके सबंध को अन्य दर्शनों के साथ दिखाने का प्रयत्न करेंगे, अथवा उन उन दर्शनकारों ने जिस जिस प्रकार शून्यवाद को समझा है उसका ही निरूपण साक्षी रूप से करेंगे। तरफदारी तो किसी की लेनी न होगी और न निर्णायक ही बनना होगा। ऐतिहासिक रूप से उनके सम्बन्ध को निरूपित कर देने में ही हमारी इतिकर्तव्यता सिद्ध होगी।

५—क्षणिकवाद और अर्थक्रियाकारित्व

भव अनित्य, दुःख और अनात्म है, इस प्रकार का उपदेश बुद्ध भगवान् ने दिया था। ससार की कोई वस्तु ऐसी नहीं है जो इन तीन लक्षणों से बरी हो,

- (१) यह बड़ी प्रसन्नता की बात है कि रामानुज मत के प्रतिष्ठित विद्वान् श्री लक्ष्मीपुरं निवासाचार्य महोदय ने भी अपने संस्कृत ग्रन्थ 'दर्शनोदय' में 'शून्यता-दर्शन' का बड़ी सहानुभूति पूर्वक अध्ययन किया है। सत्य के गवेषकों की यह रीति ही है।

उपोद्घात अर्थात् जो अनित्य न हो, दुःख न हो, अनात्म न हो। सम्पूर्ण भव त्रिलक्षणात्मक है। वह अनित्य, दुःख और अनात्म है। उसका यह लक्षण अविचल है, किसी प्रकार बदला नहीं जा सकता। तथागत चाहे उत्पन्न हो या न हो, यह धर्मता, यह सत्यता, तो सदा रहती ही है। यह बुद्ध-धर्म का एक आधारभूत सिद्धान्त है।

‘अनिच्चा वत सखारा’ (संस्कार अनित्य है), यह बुद्ध-धर्म की एक ऐसी वाणी है जिसकी आवृत्ति अनेक बार पालि साहित्य में हुई है। भगवान् बुद्ध अनेक बार अपने शिष्यों को याद दिलाया करते थे—‘सब्बे भवा अनिच्चा दुक्खा विपरिणामधम्मा’^१। अर्थात् ‘सम्पूर्ण भव अनित्य, दुःख और परिवर्तनशील हैं।’ उनके अन्तिम शब्द ही थे। ‘व्ययधम्मा सखारा’ अर्थात् संस्कार व्ययधर्मा हैं, नष्ट हो जाने वाले हैं।

उपर्युक्त बुद्ध-वचनो में क्षणिकवाद को अवकाश मिल सकता है। परन्तु यह क्षणिकवाद उसी प्रकार का है जिसका उपदेश आपनिषद मनीषियो, गीताकार, योगवासष्ठिकार और अन्य अनेक ज्ञानी-विरागी महात्माओं ने लोक-कल्याणार्थ दिया है। बुद्ध ने मनुष्य को याद दिलाया था कि तुम्हारा यह जीवन कुछ क्षणों की सम्पत्ति भर है। इस क्षण-सम्पद् का सदुपयोग करो। वीता समय वापस नहीं आता। ‘देख तेरा क्षण निकल न जाय’^२। उन्होंने कहा था कि ससार को पानी के बुलबुले की तरह देखो, मृग मरीचिका की तरह देखो, तो फिर मृत्युराज तुम्हें नहीं देखेगा^३। इस प्रकार के उपदेश अनेक सन्तो और ज्ञानियो ने दिये हैं। अप्रमाद (वीर्य-साधन) के लिये उत्साहित करने हुए अक्सर भगवान् जीवन की अनित्यता का स्मरण कराया करते थे। सारिपुत्र के निषन के बाद भिक्षुओं को सान्त्वना देते हुए भगवान् ने कहा था, ‘वह कहा से रहेगा जो विनष्ट हो जानेवाला है। इसलिये भिक्षुओं! आत्मदीप होकर विहरो, आत्म-शरण, अनन्यशरण’। अपनी अन्तिम वाणी में भी उन्होंने यही लक्ष्य कर कहा था, ‘संस्कार व्ययधर्मा हैं, अप्रमाद से सम्पादन करो’। इसलिये अनित्यता का स्मरण मनुष्य को जागरूक बना

(१) अंगुत्तर-निकाय ४।१९।५

(२) थेरी गाय, गाय ५

(३) यथा बुद्बूलकं पस्से यथा पस्से मरीचिक। एव लोकमवेषखन्त मच्चुराजा न पस्सति ॥ धम्मपद १३।४

कर उसे 'प्रधान' में लगाने के लिये ही था। अनित्यता का स्मरण आते ही मनुष्य जीवन के अवश्यम्भावी दुःख को स्मरण करता है, उसे निर्वेद प्राप्त होता है और उसकी चित्तवृत्ति का झुकाव विशुद्धि की ओर होता है। इसीलिये धम्मपद में कहा गया है —

'सब सस्कार अनित्य हैं, यह जब प्रज्ञा से मनुष्य देखा है, तो वह दुःखो में निर्वेद प्राप्त करता है—यही मार्ग विशुद्धि का है'। भगवान् बुद्ध ने जब अनित्यता या भव की क्षणिकता की बात कही, तो उनका प्रयोजन इतना ही था।

सैद्धान्तिक रूप से क्षणिकवाद की ओर भगवान् बुद्ध की क्या दृष्टि होगी, इस पर यहाँ कुछ विचार कर लेना आवश्यक होगा। हम जानते हैं कि शाश्वतवाद और अशाश्वतवाद दोनों को भगवान् ने मिथ्या दृष्टि कहा था। अतः क्षणिकवाद की पूर्ण अनित्यतावादी व्याख्या हम नहीं कर सकते। वस्तुतः क्षणिकवाद का प्रश्न प्रतीत्यसमुत्पाद, अनात्मवाद, पुनर्जन्म और निर्वाण इन चारों की समस्या से सम्बद्ध है, जिनका पूर्ण विवेचन बुद्ध-मन्तव्य के अनुसार हम पहले कर चुके हैं। विवेचित समस्याओं को पुनः यहाँ न उठाकर हम केवल यह कहना चाहेंगे कि बुद्ध ने क्षणिकता या अनित्यता का नियम 'निब्बाण' के सम्बन्ध में लागू नहीं किया था। भव तक उन्होंने उसे सीमित रखा था और भव का निरोध निर्वाण में हो जाता है। निब्बाण को उन्होंने अच्युत कहा था, ध्रुव कहा था, 'अविनाशी' कहा था, 'अमृत' कहा था। अतः अनित्यता या क्षणिकता वहाँ किस प्रकार प्रवेश पायेगी? भगवान् के ही तर्क के अनुसार जो अनित्य है, वह अवश्यम्भावी रूप से दुःख है। परन्तु 'निब्बाण' तो उन्हीं के शब्दों में 'अत्यन्त सुख' है, दुःख के ठीक विपरीत है। तो क्या फिर उसे अनित्य कहना ठीक होगा? क्षणिक कहना उपयुक्त होगा? क्षणिक तो सस्कार हैं, जो व्ययधर्मा हैं। परन्तु निब्बाण तो असंस्कृत धातु है, वह तो सस्कार नहीं है। फिर वहाँ क्षणिकता का क्या काम? वह तो भगवान् के ही शब्दों में 'अविनाशी' पद है। अतः स्पष्ट है कि क्षणिकता का उपदेश भगवान् ने मनुष्य के अहंभाव को गलाने के लिये, उसे दुःख की स्मृति कराकर विषय विमुख करने और विशुद्धि मार्ग पर लगाने के लिये ही, दिया गया था। परमार्थ सत्य के रूप में उसका उपदेश भगवान् ने नहीं दिया था, क्योंकि वह निब्बाण पर लागू नहीं है। वस्तुतः क्षणिक-

वाद की दार्शनिक चर्चा ही भगवान् बुद्ध को रुचिकर न होती, ऐसा हम कह सकते हैं। वे तो प्रयोजनवादी थे, ज्ञान में प्रयोजन देखने वाले थे। सम्भवतः क्षणिकवाद की निष्क्रिय चर्चा करनेवाले किसी 'मोघ पुरुष' के सम्बन्ध में ही उन्होंने कहा था, "लोक क्षणकृत्य है, क्षणकृत्य है, ऐसा अज्ञान कहता है, परन्तु वह क्षण और अक्षण को नहीं जानता"¹।

परन्तु बौद्ध दर्शन के उत्तरकालिक विकास में क्षणिकवाद ने एक पूर्ण दार्शनिक सिद्धान्त का रूप ले लिया, जिसे उसकी अन्तिम परिणति तक पहुँचाया गया। भारतीय दर्शन के इतिहास में सातवीं शताब्दी ईसवी से लेकर ग्यारहवीं शताब्दी तक क्षणिकवाद की बड़ी चर्चा रही। बौद्धों ने इसका प्रतिपादन किया और श्रौत परम्परा के आचार्यों ने खण्डन। बौद्धों में जिन्होंने क्षणिकवाद या क्षणभगवाद का उसकी अन्तिम परिणति तक समर्थन किया और अर्थक्रियाकारित्व के सिद्धान्त का पूर्ण प्रतिपादन किया उनमें 'स्वातन्त्रिक' विज्ञानवादी आचार्य दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित और कमलशील मुख्य हैं। इन्होंने विज्ञानवादी आचार्य वसुवन्धु के विज्ञानमात्रनित्यत्व का खण्डन कर क्षणभगवाद को परमार्थ के क्षेत्र तक लागू कर दिया। वैसे बौद्ध दर्शन के चारों सम्प्रदायों को प्रायः क्षणिकवाद मान्य है और आस्तिक दर्शनों में शायद ही कोई ऐसा ब्रह्मा हो जिसके सूत्रकार या व्याख्याकारों ने क्षणिकवाद के विरोध में कुछ न कहा हो। न्याय ने तो इस विषय में एक परम्परा ही कायम कर दी है। इन सब पर विस्तृत विवेचन तो हम पाँचवें प्रकरण में ही कर सकेंगे। यहाँ हमें सबसे पहले यही देखना चाहिए कि दार्शनिक दृष्टि से 'क्षणिकवाद' है क्या वस्तु? 'क्षणिकवाद' का मूल सिद्धान्त यही है कि कोई भी वस्तु स्थिर नहीं है, सभी एक चंचल अवस्था में हैं। जिन्हें हम स्थिर समझते हैं वे भी प्रत्येक क्षण अज्ञात रूप से गतिशील रहती हैं और प्रत्येक ही क्षण उत्पत्ति और निरोध को प्राप्त करती हुई अपने स्वरूप को खोती और नवीन रूप से प्राप्त करती रहती हैं। यह सिद्धान्त अत्यन्त व्यापक है और सृष्टि के प्रत्येक पदार्थ के विषय में लग जाता है, जिसकी विस्तृत भीमासा में हमें यहाँ जाने की आवश्यकता नहीं है। न तो हमारे ही पास और न बौद्ध आचार्यों के ही पास वे सूक्ष्म गणित-विज्ञान सबधी यन्त्र हैं या थे जिनके द्वारा हम महामति आर्थस्टन की भाँति (जिन के सापेक्षतावाद

महोपनिषद् ९४४
 माहक्रोनेशिया ५७३
 मागधी भाषा (मागध निष्कत)
 ३०१, ३०२, ३०३, ३०४
 मागन्धिय-सुत्त २४६, ३२४, ४२८,
 ४८९, ५००, ५२४, ५२७, ५२८,
 ५३४, ५३५, ७४१, ७८९
 माठर ८२२
 मातुगाम संयुक्त ३२८
 मातुचेटि ६२७, ६९८
 मानवाद बन्धन १४
 मात्रिकाघर ३११
 मान्वाता ५
 माध्यमिक (मत) २०९, २४५, ३७४,
 ५२१, ५६१, ६४९, ६५३,
 ६६१, ६७८, ६८०, ६८३, ६८५,
 ६८९, ६९१, ७४५, ७७३, ८६३,
 ८६५, ९५४, ९७२, ९७८, ९८९,
 ९९२, १०००, १०३६, १०४२,
 १०४८, १०८४
 माध्यमिककारिका देखिये 'मूल-
 माध्यमिक कारिका' ।
 माध्यमिक वृत्ति १९४, ५१२, ६७८,
 ६८१, ६९६, ६९८, ६९९
 माध्यमिक शास्त्र ६५५, ६५६
 माध्यमिकावतार ६५७, ६९०
 माधुरिय सुत्त २३६
 माध्व वेदान्त ७२०, ९३६
 माधव (आचार्य) १०१, १०७,
 २४१, ३००, ६३४, ८२३, ८२४
 मॉडर्न रिव्यू ५२, ५३

माण्डूक्य (माण्डूक्योपनिषद्) १६८,
 ७८०, ९५७, ९५९
 माण्डूक्यकारिका ८९, १२२, ७२७,
 ९३७, ९४४,—का वर्शन ९५७-
 ९८७, १०३०, १०९६,—पर
 शांकरभाष्य ७८०, ९५८, ९६६,
 ९७६, ९९१
 माण्डूकेय ५६
 माणिकनन्दि (जैनाचार्य) ८४७
 मानसार शिल्पशास्त्र ५७, ५८
 माया (—वाद) ३, २५, २०६,
 ६८८, ६८९, ९४०, ९६४, ९६५,
 ९७१, ९७८, ९९२, १०२७,
 १०३४-१०३८, १०४५, १०५२,
 १०६५
 मायोसीन पुग ५३
 मालवा ५७०
 मालुक्य पुत्त ४४८
 मारकस औरैलियस ११४
 मार्गसत्य ६४१
 मालवीय (मदनमोहन, पंडित) २७
 मार्शल (सर जोन) ४७
 मार—२६७, २७१, २७५,—पर
 बुद्ध की विजय २६६-२६७;
 ३२१, ३२३, ३४०, ३४७, के तीन
 पुत्र विश्वाम, हर्ष और वर्ष २६६,
 —की तीन दुहिताएँ तृष्णा, अरति
 और राग २६६, —सेना २८०,
 १०६८; ६०९
 मारतज्जनिय-सुत्त ३२३
 मार संयुक्त ३२७
 मौरिस (रिचार्ड) १०७८

मालया ५७१

मिनयेफ (जे० पी०) १०७८

मिलिन्दपञ्चो (मिलिन्दपञ्च—मूल

पालि) ५, २८, ४०, ४१, ६६,

२०१, २३३, २५१, २८१, ३०६,

३३२, ३३३, ३५४, ३८७, ३९३,

३९६, ४४४, ४४७, ४६१, ४७९,

४८३, ४८४, ४८५, ५२२, ५२३,

७८२, १०११, १०१३

मिगवाय (मृगदाव) ४१३

मिच्छाविद्धि ४८२

मिताक्षरा ६७

‘मिलिन्दप्रश्न (भिक्षु जगदीश
काश्यप—कृत हिन्दी अनुवाद)

२२, ९२, १३३, २०८, २२७,

२३२, २३३, २८७, २८१, ३३२-

३३४, ३३५, ३३७, ३४४, ३७६,

३९६, ४४८, ५१७, ५९०, ७५२,

७८२, ८७९, ९७७, १०६९

मिलिन्द (राजा) ३३२, ३३३, ४६१,

४८२, ४८४, ५१६, ५२२, ५६७,

६७१, १०११, १०६८, १०७४

मिम्या वृष्टिर्षां (वातठ) २३७,

३१८, ६३५, ७०२, ८७७

मित्र (राजेन्द्रलाल) ६१६, ६२४

मित्र ५०, ५६७, ५७२, ७२६

मित्र (यल्लेय प्रसाद) १०६७

मिहिरकूल ६२५

मोमाता-रसान ६३, ६५, १०३,

१२५, १५२, २३६, ६६६, ७२०,

७२२, ८७८, ८९९, वेखिये ‘पूर्व-
मोमाता’ ।

मोमाता सूत्र ६७, १२२, १८३, ९१९,

९२०, ९२८, ९३१, ९३२

मोनाण्डर २५१, ३३२, ३३३, ४४४, ५६९

मोनेन्द्रोत्त ३३२

मोनार ५७०

मोराबाई ९, ८९, १७३

मुकुन्दराज १७३

मुक्तिकोपनिषद् ९४४

मुक्तोपाध्याय (राधा कुमुद, डा०)

४७, ५१, ५२

मुक्ताबाई ९

मुचलिन्द (वृक्ष) २७०

मुनिगावा ३१५

मुण्डक० (मुण्डकोपनिषद्) २, ६,

५, १३, १६, १५, १८, ४३, ५५,

६५, ७३, ७५, ७८, ७९, ८६,

८७, ८८, ९२, ९५, ९६, ११०,

१३७, १६८, ३९५, ७१७, ७५३,

७५५, ७५८, ७५९, ७६०, ७६२,

७६६, ७६५, ७६६, ७६७, ७८१,

७८६, ७८५, ७८६, ८७८,

९८४,—पर शास्त्र भाष्य २, ५,

७६, ८७, ८८, ७२१

मुनिना (नारना) २९६, ४२७, ५०६,

९१०, १०९५

मुगायाद ६८०

मूर १०७१

मूर ८६६

मूल तन्त्राष्टो २५८, ७८३

बौद्ध दर्शन ९०१-९१७

योग (दर्शन) पर व्यास भाष्य —
देखिये 'व्यासभाष्य' ।

योग-सूत्र ४, ११, १२, २९, ३२,
४१, ८८, ९२, ९३, १२५, १३३,
१७०, ३५४, ५१३, ८५९, ८७५,
८९८, ९०१-९१७

योगतत्त्वउपनिषद् ९०१

योगवार्तिक १२६

योगाचार (बौद्ध सम्प्रदाय, योगा-
भ्यास) २०९, ५५७, ५६२, ५८४,
६१७, ६२५, ६४९, ६५८, ६६१,
६६२, ६७७, १०४५, १०९०

योगाचार भूमि शास्त्र ६४९, ६५०

योग वासिष्ठ १९, २६, २७, ४१,
४५, ७७, ११५, १३६, १७३,
१८७, ५९३, ५९४, ७०१, ९३७,
—और बौद्ध दर्शन ९४२-९५६,
९७३, १०४३, १०४५, १०९६

'योग वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त'
(आत्रेय) ९४३, ९४४, ९४७,

योग क्षेम ९, १२, ३९, १६३, ४९७,
५१५, ५९८, ७९५, १०६४

योग-भाष्य ७१८, ९१६, देखिये
'व्यास-भाष्य' ।

योन (यवन) ५६७, ५६९

योनिशः मनसिकार ३८४, ४६६

योगपद्य ७०४, ७०५

यंगहस्त्रैण्ड (सर फासिस) १०८४

र

रक्षामन्त (रक्षामत्र) ३२०

रघु० (रघुवंश) ७२, ७३, ८३

रज्जव (सन्त) १४४

रट्टपाल-सुत्त २७९, ३२४

रत्न-सुत्त २४७, ४९४

रत्नगर्भ (बोधिसत्त्व) ६१७

रत्न प्रभा ९९५, १००७

रत्नमेघ-सूत्र ६२८

रत्नराशि-सूत्र ६२८

रयविनीत-सुत्तन्त ३२१, ४९१

रमेशचन्द्र दत्त ५३, ५४८

रवीन्द्रनाथ ठाकुर ५१, ७२, ८५,
१४९, १७५, १०८०

रत्न—आयतन ४२५, ४३६,—भोग
५२६,—संचेतना २९३,—संज्ञा
२९३,—तन्मात्रा ७७६

राजगृह २०७, २२७, २६२, ३१०,
—की सगीति ३१२-३१३; ५६६,
८३६

राजगिरिक (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५३,
५५५

राजतरंगिणी १५४, १५५

राजयोग ९०१

राजवग्ग ३२४

राजवार्तिक ८४६

राजविद्या १९, ८१८

राज्यश्री ९

राजायतन (वृक्ष) २७०

राघ ४९१, ५०४

राघ-संयुक्त ३२८

राघा ७२०, ८२०, १०४३

राघाकृष्णन् (सर्वपल्ली, डा०) ४२,

- ५०, ५५, ६०, ७५, ८१, ८४,
 १०१, १०८, १०९, १११, ११४,
 १५२, १५३, १६०, १६९, १७५,
 १७८, १८६, २१३, २९७, ३१७,
 ३३४, ३९५, ४५४, ४५६, ४५८,
 ४५९, ५२१, ५४१, ६३८, ६४६,
 ६५४, ६५८, ६७३, ७३०, ७४६,
 ७५५, ७५८, ८३५, ८६८, ८६२,
 ८६३, ८६४, ८६६, ८८९, ८९४,
 ९०१, ९०२, ९२२, ९२५, ९२८,
 ९३६, ९५७, ९७८, ९७९, ९८१,
 ९८३
 राम ८, ३२, १७३, ५८७, ५९३,
 ७२७,—भक्ति ५९२, ५९३, ६११,
 ६१४,—का वैराग्य वर्णन ९४५-
 ९४९; १०४९, १०५०, १०५२,
 १०५३, १०५५, १०५६, १०५९,
 १०६०, १०६३, १०७३
 रामकृष्ण परमहंस ९०, १४९, १७५,
 १०८०
 रामग्राम २८८
 रामचन्द्र कविभारती १०५५
 रामचरित मानस १५, ३६, ९६,
 १४९, ३५३, ७२७, ९४८,—अंक
 ('कल्याण' का) १३३
 रामतीर्थ ७९५
 रामदास (समर्थ) ७०, १७३, २२६,
 ३५२, ७२७, १०७१
 राममोहन राय १७५
 रामानुज (आचार्य) १६, ७५, ८१,
 १०९, १३१, १७२, १८४, ७००,
 ७२०, ७२१, ७२७, ७५२, ८११,
 ८१६, ९३६-९३७, ९४१, ९८३,
 ९९७, १००७, १०३९, १०४०,
 १०४६-१०४८, १०४९, १०५०
 रामानन्द १०४९, १०५०
 रामायण १५४, १०५६
 रायचौधरी (एच० सी०) ३३२
 रायस डेविड्स (टी० डब्ल्यू० डा०)
 ५६, २१३, २५०,—और बुद्ध
 २८६; ३०३, ३१४, ३१५, ३१६,
 ३१७, ३३३, ३९१, ४५६, ५३८,
 १०७८
 रायस डेविड्स (सी० ए० एफ०,
 श्रीमती) २८६, ४६३, ८७७
 रावण ६२५, १०५२
 राष्ट्रपाल (भिन्नु) १८, ३७१
 राष्ट्रपाल-सुत ३२८
 राट्टिक ५६७
 राहुल (कुमार, स्पेयर, गुड-गुन)
 २८, २०३, २१७, २६२, ३२३,
 ३६०, ३६७, ४४९, ५५०—
 माता २५८, २५९
 राहुल सुत ३६०
 राहुल तपुस ३२८
 राहुलोवाद-भुक्तन्त ४१९
 राहुल साहृत्पायन (महाप्रज्ञित) ७,
 १०, ३८, ६३, ५६, १३६, १३५,
 १४०, १६७, १६८, २६२, २१६,
 २८६, २८५, २९६, २९८, ३०५,
 ३१७, ३२०, ६०१, ६५९, ५३६,
 ५३८, ५५०, ५५१, ५५२, ५५३,

५५४, ५६३, ५६४, ६३०, ६३३,
६३८, ६३९, ६५०, ६५२, ६५८,
६६२, ८२२, ९९३, १०७६, १०७९
रिशु (जापानी बौद्ध विनय-सम्प्र-
दाय) ५७२

रूप ४१, ६२, ३३०, ४१३, ४१८,
४१९, ४२५, ४२८, ४२९, ४३४,
४३५, ४३६, ४३८, ४४५, ४४६,
४५६, ४६१, ४६३, ४६४, ५१४,
६४२, ७६०, ७६८, ७६९,
८०७, ८१८, ८९०, ८९७, ९०६,
९९३,—आयतन ४२५, ४३६,
—उपादान-स्कन्ध २९२, ३९९,
५९६,—काय ५७८, ५८४, ५८५,
१०५२, १०६३,—भोग ५२६,
—वेदना ४५०,—रस ५२६,—
सचेतना २९३,—संज्ञा २९३,—
तन्मात्रा ७७६

रूपगोस्वामी १०७२

रूपवर्गो ६३२

रूपविचर—चित्त ४६८, ४७०,—भूमि
४६२

रेवत (भिक्षु) ५४८

रैक्व (सयुग्वा, औपनिषद ऋषि)

१५६, ७५७, ७५९ ७८५, १०५६

रैवास ३

रोम ५०

रोमन चर्च ५७३

रोमाँ रोलॉ २३, १९२

रोहिणी (भिक्षुणी) ८, २४८, २५९,

२९८, ५६६

ल

लकुटिकोपम-सुत्त ३२३

लक्षण पञ्चो ४१, ३३३, ३५४,
३८७, ३९३, ३९६, ४८३, ४८४,
४८५

लक्षण-सुत्त ३२०, ४१३, ४७६,
६३३

लक्षण-संयुत्त ३२८

लल (प्रोफेसर) ५३

‘ललित विस्तर’ २३७, २५०, २५५,
३५०, ३६०, ३६१, ३६७, ३६८,
५५९, ५८५, ६१८, ६१९, ६२०,
६२३, ६२५, ६२६

लक्ष्य लक्षण भाव ६५

लक्ष्मीपुरं श्रीनिवासाचार्य ६८०,

६८७, ६९९, ७००, ८३९, ९१८

लार्ड नॉर्थ का द्वीप ५७३

लाओ-जो (चीनी दार्शनिक) २३१

लाओस ५६८

लाघुलोवादे ३१५

लाभ सक्कार-संयुत्त ३२८

लास्की (हेरोल्ड) ३४

लाहा (विमलाचरण, डा०) ८४,

२३०, २३४, ३१५, ३१६, ३२७,

३३३, ६३०, ६३१, ६३२, ८३६

१०५६

लिंग परामर्श ८६१

लियोन फियर १०७

लिच्छवि २८८, ५६६

लुम्बिनी (वन) २५१, २५६

लूक की इज्जोल ३९

लूडसं (एच०) ३०१, ६६४
 लेवी (सिलवा) ५६९, ६५०
 'लैचर्स ऑन धर्मशास्त्र' (ग्रीयर
 शास्त्री पाठक) १२२

लोक-धातु ६४१

लोक सवृत्ति सत्य ५७८, ९८२ देखिए

'संवृत्ति सत्य' ।

लोकाचार्य १०६६

'लोकाधिप प्रभु' (बुद्ध) ६६२

लोकायतिक (मत) ३४, १७७, ६६७

८२३-८२४, ८२९

लोकुत्तर—बुद्ध २५०,—कुसल

३९५,—यन्मवगो ६३२,—

बावी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१,

६२६

लोकेश्वर (बोधिसत्त्व) ५६८, ५६९,

६१२

लोपामुद्रा १८७

लोभ-मूलक (चित्त) ८६८

लोमसकंगिय-भट्टेकरत्त-सुतन्त ३२६

लोहा (विप्रत्य परिव्राजिका)

८३६

लोहित्त्व (ब्राह्मण) ८३, ३१८

लोहित्त्व-सुत ३१८

लोहाक्षि भास्कर ९३१

लंका २०८, २१३, ३०८, ३०५,

५६७, ५६८, ५६९, ८३३, ८६०,

१०१५

लज्जाद्वार-गुरू ४५४, ५५३, ५६०,

५६१, ५८१, ६१०, ६१८, ६२३,

६२५, ६६९, ६७०, ६७१, ६७२,

६७६, ६७८, ६८४, ६८५, ६८७,

६९०, ६९१, ६९५, ६९६, ८२८,

८६५, ९६६, ९७८, ९८३, ९८६,

१०३६, १०३७

व

वस्कलि (स्वविर) ५८५, ५९५,

१०६८

वच्छगोत्त-संयुत ३२८

वज्रगर्भ ६१७

वज्रपाणि ६१७

वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता ६२४,

६५०

वज्जि ५६६

वज्जिपुत्तक ३१३, ५४७, ५४८,

५४९, ५५०, ५५१

वज्रयान ८७, ४५४, ५५४, ५६४-

५६५, ९०१, १०१६, १०५८,

१०६०

'वज्रयान जोर चीरासी सिद्ध' ५६३

'वज्रसूचो' ६६३, ६६४, ६६८

पट्टगामणि ३००, ३०३, ३१४

पट्टमाता (निःशुनी) ६९०

वन्ध-सुत २४८

पत्तूपम-सुत २९०, ३२०, ६०७

वनपत्त-सुत ३२१

वनयानो (प्रवेश) ५६१, ५७७

वन-नयुत ३२७

वन्धिर-सुत ३२१

वयधन्ना लतारा ६८९, ७०१, १०१७

वयन १६२, १६३, १६६, १७३,

२२६, ५८८, ७३०, ७३२, ७३३,
७३५

वर सम्बोधि (भिक्षु) ४६६, ४८२

वर्तन्याम् ५५७

वर्द्धमान ८३७

वर्मा (रामचन्द्र) ७८८

वल्लभ (आचार्य) १७२, ७२१,
७२७, ९३६, ९३७, १०५०, १०६६

व्यवहार सत्य ४४, ५७८, ६२१,
६९१, ९२९, ९८२, ९८३, ९९१,
९९२, १०३९-१०४०

वशिष्ठ ८१, २२०, ७३७, ९४२

वसुमित्र ५४९, ५५१, ५८३, ६३०,
६३१, ६३६, ६४०

वसुवन्धु १७१, २१०, २१४, ३००,
३०६, ३५८, ३५९, ४१२, ५५७,
५५९, ६२९, ६३०, ६३५-६३७,
६४०, ६४१, ६४८, ६४९, ६५०,
६५१, ६५९, ६६१, ६६८, ६७०,
६७२, ७०३, ७११, ७२१, ८६३,
८६४, ८७३, ९८१, ९८८,
१०४४, १०४५, १०९६, ११०१

व्रज ५८९

व्रज-गिरि ८२०

'व्रतावदान' ६२७

वंग ५७०

वंगीस-सयुक्त ३२७

वंश-साहित्य १५४, २५६

वाक् (देवी, ब्रह्मवादिनी) ८, १७

'वाक्यपदीय' ४५, ९४४

वाचस्पति मिश्र १०७, १६१, १७१,

१७२, ५२२, ६५७, ७०६, ७७०,
८५३, ८५६, ८६१, ८६३, ८६४,
८७३, ८८२, ८९३, ८९४, ८९६,
९०५, ९८१, ९८८, ९९३, ९९७,
१०३१, १०७५, ११०१, ११०३

वाजसनेयि संहिता ७४१

वाटर्स (थॉमस) २८६, ५७३,
६५३, ६५४, ६५९, ६६१, ६६३
वाड्डा (वेणीमाधव, डा०) ५०,
१०१, १६०, २११, २२८, ६३२,
७८४, ८४०, ८४१, १०७९

वात्स्यायन १७१, २३५, ६५१,
८५१, ८५२, ८५३, ८४५, ८५५,
८५६, ८६१, ८६२, ८७१, ८७३,
१०८८, १०९६, ११०१

वात्सीपुत्रीय (बौद्ध सम्प्रदाय) ५१६,
५५१, ५५२

वाद न्याय ६५२

वादविधि ६३७

'वादसील' २२५, २३५

वाम्नाव्य ५६

वामक (ऋषि) २२०, ७३६, ७३७

वामदेव (ऋषि) ५, ९, १७, २२०,
७३६, ७३७

वायु (देवता) २४

वायु पुराण ८०४

वाराणसी ९४, २५८, २७२, ४१३,
५६६, ७९५

वाल्मीकि (ऋषि) ६८, ७९, ७५२,
९४२, ९४७, ९४९

वाल्मीकि० (वाल्मीकि-रामायण)	विठोवा ७०
१५, १६, ७२, ८३, १२०, १८२,	वितक्क-सुत्त २८, ६०९
१८७, १८८, ५९३, ६५९, ९४८	वितक्कसन्थान-सुत्त ३२१
वाशिष्ठ (वासेट्ठ, ब्राह्मण) २९,	वितण्डा ८५४
२२०, २२४	विदर्भ ६५३
वाशिष्ठी (भिक्षुणी) ४९८	विद्यानन्द (जंनाचार्य) ८४७
वासुदेव (कृष्ण) २२६, ५८८, ५८९,	विदुर ८०२
—पूजा ५८८, ५८९,—सम्प्रदाय	विदेह ५६६
५८९, ५९०	विदेह मुक्ति ८९८, ९३३
वासेट्ठ-सुत्त २३७, २९५, ३२४,	'विद्वन्मनोरजनी' टीका ('वेदान्त-
३६८, ३७०, ३७१, ६०८	सार' की) ६९, ८६
व्याकरण (शास्त्र) २, ५५, ५६,—	विद्या, ३ अपरा १, २,—परा ५,—
के आचार्य शून्यवाद के प्रथम	ध्येय विषया १२, १४, १८, २१,
विरोधी ९१८	६१,—तीन विद्याएँ (तिल्लो
व्याकृत ४२२, ४४७	विज्जा) २६९
व्यास (कृष्ण द्वैपायन) ८१, १०५,	विद्याभूषण (सतीशचन्द्र, डा०)
७८९	१७०, ८५२, ८६५, १०७९
व्यास-भाष्य (योग-सूत्र पर) ११,	विधि ९२०, ९२४
१२, ४१, ९२, १७२, ३५४,	विधिशास्त्र ५९
८७५, ९०३, ९०४, ९०५,	दिग्घ्य (—जचल,—मेखला,—
९०६, ९०७, ९०८, ९०९, ९१२,	अटवी) ८, २७७, ३०१, ३०२,
९१३, ९१४, ९१५, ९१६, ९१७	३०५
व्याप्त ८३०	विनय परिष्का ३१, ४४, ६८, ६०८
विप्रम शिला २०६, ५७१	विनय-पिटका ४, ८, २१, २३, ३०,
विगत (प्रत्यय) ३३२	३७, ७३, १००, २०३, २०४,
'विग्रह ध्यावर्तनी' ६५५, ६५६, ८५२	२१८, २२४, २४७, २४८,
विजय-सुत्त ३४७	२५७, २६३, २६८, २७१, २७२,
विज्जाण—देसिये 'विज्ञान' ।	२७६, २७७, २७८, २९०, २९८,
विज्ज्ञाननिरोधा नामरूपनिरोधो	३०२, ३०६, ३०८, ३१५, ३१७,
३८८	३२१, ३३०, ३४२, ३७६,
विज्ज्ञानपरिचया नामरूप ३८७	३८६, ४१३, ४२१, ४२३, ४७३,

८५६, ८५७, ८६०, ८६२, ८६३,
 ८६४, ८६५, ८६६, ८७१, ८७८,
 ९००—का खण्डन योग-दर्शन
 द्वारा ९१४-९१६,—पूर्व-मीमांसा
 द्वारा ९२८-९२९, शंकर
 द्वारा १०२०-१०२६; ९१३,
 ९३२, ९५१, ९५२, ९५३, ९७२,
 ९७३, ९७७, ९८०, ९८७,
 १०३१, १०३६, १०४५, १०८४
 विज्ञानानन्त्यायतन (ध्यान) ५०२,
 ५०८, ७७९
 विटरनित्ज (एम०) ३०१,
 ३१५, ३१६, ५९१, ६२६, ६५८,
 ६६२, ६६४, ८३५, ९४३
 विडिशा ३०१, १०७८
 विशिका ६५०
 वीमंसक (मीमांसक) २२५, ३५६
 वीमंसक-सुत्तन्त ३२२, ३५६
 वीर्य ३५१, ३५४, ३५५, ३६१,
 ४६६, ६१८, ६४८,—संयम
 ३४३; ९१०
 वृजिपुत्रक ३१३, ५५२, देखिये 'वज्जि-
 पुत्तक' ।
 वेखनस्स सुत्त ३२४
 वेठवीष २८८
 वेलु कण्टकी (उपासिका) २७९
 वेणुवन विहार २९५, ५६७
 वेण्ड (विष्णु) ५८८
 वेतुल्लवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
 २५२, ५५३, देखिये 'वैपुल्य-
 वादी' भी ।

वेद २, ८, १६, ३०, ६५, ७३, ८२,
 १०४, ११९, १२३, १२८, १५९,
 १६९, १७९, १८०, १८२, १८३,
 १८५, १८७, १८८, १८९, २२०-
 २२७, ६५२, ६५३, ६६३, ७१०,
 ७२०, ७२२,—तीन ७३९, ७४०,
 चार ७५९,—का दर्शन और
 बौद्ध दर्शन से सम्बन्ध ७२४-
 ७८८,—की ओर गीता
 और बौद्ध दर्शन की प्रवृत्तियों की
 तुलना ८००-८०२,—के प्रति
 बौद्ध और जैन दर्शनों की दृष्टिया
 ८४१,—की ओर पूर्वमीमांसा
 की दृष्टि ९२३, ९२८; १०७१,
 १०७२
 'वेदक-वेद्य' (आत्मा) ४३७, ४७८
 'वेदगू' (वेदज्ञ) २१६, २२४, ४५३,
 ७४२, ७४३, ७५१, ८२७, ८३४
 'वेदन्तगू' (वेदान्तज्ञ) २०२, २२३,
 ७४२, ७४३, ९४२
 वेदल्ल ३१७
 वेदना ६२, ३३०, ३८८, ३८९,
 ३९६, ३९८, ४०१, ४१४, ४१८,
 ४१९, ४२५, ४२६, —असुखा-
 अनुखा ४२६, ४२८, ४२९, ४३४,
 ४३५, ४३८, ४४५, ४४७, ४५६,
 ४५७, ४६३, ४६६, ४६९,
 ६४२,—में वेदनानुपश्यी होना
 ३३९, ३४४, ३४८, ३६६,—
 उपादान स्कन्ध २९२, ३४९,
 ३९९,—काय (छह) ४२६,

- ६३२,—सयुक्त ३२८,—निरोधा
तण्हा निरोधो ३८८,—पञ्चया
तण्हा ३८७, ३९८, ७६९, ८०७,
८५०, ९०६, ९९३
- वेदान्त दर्शन ११, ६५, १०३, १०४,
११०, १४३, १६७, १६९, १७०,
१७१, १८६, ३९२, ४४३, ५२३,
५४१, ५८६, ६७०,—और बौद्ध
दर्शन ७१५-७२४, ७७९, ८४८,
८४९, ८५४, ८६७, ८९१, ९३२,
९३५-१०४९; १०६०, १०६५,
१०७१, १०९५, ११०२
- वेदान्तदेशिक (आचार्य) ७२७,
९३१, १०६६
- 'वेदान्त-सार' (सदानन्द-कृत) ४७,
६९, ८६, २४१, ८२३, ८२५,
९३५, १०३५
- वेदान्त-सूत्र ९३५, ९३८, वेत्तिये
'ब्रह्म-सूत्र' ।
- वेष्पाकरण ३१७, ३८१, ६२८
- वेरजक सुत्तन्त ३२२, ४७५
- वेरजक ब्राह्मण-सुत्त २१८, २६८,
३४०, ५२५, ५४६, ९१०
- वेरंजा ५६६
- वेत्त (एच०) ६५६
- 'वेत्तम्प-प्रकरण' ९६१-९६४
- बंदिक (दर्शन) १६, १६८, २२०-
२२७, ६८६, ६८७,—और बौद्ध
दर्शन ७२४-७८८
- 'बंदिक इन्ड्रेत्त' (मंरुडोनत्त और
कोप) २८६
- 'बंद्यराज' (बुद्ध) ५६०
- 'बेनयिक' ५२५, ५२६, ५४६
- बेण्य (राजपि) ५
- 'बेनाशिक' (मत) १८१, ९१३,
१०००, १००६, १००९, १०१५,
१०१९, १०४२
- बेणुल्यवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
५५३, ५५४, ५६३
- बेणुल्य-सूत्र ५५५, ५८१
- बेनार पर्वत ३१०
- बेनायिक (बौद्ध सम्प्रदाय) २०९,
२११, ५६२, ५८३, ६२९, ६३०,
६३६, ६४१, ६४५, ६४९, ६५८,
८७१
- बेरोचन (बोधिसत्त्व) ७५९, ७८५
- बेलेत्तर (मंस्त) १०७८
- बेयस्यन ननु ५
- बेदारय (चार) ४५२, ५८२,
६१७
- बेसाली २०७, २०८, २१२, २८४,
२८५, २८८,—की तर्गाति ३१३;
५४७, ५४८, ५४९, ५५०, ५५८,
५६६, ५७०, ६२९, ८३६
- बेसोयिक (दर्शन) १८, ४९, १०६,
१०५, १२२, १३८, १५२, १६७,
१६९, १७०, १७१, १७७, १७८,
१८०, १८२, ७०६, ८५१,—
परनागुपाय और बौद्ध दर्शन ८७१
- 'बेसोयिक किमोत्तरी' (उद्दि) ८७१
- बेसोयिक-सूत्र ४४, १००, १७१, ७२६,

‘शिव संकल्प’ ८२

शिव संघेश्वर १०५३

शिवादित्य ८५२

शिवालक (प्रदेश) ५०

शिशुनाग (राजा) २०७

शिक्षा (शीक्षा) २, ५५, ५६,—के
यास्क-पूर्व आचार्य ५६

‘शिक्षा समुच्चय’ ३१, ३५१, ३६०,
५७७, ६००, ६११, ६१२, ६२८,
६५७, ६७९, ६९८

शिगोन् (जापानी मंत्रवादी बौद्ध
सम्प्रदाय) ५७२, १०७६

शिशपा (वन) ४५१, ५४०, ५४४,
५८१

शील-कथा ५८०

शीलभद्र (आचार्य) ६५१

शीलव्रतपरामर्श ६९८ ९११

शील-विशुद्धि ४९१

शीलाचार (ढालके-कृत ‘बुद्धिस्त
एसेज’ के अंग्रेजी-अनुवादक)

८५

शुक्र ५

शुक्रनीति १९

‘शुक्ल धर्म’ ३६०

शुक्ला (भिक्षुणी) ८

शुद्धाद्वैत १०९, १७२, ९३७

शुद्धोदन १९७, २५६, २६०, ६६६,
६७३, १०५२

शुनःशेष ८३

शुभ (माणवक) ४७४

शभा (भिक्षुणी) ८

शून्य २१०, ६७२, ६७६, ६८१, ६८७,

९५१, ९५२, ९५४, ९७७

१०४१, १०४२, १०६२, १०७१

१०९६, ११०२,—और ब्रह्म ९५१,

१०२९-१०३३, १०४२-१०४४

शून्यचक्र १०६२

शून्य समाधि १०५७

शून्यता (दर्शन) ४०५, ५६२, ५८२,
६२०, ६२३, ६२४, ६७९-६८८,

७२३, १०९६, ११०२

‘शून्यता-सप्तति’ ६५६

शून्यवाद १५२, १५३, १६६, १८१,

२०९, २१०, २१२, २४५, ३७९,

४०६, ५६३, ५८३, ६२२, ६४९,

६५२-७००, ८४५, ८५२, ८६०,

८६३, ८६४, ८६६, ९२२, ९५१,

९७७, ९८०, ९८७, ९९७,

१००५, १०३०, १०३६, १०४४,

१०४८, १०७१

शेषसपियर ९३७

शूरसेन (प्रदेश) ५८९

श्वेतकेतु ९४, १४६, २२७, २४९,
७५२

‘श्वेताश्वतर’—(श्वेताश्वतर उपनि-
षद्) १५, ४०, १६८, ४०७,

५८९, ५९०, ७६३, ७६५, ७६६,

७७५, ७८१, ७८१, ७८८, ८७८,

९६०

शैल (ब्रह्मण) २६७

शैला (भिक्षुणी) ८

शैव (सम्प्रदाय) १७४, ५७५

५७६, ५९०, १०८९, १०५१,
 १०५३, १०५५, १०७५
 शंख ३१०, ३२३
 शोतोक्तु (जापानो सम्राट्) १९७
 'शोभन' (चित्त) ४६५, ४६६, ४६७
 'श्लोकवार्तिक' १७२, ६५१, ८४७,
 ९१९, ९२२, ९२५, ९२९,
 ९३१, ९३२, ९३४, ९८२
 शोपेनॉर (जर्मन वादार्थिक) ९८७,
 १०८४
 शृगाल माता २७९
 श्रद्धा ९२-९३, ११६,—जोर बुद्धि-
 वाद १२८-१३५, १९१, १९२,
 ३५१, ३५४, ३५५-३६०, ४६७,
 ६४८, ७३७, ७३३, ७८५, ७९९,
 ८९४, ९६०, ९९१, १०६८, १०७५
 श्रद्धा सूपत १२९
 धनपण—का लक्षण १४४,—गीतम
 २२५, ७१०, ८३०, ८४८, ११००
 —जोर ब्राह्मण २३४, २३८,
 २४२, २७५, २९४, ३२६, ३७०,
 ३७९, ४४९, ५३४, ७४१,—
 —धर्म (आमन्त्र्य) ८३०-८३४,
 १०५०,—जोर ब्राह्मण्य (ब्राह्मण-
 धर्म) ८३०-८३१, ८५०; १०४०,
 १०५१, १०६०, १०६३
 भायक ५६०, ५८१,—के तात प्रकार
 ६४८,—जांत ६४५, ६४६,—
 जाति ६४८,—जात ५५९, ५६१,
 ६०५, ६०६, ६६३

भायस्ती (सावत्वि) २२८, २८१,
 ५६६, ५६७
 'श्रृंगारिक रहस्यवाद' १०५०, १०७२
 श्रीधर शास्त्री पाठक (महामहोपा-
 ध्याय) १२२
 श्रीनाथ्य १८४, ८६४, ९३६, ९८३,
 १०४०
 श्री पर्वत (ध्यो शीलम्) ५५६, ५५८,
 ५७०
 श्रीलम्ब (आचार्य) ६३५
 श्रीनदभागवत—देखिये 'भागवत' ।
 श्री विजय (जाया) ७१३
 श्रीहर्ष १०९, १७२, ६८७, ९८९,
 १०३२, १०३३, १०४२, १०४४,
 १०६८, १०७१, १०८८, १०९६
 धृति ७१९, ७२०, ७२१, ७२५, ७२६,
 ७२७, ७४१, ७४८, ७५८, ७७६,
 ९००, ८२६, ९०९, ९३८, ९९०,
 १०८१, १०९२, १०९७, १०९९,
 १०५०, १०६०, १०७१
 ध्येय १२, ४४, १८३
 ध्योत ४२२, ४२४, ४३६, ५००, ५०३,
 ६३३, ७१७,—जायतन ४२५,—
 विज्ञान ४२५, ४३६,—स्वर्ग
 ४२५; ८५५, ८५८
 ध्योत-परम्परा ६४, ११९, १४३,
 १७२, १८०, १९०, १९६, २०९,
 २१२, २२३, ५६३, ५८६, ५८६,
 ५९०, ५९३, ५९६, ६००, ६१८,
 ६७३, ७०२, ७०६, ७२०, ७२२,
 ७७३, ८८८, १०४०, १०९७

१०६०, १०६१,—के दर्शन के
लिये देखिये 'वैदिक दर्शन' ।

श्रौत सूत्र १२२

ष

षट्पादशास्त्र ६३०

षडंग (वेद के) २, ५५-५६, ६३०

षड्दर्शन १०४, १२९, १५२, १५७,

१६६,—यूग १६९-१७१; १७९,

२२६, ७२६,—और बौद्ध दर्शन

८५१-१०४९; १०५८, १०८५,

११०१

'षड्दर्शनीवल्लभ' ९९२, १०३१,

देखिये 'वाचस्पति मिश्र' ।

षड् धर्म ६३२

'षड्दर्शन समुच्चय' १००, १०४,

१७१, २१३, ८४६, ८४७

'षड्दर्शन समुच्चय-वृत्ति' १७१, २१३

षड्विध लिंग ६५

षडायतन ३८८, ३८९, ३९७, ३९८,

४००, ४०१, ४०७, ८८८

षाण्णागरिक (बौद्ध सन् धर्म) ५५१

स

स्कन्ध (खन्ध) ४१०, ४२५, ४४५,

६२४,—आयतन ६४२, ८४५,

१०४३

स्कन्धपाद शास्त्र ६३३

स्यविरवाद (बौद्ध धर्म) १९७-

५४६,—का साहित्य २९९-३३६;

५४७, ५४९, ५५०, ५५२, ५५८,

५६०, ५६८, ५७८, ५८३, ५८५,

५८६, ५९४, ५९५, ५९६, ५९७,

६१०, ६१८, ६२०, ६२२, ६२९,

६३२, ६३६, ६७५, ९९७, १०११,

१०१३, १०६५, १०६८, १०६९

सक्कपञ्च सुत्त ३१९

सक्क संयुत्त ३२७

सक्कार-सुत्त ४७६

सकलिक सुत्त ३४२, ५३३

सकाय निश्चिन्ता ३०१, ३०२

सकुल उवाचि (परिव्राजक) ८३

सकुला (भिक्षुणी) ४९७

सकृदागामि-फल २७८

सकृदागामी ५१९, ६२०, ६३२

सगाय वग्ग ३२७

सच्चक (निगण्ठपुत्त) २३५, ३२२

सच्चक-सुत्तन्त ३२२, ४१९

'सच्चनाम' १५, १९९, १०६१

सच्चपावी (सेत समणी) ८३६

सच्च यमक ३३१

सच्च विभंग ३३०

सच्च विभंग सुत्त २९१, ३२६

सच्च संयुत्त ३२९

सचाळ ५७२

सडायतन वग्ग ३२६, ३२८

सडायतन विभंग सुत्त ३२६

सडायतननिरोधा फस्सनिरोधो ३८८

सडायतनपञ्चया फस्सो ३८७

सडायतन-संयुत्त ३२८, ६०८

सतगू १०६०

सत्त नाम १०६०, १०६१

सत्तक निपात ३२९

सत्तत्तित बोधिरक्षितया धम्मा—	१०९०, १०९१, १०९२, १०९६,
वेत्तिथे 'बोधिरक्षीय धर्म' ।	१०९७
सत्ति—वेत्तिथे 'सूति' ।	सत्तकाम जावाल ६८, १५३, १५६,
सत्तिपट्टान विभाग ३३०	२२३, २२७, २४९, ७५२, ७५९,
सत्तिपट्टान-सुत्त २९१, ३२१, ३४४	७८५
सत्ति पट्टान—संयुत्त ३२९, ५७९	सत्यप्रतिपत्तियुक्ताधिप्रज्ञा विहार
सत्ताय दृष्टि ५१३, ५१६, ६९८,	(बोधिसत्त्व-भूमि) ६२०
९०७, ९११	सत्यपुत्र (प्रदेन) ५६७
सत्कार्यवाद ४२६, ९६७	सत्यवह भारद्वाज ८८, ७८८
सत्य—१, २,—संप्रति १, ३,	सत्यसिद्धि शास्त्र ५७१, ६३५,
६८८-६९१,—परमार्थ ३, ६८८,	१०१९
६९६,—जा पर रूप ४-५,	'सत्यायं प्रकाश' १७८, ८२८, ८४१
८, १०, ११—तो प्राप्ति भारतीय	सत्यावात (नी) ६३२
अध्यात्म जिज्ञा का लक्ष्य १२-२०,	सनो सम्पजानो ३४१
—का उच्यतन रूप १३,—जा	सवानन्द २४१
परम निधान १३,—हो परम ब्रह्म	सत्तमं काय ५८४
१४-१५—और धर्म १६, १२०,	सत्तमं पुण्डरीक-सूत्र ३३८, ३६७,
—को वो रूप ४४-४५, ६८८-	५५९, ५६०, ५७२, ५७३, ५८१,
६९१, ५७८, ५८३; ५८, ६१,	५९१, ५९७, ५९७, ६०५,
७३, १००, ११०, ११७, १२६,	६०६, ६११, ६१८, ६२३, ६२५,
१२७, १३६, १४५, १६५, १८७,	६२८, ६५०
२१६, २१७, २३६,—का जहु-	सत्ता मन १७३,—और पोंड धर्म
पारो धर्म प्रधान ३५३, ५१५,	१०५६-१०६२
५१७, ६१८, ७१६, ७३७, ७४२,	'सन्तानान्तरिति', ६१२
७४५, ७४६, ७४७, ७४८, ७४९,	मन्दक सुत्त २२९, ३२६, ७६८,
७५१, ७५७, ७६१, ७६८, ७८५,	८२१, ८२२, ८२३, ८३७, ८४१,
८०२, ८०३, ८३७, ८३८, ८३९,	मन्दरिहो (धम्मो) २१७, जो वि
८४१, ८४५, ८४६, ८४७, ८७७,	'सादृष्टिक' ना ।
८७३, ८८१, ८९१, ९१०, ९२५,	मनस्स ८२५, १०३०, १०३५
९२९, ९२९, ९३७, ९४१, ९४१,	१०५५
९८२, १०४८, १०५-१०८२,	मन्दरिहो ५९, ६७

सप्तदशभूमि शास्त्र ६४९
 'सप्तपदार्थी' ८५२
 सप्तपर्णी (गुफा) ३१०
 सप्त सिन्धव ३९, ५४
 सप्तशक्तिका प्रज्ञा पारमिता ६२३
 सप्पुरिस सुत्त ३२५
 सब्बकामि (त्यविर) ५४८
 'सप्तभगो नय' ८४९
 सब्बधम्म-मूल-परियाय-सुत्तन्त ४३१
 सब्बासव सुत्तन्त २९१, ३२०, ३६१,
 ४३६, ४३७, ४४०, ६०७
 सब्बे पुब्बेकतहेतु ३७३
 सब्बे अहेतु अप्पच्चया ३७३
 सब्बं अत्थि ३७३, ५५८, ६२९
 सब्ब आदित्तं ५००, ५२९
 'सब्ब नत्थी'ति ३७३
 सभिय सुत्त ७३३
 सम्पयुत्त पच्चय ३३२
 सम्पयुत्तेन सम्पयुत्त ३३१
 सम्पयुत्तेन संगहित असंगहितं ३३१
 सम्पयोगो विप्पयोगो ३३१
 सम्पयुत्तेन विप्पयुत्त ३३१
 सम्पसादनीय-सुत्त ३१९
 सम्पूर्णानन्द ५४, १२६
 'सम्बन्ध परीक्षा' ६५२
 समण मडिका सुत्त ३२४
 'सम प्राँवलम्स इन इडियन लिटरेचर'
 (विन्टरनिट्ज) ५९१
 समन्त चक्षु २०१
 समन्तपासादिका (विनय-पिटक
 को अठ्ठकया) १०, ३१४, ५६७

समन्त (भिक्षु) १०५५
 समन्त भद्र (जैन आचार्य) ८४७
 समन्तभद्र (बोधिसत्व) ६१७
 समनन्तर पच्चय ३३१, ३९४
 'समयसार' ८४९
 सम्प्रज्ञात (समाधि) ८७, ९०८
 सम्भूत साणवासि (स्यविर) ५४८
 सम्भोग-काय ५८४, ६७८
 सम्यक् आजीव (सम्मा आजीवो)
 २७३, २७४, ३६१, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् कर्मान्ति (सम्मा कम्मन्तो)
 २७३, २७४, ३६३, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् दर्शन (सम्मा दत्तन) १७,
 ४०५, ४२३, ४८९, ८४२, ९०३
 सम्यक् दृष्टि (सम्मा दिट्ठि) १९,
 २७३, २७४, ३२१, ३२५, ३६३,
 ३६४, ३६५, ४०३
 सम्यक् प्रघान (चार) ३५, २३१,
 २५१, ३३६, ३३७, ३३८, ३५३-
 ३५४, ९०९
 सम्यक् वाणी (सम्मा वाचा) २७३,
 २७४, ३६३, ३६४, ३६५, ४०३,
 ४६७
 सम्यक् व्यायाम (सम्मा वायामो)
 २७३, २७४, ३६४, ३६६
 सम्यक् समाधि (सम्मा समाधि)
 २७३, २७४, ३२५, ३२६, ३६४,
 ३६६

सम्यक् स्मृति (सम्मा सति) २७३,
२७४, ३६६, ३६६, ५०३

सम्यक् सफल्य (सम्मा संकण्णो)
२७३, २७४, ३६३, ३६४, ३६५,
४०३

सम्यक् सम्बुद्ध १७, २२, ४०, ६३,
६५, ६६, ६७, ६८, ९९, १३१,
१६६, १७३, १८१, १९१, १९२,
१९७, १९९, २०१, २०२, २०३,
२०४, २०५, २१६, २१८, २२३,
२२५,—का जाविर्जावि २१६-२४७,
२५३, ३०४, ३०६, ३०७, ३५६,
३८६, ४१०, ४३८, ४४९, ४५०,
४५२, ४५३, ४९४, ५१२, ५१३,
५२४, ५२५, ५२९, ५३६, ५३७,
५३८, ५४२, ५४४, ५४६, ७१५,
७२३, ७२९, ७३१, ७३३, ७३६,
७४४, ७५४, ७८६, ८९४, ९०९,
९१२, १०२५, १०९९, ११०३

सम्यक् सम्मोधि (सम्मा सम्मोधि)
३३९, ३६१, ८८६, ५२२, ५३५,
५४१, ५४४, ६१३, ७७०

सम्यक् ज्ञान ३, ११, २५, ७५, १०२,
६४१, ८४२, ८४४, ८५५, ८९८,
१०२०

सम्माप्पधान विनया ३३०

सम्माप्पधान-नापुत्त ३२९

सम्मा सिद्धि गुत्तान्त ३२१, ३६५,
३९२, ३९६, ५०८

सम्मिस्सिय (पीड सम्प्रसाय) २०९,
५५१, ५५२

समाधि १८, २०, ३५१, ३५४,
३६१,—स्थान्य ३६६,—के परि-
ष्कार ३५४,—पारनिता ६१४;
७१९, ९०२, ९०५, ९०८, ९०९,
९१०, ९५६

'समाधि राज' ३६७, ६२३, ६२५
समानाधिकरण ६५

सर्ग (कस्तो) ३८८, ३८९, ३९१,
३९८, ८००, ४०१, ४२४, ४२५,
—जापतन ४२५, ४२६,—दाय
४२६,—रत्त ५२६, —नचेतना
२९३,—सत्ता २९३

स्मृति (तति) २८७, ३१९, ३३९-
३४३, ३५०, ३५३, ३५४, ३५५,
३६१, ४५७, ४६७, ४९३, ६३२,
६८८,—९१०, ९२३, ९३८

स्मृति-सम्प्रजन्व ९३, २८८, २८६,
३४१-३४३, ४२७, ५३३

स्मृति-नयन ३४३

सम्प्रजन्व ३४१-३४३, जेहिमे 'स्मृति-
सम्प्रजन्व' ।

स्मृति-प्रत्यान (पार) ७, २३१,
२५१, २८५, ३१९, ३२१, ३३६,
३३७, ३३८, ३३९-३४३, ३६६,
३६७, ३७०, ४२१, ४५८, ४७६,
४९०, ४९२, ५८०, ९११

स्मृत्यपस्थान ३४३, ५३०

सर्ग ज्ञाना (अभिज्ज्ञा) तिष्ठ-ज्ञान
९८, २८६, ७२७

मयुग्गा रंखय र्तिमे 'रेख' ।

सर्ग-मय (गा-र रा) ८८०-८८६

६४२,—उपादान स्कन्ध २९२,
३९३, ३९८; ७६८, ७६९,
८०७, ८१८, ८५०, ८९७, ९०६,
९९३

संज्ञावेदयित निरोध (समाधि) ८७,
२०३, ७७९, ९७३

साकेत ६५९

सागल (प्रदेश) ३३३

स्त्यान-मूढ (थीन मिद्ध) ३४९,
४६६, ५१८, ९११

सातवाहन ६५४

साति (भिक्षु) ४३७

साति केवट्टपुत्त ४८५

साधनाध्याय ९३८

साधन-चतुष्टय ८२, ९८९

साधनपाद ९०२

साधुमती (बोधिसत्व-भूमि) ६२०

सान्त-अनन्तवाद २३८, २३९

सापेक्षतावाद ६८७, ७०३

साभिसत्कार साभागनिर्निमित्त विहार
(बोधिसत्व-भूमि) ६२०

सामगाम-सुत्तन्त ३२५, ३३७, ३६०,
५३२, ८३१

सामञ्जसफल-सुत्त ८४, २०२, २२८,
२२९, २४०, २४१, २९१, ३१८,
३६८, ५३२, ८२२, ८३५

सामण्डक सयुत्त ३२८

सामवेद (साम०) २, ५९, ११६,
११९, ७५८

'सामान्य' और 'विशेष' ८५६-८५८,
८७१

सामान्यतो वृष्ट ८८३

सामावती (रानी) २८०

स्याद्वाद ८४७-८४८

स्याद्वादमंजरी ८४६, ८४७

स्याम २०२, २१३, ३०४, ४१२,
५६८, ५६९, ७१३

सायण (आचार्य) १०७

सारिपुत्त सुत्त ३६३

सारिपुत्त संयुत्त ३२८

सावित्री ७४८

सारिपुत्र (धर्म सेनापति) १८, २२,
२८, ८४, १४२, २३२, २३३,

२४४, २७६, २७८, २७९,

२८०, २८१, २८२, २८३, ३०२,

३०९, ३१०, ३१९, ३२०, ३२१,

३२२, ३२५, ३४२, ३४७, ३६६,

३७५, ४२०, ४४६, ४५०, ४५१,

४५५, ४५७, ४७३, ४९१,

४९२, ४९५, ५०५, ५२०,

५३३, ५८०, ५८६, ७०१, ७१६,

७९९, ८०६, ८७७, १०६१,

१०६८, १०९३, १०९८

साल्ह (साढ) ३०८, ५४८

सालेय्यक सुत्त ३२२, ४७५

स्वातंत्रिक (विज्ञानवादी) ६५०-
६५२, ७०३, १००६

स्वार्थानुमान ८६०

साल्व धर्म ६४१, ६४२

सासनवस ५६९

'साहित्य' (रवीन्द्रनाथ ठाकुर) ८५

साकृत्यापन—देसिये 'साकृत ताकृ-
त्यापन' ।

साख्य (दर्शन) १८, ४३, ८९, १०४,
१०५, १०९, ११८, १२४, १२५,
१३०, १४०, १५२, १५३, १६७,
१६९, १७१, १७२, १७७, १७८,
१८०, १८२, १८३, २१३, २१९,
३९२, ३९६, ५१३, ५१४, ६९६,
७०९, ७२०, ७२१, ७२६, ७७२,
७७३, ७९०, ७९१, ८०१, ८१७,
८५४, ८६८,—और चौड दर्शन
८७५-९०१, १०७५

साख्य कारिका ५, ११, ३७, १२५,
१७१, १८३, ८०८, ८७५-
९०१, ९२३

'साख्यतत्वकौमुदी' (भा और शर्मा)
८९६

साख्य प्रवचन-सूत्र (साख्य सूत्र)
११, ६१, ६४, १२५, ७०९,
८७५-९०१

साख्य प्रवचन भाष्य ८९४

साख्य सप्पति ६३६

साख्य श्रौत २८, ३०, १०३, ११७,
१२१, ८१२, ८१८,—और चौड
दर्शन ८७५-९१७

साची (सूत्र) ५७६

साडनं (के० जे०) ५५६, ५९१

साड्डिक (पनं) २००, २९०,

साड्डिक (मान) २, श्रिये 'नड्डिक' ।

स्थितप्रज्ञ ७९१, ८००, ८१५

स्थिरमति (आचार्य) ५८३, ६३७,
६४९, ६५०

स्मिय (विन्तेष्ट, डा०) २२, १५२,
३३२

सिक्खर ५१

सिक्खापव विनय ३३०

सिधियन (जाति) ५७६

सिद्धयान ८७

सिद्धतेन दिवाकर १९, ८६७

सिद्धार्थ (आर०, सिंहलो भिक्षु)
१०७९

सिद्धार्थक (चौड नम्प्रदाय) ५५३,
५५५

सिद्धान्त मुक्तायली ९२८

सिन्धु (नदी) ५२, ५३, ५४,—
तदस्य सन्यता ५२, ५६, ७२६,
८३०

सिरिया ५६७, ५७२, ८०४

सिरीन ५६७

सिस्तेन्स ऑय ब्रिटिस्टिक बॉट (यामा-
कानो तौजिन) १३५, ६०६, ५१६,

५१७, ५१८, ६०५, ६०२,

६७५, ६७६, ६७७, ८२०, ९९३,

९०६, १०१०, १०१२, १०१८,

१०२५, १०२५

सिधायतिल (निरन्ध परिग्रानिन्)
८३५

सिगागोशद-मृत ३२०, ३७१, ४११,
७३३

सिंह (मेनामति) ५३०, ८३६

सिंहचक्र ६५१

सिंहपुर ६५५

सिंहल २०२, ३०३, ३९१, ४१२,

६५५

स्टोन ४७

सीजर ४८, ५१

स्पीजल १०७८

सीतिभूत ५००

सीता १०५६

सीहनाद बग ३२१

सीहसुत्त ५२४, ५३०, ८३९

स्फुटार्या ६३५, ६३६, ६३८

सु-आख्यात (धर्म) २९०, ५७९,

५८६, १०६४, १०६७

सुकरात ८९, १४८

सुकेशादि (ऋषि) ९५

सुकर मद्दव २८६

सुखावती (बौद्ध सम्प्रदाय) ५७२,

५९८, ६६१, ६८७

सुखावती-व्यूह ६२६, ६४७, १०७०

सुखोदय ५६८, ७१३

सुगत ७७, १२७, ३०४, ४०७, ४१०,

७५१, १०७८

सुजाता ३६६, ४९४, ५३४

सुजुकी (डी० टी०) ५६२, ५८२,

६५८, ६७२, ६७७, १०७३

सुञ्जता-वग्ग ३२५

सुत्त विभग ३१६, ३३०,

सुत्तन्तिक ३१६

सुदुर्जया (वोविसत्त्व-भूमि) ६२०

सुन्दरिका भारद्वाज-सत्त २२३, २२४,

३७०, ७४२

सुन्दरी (भिक्षुणी) ८

सुनक-सत्त ७३८

सुनकवत्त लिच्छविपुत्त (सुनक्षत्र

लिच्छविपुत्र) ३०७, ३२१, ४८८,

९१२

सुनकवत्त-सुत्त ३२५

सुत्त-निपात ६, २९, ३०, ३५, ९१,

२००, २१६, २२१, २२२, २२३,

२३६, २३७, २४६, २४७, २६७,

२८१, २९२, ३१५, ३१६, ३२९,

३४०, ३४७, ३५६, ३६८, ३७०,

३८६, ४५७, ४७८, ४८८, ४९०,

४९४, ४९५, ४९६, ४९७, ४९८,

४९९, ५००, ५०१, ५०३, ५०६,

६०८, ६१६, ६१८, ७३३, ७३८,

७४१, ७४२, ७४६, ९५०, १०६४,

१०८२

सुत्त-पिटक २९९, ३११, ३१७-

३२९, ३३०, ३७४, ३८२, ८२१,

१००२

सुपण्ण संयुत्त ३२८

सुप्पारक जातक ५७

सुप्रिया उपासिका २८०

सुप्रिया कोलिय दुहिता २८०

सुबाहु ५९३

सुभ-सुत्त ४, ३१८, ३२४, ३६४,

४३९, ५०४, ६१६

सुभद्र (परिव्राजक) २८८, ३०६

सुभद्र (भिक्षु) ३०९

सुभद्रा १०५१

सुमन (भिक्षु) ५४८

सुमन-यग ६०८
 समाया ५६९
 सुमेया (मिलणी) ८, ४९९
 सुमेव २८०
 'सुमंगल विलासिनो' ७, २८८, २९५
 सुरति-रिति १०६१
 सुरिषगोड सुमंगल १०७९
 सुवर्ण प्रभात ६२३, ६२६
 सुवर्ण भूमि ५६७, ५६९
 सुवर्णाक्षी ६५९, ६७४
 'सुहृत्केत' ६५४, ६५६, ७००, ११०२
 सूरदास (सूर) ८०३, ८०४, १०६३
 सूर्य-यूजा ५७६
 सूत्रधर ३११
 सूत्रनिपान ६३४
 सूत्रपिटक (तर्वास्तिनाय का) ६३३-६३४
 सूत्रपायी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१
 सूत्रालकार ६१८, ६४९, ६६४
 सूत्रालकार वृत्ति भाष्य ६५०
 तेफा सुत्त ३२३
 तेतफण्णिक (निगन) ५६६
 तेन (शिनिमोहन, आचार्य) १०६१
 तेनक ५६
 तेना (एन०) २५०, ५९१
 तेनानां बुद्धिा (सुजाता) २८०
 तेन-सुत्त २००, २६७, २८१, ३२४, ७४६, ७४८,
 तेविनच्च-तेविनच्च-सुत्त ३२५
 तेवर नोमाता १७७, १३१
 तेवर ताक्ष्य १३५, ८७६

तेलिगमन ३४
 तोजन (यामाकामो) १३५, ४८६,
 ५१५, ५१७, ५१८, ६७२, ६७५,
 ६७६, ६७७, ८००, ९९३, ९९४,
 १००७, १०१०, १०११, १०१६,
 १०१७, १०२५, १०४५
 तोडरग्लोन (नायन) ३६०, ५४५
 तोण (स्थविर) ३७१, ५६७, ५६८
 तोणदण्ड सुत्त ३१८, ३६८
 तोणा (मिजुनी) २७९
 तोतापति फल २७८, ३१९, ६२०
 तोतापति मयुत्त ३२९
 तोतापत्र (थोनाथा) २५७, ३६३,
 ५१२, ६३३
 तोपाग्निषेय निर्वाण ११८, ५१७,
 ५१८, ५१९, ५२२
 त्कोटाग्रन ५६
 तोन (देवता) २४
 तोना (मिजुनी) ८, ९
 तोलह महाजन पद-युग ५७
 तोयनी ८८१
 तोरेय्य ५८८
 'तोदालिग्नः' यूडाविषय एण्ड
 तार्यन्डिफिल (ऐनिस्त) ३३
 तोन्दरगन्द ७२, १४३, १४६, २५५,
 ३४८, ३५०, ३५१, ३५९, ३६०,
 ३६८, ५१५, ६५८, ६५९, ६६१,
 ६६३, ६६४, ६६५, ६६७,
 ६६८, ६७३, ६७६, ६७७, ८७६,
 ८९२ १०६९, १०७०
 तोन्दरं तहरी ८६

स्थूललष्ठीवि ५६

सौत्रान्तिक (बौद्ध दार्शनिक मत)

२०९, २११, ५५१, ५८५, ६२९,
६३०, ६३४-६३८, ६४४-६४९,
६६४, ६७०, ८५७, ८७१, ९१३

ह

हठयोग १०७६

हरदयाल (डा०) ३३९, ३४३,
४४८, ५५४, ५७५, ५७७, ५८३,
५९०, ५९१, ५९४, ५९७, ६१५,
६१८, ६२४, ६२६

हरप्पा ५३

हरप्रसाद शास्त्री १०५३, १०५४,
१०७९

हरि (मीमांसा के आचार्य) ९२२

हरिद्वार ५४८

हरिनाथ दे १०७९

हरिमद्र (सूरि) १००, १०४, २१३,
६४९, ८४६, ८४७

हरिवर्मा ५७१, ६३५, १०१९

हरि वश पुराण ८०४

हर्ष (हर्षवर्धन) ९, २०९, २१०,
२११, ७४८

हस्तक आलवक (अग्र उपासक)

२७९, ५३३

'हस्तरत्न' ६५७

हार्डी (एडमण्ड) १०७८

हार्नर (आई० वी०, कुमारी) २५०,
४५८, ४५९

हारीत ५६

हिन्द-चीन ५६८, ६१२, १०५५

हिन्दुकुश ५२, ५६९

हिन्दु (धर्म) १८९, ६७३, ७४८,
१०५३

हिमवन्त प्रवेश ५६९

हिमालय ४०, ५२, ५३, ९३, २७७,
३०२, ३०५, १०९१

हिरण्यगर्भ १६४

हिरियण (प्रो०) १८९, ६३७,
८२३, ८२५

हिल (डी० डबल्यू० पी०) ८१९

'हिस्ट्री ऑव इंडियन फिलॉसफी'

(दासगुप्त) ६०, १००, १५१,
१५२, १७०, ७८४, ७८७, ९०२,
९३६, ९७१, ९७३, ९८४

'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लिटरेचर'
(विद्वानित्त) ३१६, ६६२, ६६४,
८३५, ९४३

'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लॉजिक'
(डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण)
८६५

'हिस्ट्री ऑव एन्शियन्ट संस्कृत लिट-
रेचर' (मैक्समूलर) ५०, ५६,
८३, १५४, १७८, ७१८, ९२६,
९२७

'हिस्ट्री ऑव जापानीज रिलिजन'
(मसाहृष अनेसाफि) ६००

'हिस्ट्री ऑव पालि लिटरेचर'
(लाहा) ८४, ३१५, ३१६, ३२७,
३३३, ६३०, ६३१

‘हिस्ट्री ऑव बलासीकल संस्कृत
लिटरेचर’ (दासगुप्त और वे)
६६२, ६६४

‘हिस्ट्री ऑव प्रो ब्रिटिस्टिक इंडियन
फिलॉसफी’ (वेणोमाधव वाडुआ)
५०, १०१, २२८, ७८८, ८४१

‘हिस्ट्री ऑव सिविलिजेशन इन एन्डि-
यन्ड इण्डिया’ (रमेशचन्द्र वत्त)
५३, ५४८

हीनयान (बौद्ध धर्म) २०८, २०९,
२११,—और महायान नाम उप-
उपपत्त नही २१२-२१६;—
और महायान ५५५-५६५, ५७१,
—और महायान का ऐतिहासिक
और तैज्ञानिक सम्बन्ध ५७३-
६२९,—सम्प्रदाय, साहित्य और
सिद्धान्त ६२९-६४९

ही (हिंदि) ४६७

हूण ६२५

हेतु (प्रत्यय) ३३१, ३७५, ३७८,
३७९, ३९६, ४६६, ६६१, ८६०,
८६१, ११००

‘हेतुचर्म्मनिर्णय’ ६५१

‘हेतुचर्म्महर्म्ब’ ६५१, ८५२

‘हेतुविन्दु’ ६५२

हेतु विद्या ८७२

‘हेतुविद्या न्यायशास्त्र’ ६५१

हेतुवागी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५३,
१३८

हेतुवागात् ८६१

हेमकमाणव-पुच्छा ४९५, ४९७,
४९८, ७४६

हेमवत-सुत्त ३४२

हेमवर्मा ६५१

हेराक्लीड ५८९

हेलिपेडोरस ५८८

‘हेलिस्टिग एन्साइक्लोपेडिया ऑव
रिलिजन एण्ड एथिक्स’ २८६,
३३३, ५४५, ६३४

हंमवत (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१

होनेन् (जापानी निम्न, तापक) २०२,
५९८, ५९९

क्ष

क्षत्रगणवाद ४०९, ७०३, ७०६,
७०७, ८४७, ९२९, १००६,
१००५, देखिये ‘क्षत्रवाद’ ।

क्षत्रिकवाद १२७, १६६, ४०९,
४८३, ६४५, ६४७, ६५२ ६७६
—और जर्जक्रियाशास्त्र ७००-
७०६,—वर बौद्ध और उनके
प्रतियोगी जाचार्य ७०६-७१३,
८४७, ८६६, ८६८, ८६९, ९२७,
९२८, ९४०, ९९९, —का शास्त्र
के द्वारा प्रस्थापना १००२-
१०१९; १०२०, १०६५

क्षत्र विद्या ३, ५९

क्षत्र २,

क्षत्रोत्पत्ति ३६३

क्षत्रिय (नाथिय व) ६१७

क्षत्रियधर्म ६२३, ६२४

(११९४)

शुद्धानुक्षुब्ध (शिक्षापद) २०५, २०६,

२३२, ३११

क्षेमा (भिक्षुणी) २७९, ४५५

क्षेत्रज्ञ ७७३, ८१८, ९६४

त्र

त्रयी विद्या ३१८, ७२८, ७५९, ८२७

त्रिकाय-सिद्धान्त (महायान का)

५८४-५८५

‘त्रिकाल-परीक्षा’ ६५१

त्रिपिटक २९९-३३२, ४०५, ४२२,

४४४, ५२०, ५२८, ५९८,

६०७, ६३२, ६६०, ७३८, ७५०,

९७०, ९८७, १०७९

त्रिरत्न ६०२, ७९९

त्रिलोचन ८५६

त्रिवर्ग ९३३

त्रि-शरण ५८७, १०६६

त्रि-शक्तिफा प्रज्ञापारमिता ६२३

त्रिशिका ६५०, ६६८

त्रिशिका-भाष्य ६५०

त्रैलोक्यनाथ (स्यामी राजा) ५६८

त्रैविद्य २१६, ३२३, ४५७, ४७३,

७४४, ७४५, ७७२, ८०१, ८२७,

८३४

ज्ञ

ज्ञानप्रस्थान शास्त्र ६२९, ६३०,

६३१, ६३२

ज्ञान (मार्ग) ११७, ७९०,—और

कर्म-मार्ग का समन्वय (गीता

में) ७९०-७९४; ७९७, ८०५

ज्ञान यज्ञ ७९७

ज्ञान-विशुद्धि ४९१

ज्ञान-सयम ३४३

ज्ञानातिलोक (महास्थविर) ३९५,

३९७, ३९८, ४०१, ४३९, ४६२,

४७१, ५४९, ५५०, ५५३, ५५४,

९०६, १०८३

ज्ञानेश्वर (सन्त) ८९, १७३, ३३३,

४८४, ५२२, ७२७, ७८८, ८१४,

८१९, ८२१, १०५७, १०६०,

११०३

‘ज्ञानेश्वरी’ (हिन्दी अनुवाद, रामचन्द्र

वर्मा-कृत) ७१, ८९, ७८८, ८१९,

८२१, १०६०

ज्ञातृपुत्र ११००, देखिये ‘निगण्ड

नाटपुत्र’ ।

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	अशुद्ध	शुद्ध
३९	योगक्षेत्र	योगक्षेत्र
४२	आकलम	आकलम
७१	मूमि	मूरि
२१६	घ पुराततम्	घभुराततम्
२३४	प्रतायावाश्च पुत्र नायते	प्रतायावाश्च भायते
२७८	नियम पिटक	नियम पिटक
२७९	आमलक	आलमक
३१७	हिन्दी ऑय इन्डियन किनांतफी	इन्डियन किनांतफी
४२८	आश्रयो	आश्रयो
५१९	युध	युद्ध
५२२	जन्त	जन्त
५४८	पाठेयक	पाठेयक
५४९	पाठेय्य	पाठेय्य
५५१	हंभवत	हंभवत
७१९	आयन	आरनि
७२६	बेहासिययक	बेहासिययक
७३७	उनर	उत्तर
७५८	यानयोगो	यानयोगो
७५८	परन्वारा	परन्वारा
७५९	त्रिपिटक	त्रिपिटक
७५९	क्षपि	क्षिप
७७१	गन	हम
८७२	आहृतारिगो	आहृतारिगो
८७३	योग ने रे	योग ने रे
८७८	रघुनाथ	रघुनाथ
८१९	न.स.न.म.म.	न.स.न.म.म.

बोधिचर्यावितार ३, ३१, ३५, ६६,
३४६, ३५०, ३६०, ३७४, ५७७,
६००, ६०१, ६०२, ६०३, ६११,
६१२, ६१४, ६१९, ६५७, ६७०,
६७७, ६८२, ६८३, ६८९, ६९०,
६९१, ६९७, ७५०, ८२८, ९७६,
९८४, ९८५, ९८६, १०४०,
१०४१, १०५४

बोधिचर्यावितार पञ्जिका ४६३,
५१२, ६६९, ८२४

बोधिचित्तोत्पाद ६१९-६२०, ७५२
बोधि-चित्त ६०१, ६७६,—ग्रहण
६१९

बोधिधर्म (आचार्य) ५७१, ५७२,
७११, १०५६

बोधिपक्षीय धर्म २०४, २३१, २८७,
२९४, ३०५, ३०७,—बुद्ध-शासन
की प्रतिष्ठा ३३६-३७३, ४२१,
४४६, ४५४, ४५९, ४७७, ४८०,
५४४, ५९५, ६२२, ६४८, ६६८,
६७४, ७८८, ९१०, १००१, १०७४,
१०९०

बोधिराजकुमार-सुत्तन्त ७, ९, १३१,
२६३, २६४, ३२४, ३४०, ३५७,
३६९, ४७३, ८९९ १०६७

बोधिवचि (आचार्य) ५७१, ६२५
बोधिवग्ग १०९, ३८७, ४८९

बोधिवृक्ष २६७, २७०

बोधिसत्त्व (आदर्श, सिद्धान्त) ६,
३०, १३०, २१२, ३१९, ३२५,
३६०, ५३५, ५५४, ५५७, ५६०,

—की दस भूमियाँ ५६२, ५६४,
५७०, ५७३, ५७६, ५७७, ५७८,
५८१, ५८२, ५८३, ५९७, ६०१,
६०२,—और अर्हत् आदर्श से
उसकी तुलना ६०४-६१६,—के
विकास की अवस्थाएँ ६१७-६१८;
६४७, १०५१, १०५६, १०६९

बोधिसत्त्व-भूमि ६२०

बोधिसत्त्व-यान ५७८, ६६३

बोधिसत्त्वावदान ६२७

बोध्यंग (सात) २५१, २८५, ३३२,
३३७, ३४१, ३४३, ३४९,
३६१-३६२, ६०७

बौद्ध दर्शन और धर्म ३८, १०४, १०५,
१०८, ११५, ११६, ११७, ११९,
१२०, १२१, १२४, १२६, १२८,
१४५, १५२, १५३, १६५, १६६,
१६७, १६८, १६९, १७२, १७५,
१७९,—नास्तिक नहीं १८०-
१९५, १९७-७१३,—का भारत
में उद्भव और विकास १९७-२१०,
—के विकास के चार युग
२१०-२११,—के विकास की दो
मुख्य अवस्थाएँ २११-२१६,—को
वैदिक प्रज्ञान की देन २१६-
२२७,—से पूर्व का भारतीय दर्शन
२१६-२४७,—का उत्तरकालीन
विकास ५४७-७१३,—और अन्य
भारतीय दर्शन ७१५-११०४,—
का भारतीय दर्शन साधना में स्थान
और महत्त्व १०८७-११०४

‘बोद्धाधिष्कार’ ७०६

बौद्ध मनोविज्ञान १३८, १३९, ४६१-४७२

‘बौद्ध वेदान्त’ ७२१-७२२, ९७८, १०९६

बग (बंगाल) १६१, ५९०, ९३१, ९५७, १०५३, १०५४, १०७६

भ

भक्ति (साधना) ११७, १५३,—
श्रृंगवेव में १६२-१६४, १७४,
२२६, ५९४,—महायान बौद्ध
धर्म में ५८६-६०४,—गीता में
७९५-७९९,—मध्ययुगीन और
बौद्ध दर्शन १०४९-१०७४

भक्ति उपनिषद् ७९८

‘भक्ति शतकम्’ १०५५

‘भक्ति सन्धर्भ’ १०७२

भक्ति १०६८

भगवतो त्पुत्र २२८

भगवान्वात (जग) ६०, १००,
१०३, १७५

भग (देग) ५६६

भट्टाचार्य (जिष्णुशेखर, आचार्य)

३०३, ३९५, ४२९, ६५६, ५१२,
५६१, ६४९, ६५६, ६६८, ६६९,
६९८, ६९९, ७००, ९०७, ९५७,
९६६, ९७३, ९८२

भट्टयामिनी (बौद्ध सन्प्रदाय) ५५१,
५५२

भद्रवर्गीय (निधु) २७८, ४५८,
४५९, ५३८

भद्रवाहु ८४७

भद्रा कुण्डलकेशा (निधुणी) ८

भद्रावुषमाणवपुच्छा १०८२

भद्रालि-सुत ३२३

भद्रिय ४८९

भद्रैकरत-सुत ३२६

भयभेरय-सुत २९१, ३२०

भर्तृमित्र ९२२

भर्तृहरि ७६, १४३, ९४३, ९४४

भरद्वाज (वैदिक ऋषि) २, २२०,
७३७, १०९४

भरहुत ५७६

भरुकच्छ ५७०

भल्लिक (उपासक) २४७, २७०,
२७९, ३७१, ४९२

भव ३८९, ३९९, ४००, ४०१, ७५९,
८४४, —चक्र ४०३,—तन्हा

२९३, ३९८,—नेत्री ३९४,—

निरोधा जातिनिरोधो ३८८,—

पञ्चया जाति ३८८, ३९९

भयदात ९२२

भव्य (आचार्य) ५४९, ६५७

भागवत (श्रीमद्भागवत) १०, १५,
२६, ३१, ३८, ४४, ६९, ११५,

१७६, २००, २०३, ४०८, ५९२,

८०४, ८३१, १०७०, १०७१

भागवत (धर्म) १५२, ५८८, ५८९,
५९०, ५९१, ५९६, ५९७, ८१७,

१०४९, १०५०

भागवत (एन० के० , प्रो०) ४०७

‘भाट्ट’ मत ९२३

भाण्डारकर (आर० जी०) ४७,

५९० ८०४

भाणक ३१६

भाबू शिलालेख ३०१, ३१५,

३७५

‘भामती’ १०१, १५६, ४११,

७५२, ९८८, ९९३

भारत (भारतवर्ष) १, १२, १३,

१६,—की अध्यात्म विद्या आरा-

धना १-१२,—का पराविद्या

सम्बन्धी अभिनिवेश उसके अपरा

विद्या सम्बन्धी निरादर का सूचक

नहीं ४४-५१,—में मानव-सम्यता

का अरणोदय ५१-५५; ५८, ७२४,

—की अचित् से चित्, भूत

से अध्यात्म और स्थूल से सूक्ष्म की

ओर प्रगति ५९-६३; ११२, १२८,

—में दार्शनिक प्रवृत्तियों का

का आरम्भ १५८-१६७; ७१२

भारत-चीन ५६८

भारत-यूरोपीय भाषा ५४

भारतीय दर्शन—की सामान्य प्रवृ-

त्तियाँ और उसकी चिन्ता के मुख्य

विषय १-१४९;—का अभीष्ट

लक्ष्य सत्य-प्राप्ति १२-२०;—

का पोषक तत्त्व सार्वभौमिक

कल्याण-चेतना २०-३३;—

विश्व-प्रेम और विश्व-शान्ति का

प्रचारक ३३—की भौतिक या

आर्थिक व्याख्या सम्भव नहीं ३३-

४२,—के विषय में कुछ ग्रान्तियाँ

निराकृत ४२-४४,—में अधि-

कारी का संप्रश्न सदा ही अत्यन्त

महत्त्वपूर्ण ६३,—का अधिकारी

६४-९७, की मुख्य विचार-पद्ध-

तियाँ और उनके सामान

विवेचित विषय १०४-१०५,—की

आधिकारिक वस्तु १०६-११७—

में मानवतावाद ११६-११७;—

में कर्म, उपासना और ज्ञान ११७,

—में मृत्यु, पुनर्जन्म और मोक्ष

११८,—में धर्म, ईश्वर, जीवन

और आचार तत्त्व ११९-१२८,

—में श्रद्धा और बुद्धिवाद १२८-

१३५,—में वैज्ञानिक और मनो-

वैज्ञानिक तत्त्व १३५-१४४,—

की समन्वयात्मिका बुद्धि १४४-

१४९,—का सक्षिप्त ऐतिहासिक

विकास और विवेचन १५१-

१७५—के ऐतिहासिक विकास को

जानने की कठिनता १५१-१५४,

—अपने विशुद्ध विचारात्मक रूप

में आज भी हमारे लिये स्पष्टतम

प्रत्यक्ष १५६-१५७,—का उद्भव

और विकास १५७-१७५,—के

मुख्य युग और उनकी प्रतिनिधि

विचार-धाराएँ १६७-१६८,—

का द्विविध विभाग १०४,—

१७७-१९५,—का अग वीर

दर्शन १९७-७१३,—की विभिन्न

शास्त्रार्थों का विवेचन और बौद्ध
दर्शन के साथ उनका सम्बन्ध
७१५-१०८६,—में बौद्ध दर्शन के
स्थान और महत्त्व का अनुमापन
१०८७-११०४

भारतीय वादप्रणय—में ऐतिहासिक
बुद्धि का अभाव नहीं १५६-१५५
भारतीय विचारक—पहले धर्म चिन्तक,
बाद में काल-चिन्तक १५४-१५६
भारद्वाज (ब्राह्मण) ५६, ९२, १३३,
२२२, २२३, २४९, ३६६, ७३७,
७४५, ७५२

भायना सुत्तन्त ६०८
भायना ह्य क्लेश ५१८
भाषितेन्द्रिय ४२७
भा-विवेक (भाय विवेक) ६५७
भात्कर भाष्य ८२४, १०२७, १०३४,
१०३७

भात ६५९
भाषा परिच्छेद ८५२
भिक्षु पण ३२३
भिक्षु संयुक्त ३२८, ६०८
भिक्षुणी संयुक्त ३२७
भोमाचार्य १७९, १८०, १८३, ९३३,
१०२८

भोध्य पर्व ५, ८०२
भृगु २२०, ७३७
भूतकोटि ६७६
भूततन्त्रा २१७, ५५४, ६७०, ६७१,
६७३, ६७४, ६७५, ६७७, ७०९,
१०९८, ११०१

'भूत विद्या' २, ५९
'भूतद्व' (भूतगहा) ५२७
भूमा ३५, ४९, ५९, ६१, ११२,
७६२, ७६५
भूमिज-सुत्त ३२५
भेद विज्ञान ८५०
भेदक राग्य ३४२
भेदाभेद ९३६, १०२७
भैरवी चक्र ५६४
भोज ५६७
भौतिक ज्ञान (प्राचीन भारतीय)
६६-५८

म

मगसालि गोसाल (मत्करी गोसाल)
२२७-२२९, ८३४, ८४१
महादेव-सुत्त ३२४, ३६३
मगध २८१, ३१९
मग पञ्चय ३३२
मग विभाग ३३०
मग संयुक्त ३२९
मल्लिकामगड (प्रवेश) ८३९
मज्झिमसार (रमेराचन्द्र, ३१०) ६७
मग्निमग (मग्निम-निरास) ७, ९,
११, १२, १३, १४, २१, २८,
३६, ८३, ९२, ९६, १२१, १३०,
१३१, १३९, १४२, १८८,
२१७, २१८, २२१, २२७,
२२९, २३५, २३६, २४८, २५६,
२६३, २६४, २६५, २६७, २७९,
२८१, ३८९, २९०, २९१, २९२,
२९६, २९८, ३०९, ३१५, ३१६

भागवत (एन० के० , प्रो०) ४०७

‘भाट्ट’ मत ९२३

भाण्डारकर (आर० जी०) ४७,

५९० ८०४

भाणक ३१६

भाबू शिलालेख ३०१, ३१५,

३७५

‘भामती’ १०१, १५६, ४११,

७५२, ९८८, ९९३

भारत (भारतवर्ष) १, १२, १३,

१६,—की अध्यात्म विद्या आरा-

धना १-१२,—का पराविद्या

सम्बन्धी अभिनिवेश उसके अपरा

विद्या सम्बन्धी निरादर का सूचक

नहीं ४४-५१,—में मानव-सम्यता

का अरणोदय ५१-५५; ५८, ७२४,

—की अचित् से चित्, भूत

से अध्यात्म और स्थूल से सूक्ष्म की

और प्रगति ५९-६३; ११२, १२८,

—में दार्शनिक प्रवृत्तियों का

का आरम्भ १५८-१६७; ७१२

भारत-चीन ५६८

भारत-यूरोपीय भाषा ५४

भारतीय दर्शन—की सामान्य प्रवृ-

त्तियां और उसकी चिन्ता के मुख्य

विषय १-१४९;—का अभीष्ट

लक्ष्य सत्य-प्राप्ति १२-२०;—

का पोषक तत्त्व सार्वभौमिक

कल्याण-चेतना २०-३३;—

विश्व-प्रेम और विश्व-शान्ति का

प्रचारक ३३—की भौतिक या

आर्थिक व्याख्या सम्भव नहीं ३३-

४२,—के विषय में कुछ भ्रान्तियां

निराकृत ६४२-४४,—में अधि-

कारी का संप्रश्न सदा ही अत्यन्त

महत्त्वपूर्ण ६३,—का अधिकारी

६४-९७, की मुख्य विचार-पद्ध-

तियां और उनके सामान

विवेचित विषय १०४-१०५,—की

आधिकारिक वस्तु १०६-११७—

में मानवतावाद ११६-११७;—

में कर्म, उपासना और ज्ञान ११७,

—में मृत्यु, पुनर्जन्म और मोक्ष

११८,—में धर्म, ईश्वर, जीवन

और आचार तत्त्व ११९-१२८,

—में श्रद्धा और बुद्धिवाद १२८-

१३५,—में वैज्ञानिक और मनो-

वैज्ञानिक तत्त्व १३५-१४४,—

की समन्वयात्मिका बुद्धि १४४-

१४९,—का संक्षिप्त ऐतिहासिक

विकास और विवेचन १५१-

१७५—के ऐतिहासिक विकास को

जानने की कठिनता १५१-१५४,

—अपने विशुद्ध विचारात्मक रूप

में आज भी हमारे लिये स्पष्टतम

प्रत्यक्ष १५६-१५७,—का उद्भव

और विकास १५७-१७५,—के

मुख्य युग और उनकी प्रतिनिधि

विचार-धाराएं १६७-१६८,—

का द्विविध विभाग १०४,—

१७७-१९५,—का अग वीर

दर्शन १९७-७१३,—की विभिन्न

शास्त्राओं का विवेचन और बौद्ध
दर्शन के साथ उनका सम्बन्ध
७१५-१०८६,—में बौद्ध दर्शन के
स्थान और महत्त्व का अनुमापन
१०८७-११०४

भारतीय वादमय—में ऐतिहासिक
बुद्धि का अभाव नहीं १५४-१५५
भारतीय विचारक—पहले धर्म चिन्तक,
बाद में काल-चिन्तक १५४-१५६
भारद्वाज (ग्राह्यण) ५६, ९२, १३३,
२२२, २२३, २४९, ३६६, ७३७,
७४५, ७५२

भावना सुतन्त्र ६०८

भावना हेय क्लेश ५१८

भावितेन्द्रिय ४२७

भा-प्रियेक (भाव प्रियेक) ६५७

भास्कर भाष्य ८२४, १०२७, १०३४,
१०३७

भात ६५९

भाषा परिच्छेद ८५२

भिक्षु वर्ग ३२३

भिक्षु सयुक्त ३२८, ६०८

भिक्षुणो सयुक्त ३२७

भोमाचार्य १७९, १८०, १८३, ९३३,
१०२८

भोष्ण पर्व ५, ८०२

भृगु २२०, ७३७

भूतकोटि ६७६

भूततपता २१०, ५५४, ६७०, ६७१,
६७३, ६७४, ६७५, ६७७, ७०९,
१०९६, ११०१

‘भूत विद्या’ २, ५९

‘भूतद्व’ (भूणहा) ५२७

भूमा ३५, ४९, ५९, ६१, ११२,
७६२, ७६५

भूमिज-सुत ३२५

भेद विज्ञान ८५०

भेदक एवम् ३४२

भेदानेद ९३६, १०२७

भैरवी चक्र ५६४

भोज ५६७

भौतिक ज्ञान (प्राचीन भारतीय)
४४-५८

म

मक्कल्लि गोशाल (मत्करी गोशाल)
२२७-२२९, ८३४, ८४१

मत्तादेव-सुत ३२६, ३६३

मगध २८१, ३१९

मग पञ्चव ३३२

मग विभाग ३३०

मग सयुक्त ३२९

मच्छिकातण्ड (प्रदेश) ८३९

मज्झिमदार (रमेशचन्द्र, डा०) ४७

मज्झिम० (मज्झिम-निकाय) ७, ९,

११, १२, १३, १४, २१, २८,

३६, ८३, ९२, ९४, १२१, १३०,

१३१, १३९, १४२, १४८,

२१७, २१८, २२१, २२७,

२२९, २३५, २३६, २४८, २५६,

२६३, २६४, २६५, २६७, २७९,

२८१, ३८९, २९०, २९१, २९२,

२९६, २९६, ३०९, ३१५, ३१६

३१७, ३२०-३२६, ३२७, ३३७,
 ३३८, ३४०, ३४१, ३४२, ३४४,
 ३४७, ३४८, ३५३, ३५४, ३५६,
 ३५७, ३६०, ३६१, ३६२, ३६३,
 ३६४, ३६५, ३६६, ३६७, ३६८,
 ३६९, ३७०, ३७१, ३७४, ३७८,
 ३८६, ३८७, ३९२, ३९६, ४१९,
 ४२०, ४२१, ४२२, ४२३, ४२६,
 ४२७, ४२८, ४३०, ४३१, ४३२,
 ४३३, ४३५, ४३६, ४३७, ४३८,
 ४३९, ४४०, ४४७, ४७७, ४७९,
 ४८०, ४८५, ४८८, ४८९, ४९०,
 ४९१, ४९२, ५००, ५०१, ५०२,
 ५०४, ५०५, ५०८, ५२५, ५२७,
 ५३१, ५३४, ५३५, ५३७, ५३९,
 ५४१, ५४६, ५६६, ५७९, ५८०,
 ५८१, ६०७, ६०८, ६१६, ६१७,
 ६३३, ७१७, ७३७, ७४५, ७४६,
 ७४८, ७५४, ७६९, ७८९, ८२२,
 ८२७, ८३३, ८३४, ८३५, ८३६,
 ८३७, ८३८, ८३९, ८४०, ८४१,
 ८४२, ८७७, ८९९, ९१०, ९११,
 १०५८, १०६७

—को अट्टकया ३०, ८३६

मज्झिम जनपद ३०५, ५६६

मज्झिमा पटिपदा—वेत्तिपे 'मध्यमा
 प्रतिपदा' ।

मत्ती (मय्यू) फी इंजील २३, ६६,
 वेत्तिपे 'मय्यू को इंजील' भी ।

मत्स्येन्द्रनाथ १०५४

मयुरा ५७०, ५८९, ६३४

मह रट्ट (मद्र राष्ट्र) ५६६

मवालसा ७

मध्यमार्थसंग्रह ६५७

मध्यमागम ६३३

मध्यमहृदयकारिका ६५७

मध्यन्तिक ५७०

मध्यान्त विभाग ६४९

मध्यान्त विभंग सूत्र ६४९

मध्य देश ६, ५६६, ५६७, ६२९

मध्यमा प्रतिपदा (मध्यम मार्ग)

८७, ८९, २४४, २७२-२७५,

३४०, ३४१, ३६१, ३६२, ३६३,

३६८, ३७२, ३७३, ३८१, ४४१,

४९२, ५३२, ५६३, ६७६, ६८१,

—गीता में प्रशंसित ६९४-६९५; ,

८१४, ८४२, ८४८, ९५१, १०७६

मध्ययुगीन दर्शन १६७, १७३-१७४,

१०४९-१०७४

मध्य एशिया ५६९, ५७०

मध्व (आचार्य) १७२, ७२७, १०१५

मधुपिण्डिक-सुत्त ३२१

मयुर सुत्त ३२४

मयुरा ५६६

मधुसूदन सरस्वती १७७, ६८४

मन १३९, १५९, ४३३, ४३६,—

आयतन ४२५; ७६०, ७६६,

७७३, ७९६, ८०६, ८५०, ८५५,

८७०, ८९०, ९७२, ९७८

मनसाकट (प्रवेश) ७४४

'मनाचे इलोक' ७०, ७२७

'मनीषा पञ्चक' १४

मनु० (मनुस्मृति) ६, ९, १७, १९,
 २६, ३९, ४८, ५६, ६४, ७२,
 ७३, ७४, ७६, ७७, ७८, ७९,
 ८६, ८९, ९१, १०३, ११९, १२२,
 १२३, १७७, १७८, १८२, १८८,
 ५२७, ६६३, ७१४, ७२५, ७३९,
 ७८९

मनोकम्म ८३८

मनोरथ (सर्वास्तिषादी जाचार्यं)
 ६३७, ६३९

मनोयिज्ञान—ओपनिषद् ७७३, ७८०,
 —बौद्ध ४६०-४७१,—साण्य
 ८८९-८९०

मर्मप्रदीप ६३७

मर्मप्रदीपवृत्ति ६५१

मरणानुत्तति २९९

मल्ल (जाति) २८८, ५६६

मल्लसेकर (तिहली जिहान्) ८४०

मलबार ९३७

मलाया ५६९

मलिक मुहम्मद जायसी १०७१

मल्लितेन (जनाचार्यं) ८७७

महाडि (वेजता) २२०, ७४५

महा अल्लपुर-मुत्तन्त ४२०, ४२२,
 ५००, ८३३, ८३४

महाकृष्णानभट्टेकर-मुत्त ३२६

महाबन्धविभग-मुत्त ३२६

महाकाव्यासन ३२६

महाकाव्य (मिष्ट, मुष्ट-साध्य)
 १८, ६९, ८४, २७६, २७९, २८३,
 ३१०, ३११, ३१७, ३७१, ४७३

महाकोष्ठिल ५८३, ६३१

महागोविन्द-मुत्त ३१९, ३२२, ४२४

महागोपालक-मुत्त ३२२

महावत्तारोत्तक मुत्त ३२५

महावीन ५७०

महाजनक जातक २२७

'महात्मा गांधी' (रोना रोला) २३

महातण्हातलय-मुत्तन्त २९४, ३२२,
 ३५६, ३७४, ३७८, ३८७, ४२०,
 ४८५, ५३५, ७६९

महावुक्तामन्य-मुत्त २९४, ३२१

महापन्नमतमादान-मुत्तन्त ३२२

महानाम (जायस्य) ३५७, १०६७

महानान मुत्त २०२, ३४४

महानारायण० (महानारायणोपनि-
 षद्) ३७, ८६, ७५६

महानास्तिक ८२१, ८२७

महानियान मुत्त ३१९, ३७७, ३८४,
 ३८७, ३९०, ३९१, ३९७, ४१९,
 ४३१, ४३२

महानिदेत्त १७७, १९९, ३१६, ३२९,
 ५८९

महापदान-मुत्त १३३, ३१९, ६०४

महापरिनिव्याण-मुत्त २८, ५६,
 २४९, २६६, २८६, २८५, २८७,
 २८८, २८९, २९२, २९९, २९८,
 ३११, ३१९, ३३६, ३३७, ३३८,
 ३४०, ३४२, ३६७, ३९६, ४६६,
 ४७९, ५७९, ५८५, ६७४, ७१७,
 ७५५, ७७८, १०६६, १०६७—
 श्री भट्टक्या २६८, २८६

महोपनिषद् ९४४

माह्नोनेशिया ५७३

मागधी भाषा (मागध निरुक्त)

३०१, ३०२, ३०३, ३०४

मागन्धिय-सुत्त २४६, ३२४, ४२८,

४८९, ५००, ५२४, ५२७, ५२८,

५३४, ५३५, ७४१, ७८९

माठर ८२२

मातुगाम संयुक्त ३२८

मातृचेष्टि ६२७, ६९८

मानवाद बन्धन १४

मात्रिकाघर ३११

मान्वाता ५

माध्यमिक (मत) २०९, २४५, ३७४,

५२१, ५६१, ६४९, ६५३,

६६१, ६७८, ६८०, ६८३, ६८५,

६८९, ६९१, ७४५, ७७३, ८६३,

८६५, ९५४, ९७२, ९७८, ९८९,

९९२, १०००, १०३६, १०४२,

१०४८, १०८४

माध्यमिककारिका देखिये 'मूल-

माध्यमिक कारिका' ।

माध्यमिक वृत्ति १९४, ५१२, ६७८,

६८१, ६९६, ६९८, ६९९

माध्यमिक शास्त्र ६५५, ६५६

माध्यमिकावतार ६५७, ६९०

माधुरिय सुत्त २३६

माध्व वेदान्त ७२०, ९३६

माधव (आचार्य) १०१, १०७,

२४१, ३००, ६३४, ८२३, ८२४

मॉडर्न रिव्यू ५२, ५३

माण्डूक्य० (माण्डूक्योपनिषद्) १६८,
७८०, ९५७, ९५९

माण्डूक्यकारिका ८९, १२२, ७२७,

९३७, ९४४,—का दर्शन ९५७-

९८७, १०३०, १०९६,—पर

शांकरभाष्य ७८०, ९५८, ९६६,

९७६, ९९१

माण्डूकेय ५६

माणिकनन्दि (जैनाचार्य) ८४७

मानसार शिल्पशास्त्र ५७, ५८

माया (—वाद) ३, २५, २०६,

६८८, ६८९, ९४०, ९६४, ९६५,

९७१, ९७८, ९९२, १०२७,

१०३४-१०३८, १०४५, १०५२,

१०६५

मायोसीन पुग ५३

मालवा ५७०

मालुक्य पुत्त ४४८

मारकस औरैलियस ११४

मार्गसत्य ६४१

मालवीय (मदनमोहन, पंडित) २७

मार्शल (सर जोन) ४७

मार—२६७, २७१, २७५,—पर

बुद्ध की विजय २६६-२६७;

३२१, ३२३, ३४०, ३४७, के तीन

पुत्र विभ्रम, हर्ष और दर्प २६६,

—की तीन दुहिताएँ तृष्णा, अरति

और राग २६६, —सेना २८०,

१०६८; ६०९

मारतज्जनिय-सुत्त ३२३

मार संयुक्त ३२७

मॉरिस (रिचार्ड) १०७८

मालवा ५७१

मिनपेक (जे० पी०) १०७८

मिलिन्दपञ्चो (मिलिन्दपञ्च—मूल
पालि) ५, २८, ४०, ४१, ६६,

२०१, २३३, २५१, २८१, ३०६,

३३२, ३३३, ३५४, ३८७, ३९३,

३९६, ४४४, ४४७, ४६१, ४७९,

४८३, ४८४, ४८५, ५२२, ५२३,

७८२, १०११, १०१३

मिगवाय (मुगवाय) ६१३

मिच्छाविद्धि ४८२

मिताक्षरा ६७

‘मिलिन्दप्रश्न (मिश्र जगदीश
काश्यप—रुत हिन्दी अनुवाद)

२२, ९२, १३३, २०८, २२७,

२३२, २३३, २८०, २८१, ३३२-

३३६, ३३५, ३३७, ३६४, ३७६,

३९६, ६६८, ५१७, ५९०, ७५२,

७८२, ८७९, ९७७, १०६९

मिलिन्द (राजा) ३३२, ३३३, ६६१,

६८२, ४८८, ५१६, ५२२, ५६७,

६७१, १०११, १०६८, १०७४

निष्ठा वृष्टिपा (भासठ) २३७,

३१८, ६३५, ७०२, ८७७

मित्र (राखेन्द्रनाथ) ६१६, ६२६

मित्र ५०, ५६७, ५७२, ७२६

मित्र (बलदेव प्रसाद) १०६०

मिहिरभुज ६२२

मीनासा-शान ६३, ६५, १०३,

१२५, १५२, २३६, ६६६, ७२०,

७२२, ८७८, ८९९, देखिये ‘पूर्व-
मीमासा’ ।

मीनासा सूत्र ६७, १२२, १८३, ९१९,

९२०, ९२८, ९३१, ९३२

मीनाण्डर २५१, ३३२, ३३३, ६६६, ५६९

मीनेन्द्रोक्त ३३२

मीनार ५७०

मीराबाई ९, ८९, १७३

मुकुन्दराज १७३

मुक्तिशोपनिषद् ९६४

मुगोपाध्याय (राधा कुमुद, डा०)
६७, ५१, ५२

मुस्ताबाई ९

मुचलिन्य (वृक्ष) २७०

मुनिगाथा ३१५

मुग्दक० (मुग्दशोपनिषद्) २, ६,

५, १३, १८, १५, ६८, ६३, ५५,

६५, ७३, ७५, ७८, ७९, ८३,

८७, ८८, ९२, ९५, ९६, ११०,

१३७, १६८, ३२५, ७१०, ७५३,

७५५, ७५८, ७५९, ७६०, ७६२,

७६४, ७६५, ७६६, ७६७, ७८१,

७८६, ७८५, ७८६, ८७८,

९८८,—पर शास्त्र भाष्य २, ५,

७६, ८७, ८८, ७७१

मुद्रिका (भास्वता) २१६, ६६७, ५०६,

९१०, १०१२

मुत्तागार ६८०

मूर १०७१

मूर ८६५

मूत्र तन्त्र ६५६, २८६

बौद्ध दर्शन ९०१-९१७
योग (दर्शन) पर व्यास भाष्य —
देखिये 'व्यासभाष्य' ।

योग-सूत्र ४, ११, १२, २९, ३२,
४१, ८८, ९२, ९३, १२५, १३३,
१७०, ३५४, ५१३, ८५९, ८७५,
८९८, ९०१-९१७

योगतत्त्वउपनिषद् ९०१

योगवार्तिक १२६

योगाचार (बौद्ध सम्प्रदाय, योगा-
भ्यास) २०९, ५५७, ५६२, ५८४,
६१७, ६२५, ६४९, ६५८, ६६१,
६६२, ६७७, १०४५, १०९०

योगाचार भूमि शास्त्र ६४९, ६५०

योग वासिष्ठ १९, २६, २७, ४१,
४५, ७७, ११५, १३६, १७३,
१८७, ५९३, ५९४, ७०१, ९३७,
—और बौद्ध दर्शन ९४२-९५६,

९७३, १०४३, १०४५, १०९६

'योग वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त'
(आत्रेय) ९४३, ९४४, ९४७,

योग क्षेम ९, १२, ३९, १६३, ४९७,
५१५, ५९८, ७९५, १०६४

योग-भाष्य ७१८, ९१६, देखिये
'व्यास-भाष्य' ।

योन (यवन) ५६७, ५६९

योनिशः मनसिकार ३८४, ४६६

योगपद्य ७०४, ७०५

यंगहस्वैण्ड (सर फासिस) १०८४

र

रक्षामन्त (रक्षामत्र) ३२०

रघु० (रघुवंश) ७२, ७३, ८३

रज्जव (सन्त) १४४

रट्टपाल-सुत्त २७९, ३२४

रत्न-सुत्त २४७, ४९४

रत्नगर्भ (बोधिसत्त्व) ६१७

रत्न प्रभा ९९५, १००७

रत्नमेघ-सूत्र ६२८

रत्नराशि-सूत्र ६२८

रथविनीत-सुत्तन्त ३२१, ४९१

रमेशचन्द्र वत्त ५३, ५४८

रवीन्द्रनाथ ठाकुर ५१, ७२, ८५,
१४९, १७५, १०८०

रस—आयतन ४२५, ४३६,—भोग
५२६,—संचेतना २९३,—संज्ञा
२९३,—तन्मात्रा ७७६

राजगृह २०७, २२७, २६२, ३१०,
—की सगीति ३१२-३१३; ५६६,
८३६

राजगिरिक (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५३,
५५५

राजतरगिणी १५४, १५५

राजयोग ९०१

राजवग्ग ३२४

राजवार्तिक ८४६

राजविद्या १९, ८१८

राज्यश्री ९

राजायतन (वृक्ष) २७०

राघ ४९१, ५०४

राघ-संयुक्त ३२८

राघा ७२०, ८२०, १०४३

राघाकृष्णन् (सर्वपल्ली, डा०) ४२,

५०, ५५, ६०, ७५, ८१, ८४,
 १०१, १०८, १०९, १११, ११४,
 १५२, १५३, १६०, १६९, १७५,
 १७८, १८६, २१३, २९७, ३१७,
 ३३४, ३९५, ४५४, ४५६, ४५८,
 ४५९, ५२१, ५४१, ६३८, ६६६,
 ६५६, ६५८, ६७३, ७३०, ७४६,
 ७५५, ७५८, ८३०, ८८८, ८६२,
 ८६३, ८६४, ८६६, ८८९, ८९४,
 ९०१, ९०२, ९२२, ९२५, ९२८,
 ९३६, ९५७, ९७८, ९७९, ९८१,
 ९८३
 राम ८, ३२, १७३, ५८७, ५९३,
 ७२७,—भस्ति ५९२, ५९३, ६११,
 ६१४,—का वंराग्य यनं ९४५-
 ९४९; १०४९, १०५०, १०५२,
 १०५३, १०५५, १०५६, १०५९,
 १०६०, १०६३, १०७३
 रामशुण्ण परमहन् ९०, १८९, १७५,
 १०८०
 रामशान २८८
 रामचन्द्र कविभारती १०५५
 रामचरित मानस १५, ३६, ९६,
 १४९, ३५३, ७६७, १४८,—अंश
 ('कल्याण' का) १३३
 रामतीर्थ ७९५
 रामशान (तमर्थ) ७०, १७३, २२६,
 ३५२, ७०७, १०७१
 राममोहन राय १७५
 रामानुज (आचार्य) १६, ७५, ८१,
 १०९, १३१, १७०, १८६, ७००,

७००, ७२१, ७२७, ७५२, ८११,
 ८१६, ९३६-९३७, ९८१, ९८३,
 ९९७, १००७, १०३९, १०४०,
 १०४६-१०४८, १०४९, १०५०
 रामानन्द १०४९, १०५०
 रामायण १५४, १०५६
 रामचोयरो (एच० सी०) ३३२
 रायस डेविड्स (टी० डब्ल्यू० डा०)
 ५६, २१३, २५०,—और मुगल
 २८६; ३०३, ३१४, ३१५, ३१६,
 ३१७, ३३३, ३९१, ४५६, ५३८,
 १०७८
 रायस डेविड्स (सी० ए० एफ०,
 थोमस) २८६, ४६३, ८७७
 रायन ६२५, १०५२
 राष्ट्रपान (मिथु) १८, ३७१
 राष्ट्रपाल-नुत ३२८
 राष्ट्रिक ५६७
 राहुल (कुमार, स्वयिर, गुड-गुड)
 २८, २०३, २१७, २६२, ३२३,
 ३६०, ३६७, ६४९, ५५०—
 माता २५८, २५९
 राहुल सुत ३६०
 राहुन नमुत ३२८
 राहुनाशान-नुत ६१२
 राहुन साहूनाशान (मशानिन) ७,
 १०, ३८, ६७, १२०, १३६, १५५,
 १६०, १६७, १६८, २१२, २१६,
 २८६, २८९, २९६, ३९८, ३०५,
 ३१७, ३२०, ४०१, ४५९, ५३६,
 ५४८, ५५०, ५५१, ५५२, ५५३,

५५४, ५६३, ५६४, ६३०, ६३३,
६३८, ६३९, ६५०, ६५२, ६५८,
६६२, ८२२, ९९३, १०७६, १०७९
रिशु (जापानी बौद्ध विनय-सम्प्र-
दाय) ५७२

रूप ४१, ६२, ३३०, ४१३, ४१८,
४१९, ४२५, ४२८, ४२९, ४३४,
४३५, ४३६, ४३८, ४४५, ४४६,
४५६, ४६१, ४६३, ४६४, ५१४,
६४२, ७६०, ७६८, ७६९,
८०७, ८१८, ८९०, ८९७, ९०६,
९९३,—आयतन ४२५, ४३६,
—उपादान-स्कन्ध २९२, ३९९,
५९६,—काय ५७८, ५८४, ५८५,
१०५२, १०६३,—भोग ५२६,
—वेदना ४५०,—रस ५२६,—
सचेतना २९३,—संज्ञा २९३,—
तन्मात्रा ७७६

रूपगोस्वामी १०७२

रूपवगो ६३२

रूपावचर—चित्त ४६८, ४७०,—भूमि
४६२

रेवत (भिक्षु) ५४८

रैक्व (सयुग्वा, औपनिषद ऋषि)

१५६, ७५७, ७५९ ७८५, १०५६

रैदास ३

रोम ५०

रोमन चर्च ५७३

रोमाँ रोलॉ २३, १९२

रोहिणी (भिक्षुणी) ८, २४८, २५९,

२९८, ५६६

ल

लकुटिकोपम-सुत्त ३२३

लक्षण पञ्चो ४१, ३३३, ३५४,
३८७, ३९३, ३९६, ४८३, ४८४,
४८५

लक्षण-सुत्त ३२०, ४१३, ४७६,
६३३

लक्षण-संयुत्त ३२८

लल (प्रोफेसर) ५३

‘ललित विस्तर’ २३७, २५०, २५५,
३५०, ३६०, ३६१, ३६७, ३६८,
५५९, ५८५, ६१८, ६१९, ६२०,
६२३, ६२५, ६२६

लक्ष्य लक्षण भाव ६५

लक्ष्मीपुर श्रीनिवासाचार्य ६८०,

६८७, ६९९, ७००, ८३९, ९१८

लार्ड नॉय का द्वीप ५७३

लाओ-जो (चीनी दार्शनिक) २३१

लाओस ५६८

लाघुलोवादे ३१५

लाभ सक्कार-संयुत्त ३२८

लास्की (हेरोल्ड) ३४

लाहा (विमलाचरण, डा०) ८४,

२३०, २३४, ३१५, ३१६, ३२७,

३३३, ६३०, ६३१, ६३२, ८३६

१०५६

लिंग परामर्श ८६१

लियोन फियर १०७

लिच्छवि २८८, ५६६

लुम्बिनी (वन) २५१, २५६

लूक की इज्जोल ३९

लूडर्स (एच०) ३०१, ६६४
 लेवी (सिलवां) ५६९, ६५०
 'लैक्चर्स ऑन धर्मशास्त्र' (श्रीधर
 शास्त्री पाठक) १२२

लोक-धातु ६४१

लोक संवृति सत्य ५७८, ९८२ देखिए

'संवृति सत्य' ।

लोकाचार्य १०६६

'लोकाधिप प्रभु' (बुद्ध) ६६२

लोकायतिक (मत) ३४, १७७, ६६७

८२३-८२४, ८२९

लोकोत्तर—बुद्ध २५०,—कुसल

३९५,—धम्मवग्गो ६३२,—

वादी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१,

६२६

लोकोत्तर (बोधितत्व) ५६८, ५६९,

६१२

लोपामुद्रा १४७

लोभ-मूलक (चित्त) ४६८

लोमसकंगिय-भट्टेरक्त-सुतन्त ३२६

लोहा (लिप्यन्त परिव्राजिका)

८३६

लोहिच्च (ब्राह्मण) ८३, ३१८

लोहिच्च-सुत्त ३१८

लौगाक्षि भास्कर ९३१

लंका २०८, २१३, ३०४, ३०५,

५६७, ५६८, ५६९, ८३३, ८४०,

१०५५

लकावतार-सूत्र ४५४, ५५३, ५६०,

५६१, ५८१, ६१०, ६१८, ६२३,

६२५, ६६९, ६७०, ६७१, ६७२,

६७६, ६७८, ६८४, ६८५, ६८७,

६९०, ६९१, ६९५, ६९६, ८२८,

८६५, ९६६, ९७८, ९८३, ९८६,

१०३६, १०३७

व

वक्कलि (स्यविर) ५८५, ५९५,

१०६८

वच्छगोत-संयुत्त ३२८

वज्रगर्भ ६१७

वज्रपाणि ६१७

वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता ६२४,

६५०

वज्जि ५६६

वज्जिपुत्तक ३१३, ५४७, ५४८,

५४९, ५५०, ५५१

वज्जयान ८७, ४५४, ५५४, ५६४-

५६५, ९०१, १०१६, १०५८,

१०६०

'वज्जयान और चौरासी सिद्ध' ५६३

'वज्रसूची' ६६३, ६६४, ६६८

वट्टगामणि ३००, ३०३, ३१४

वट्टमाता (भिक्षुणी) ४९०

वत्य-सुत्त २४८

वत्यूपम-सुत्त २९०, ३२०, ६०७

वनपत्य-सुत्त ३२१

वनवासी (प्रदेश) ५६९, ५७०

वन-सयुत्त ३२७

वम्मिक-सुत्त ३२१

वयधम्मा-संखारा ६८९, ७०१, १०९७

वरुण १६२, १६३, १६४, १७३,

२२६, ५८८, ७३०, ७३२, ७३३,
 ७३५
 वरं सम्बोधि (मिक्षु) ४६६, ४८२
 वर्तन्याम् ५५७
 वद्धमान ८३७
 वर्मा (रामचन्द्र) ७८८
 वल्लभ (आचार्य) १७२, ७२१,
 ७२७, ९३६, ९३७, १०५०, १०६६
 व्यवहार सत्य ४४, ५७८, ६२१,
 ६९१, ९२९, ९८२, ९८३, ९९१,
 ९९२, १०३९-१०४०
 वशिष्ठ ८१, २२०, ७३७, ९४२
 वसुमित्र ५४९, ५५१, ५८३, ६३०,
 ६३१, ६३६, ६४०
 वसुबन्धु १७१, २१०, २१४, ३००,
 ३०६, ३५८, ३५९, ४१२, ५५७,
 ५५९, ६२९, ६३०, ६३५-६३७,
 ६४०, ६४१, ६४८, ६४९, ६५०,
 ६५१, ६५९, ६६१, ६६८, ६७०,
 ६७२, ७०३, ७११, ७२१, ८६३,
 ८६४, ८७३, ९८१, ९८८,
 १०४४, १०४५, १०९६, ११०१
 व्रज ५८९
 व्रज-गिरि ८२०
 'व्रतावदान' ६२७
 वग ५७०
 वगीस-सयुक्त ३२७
 वश-साहित्य १५४, २५६
 वाक् (देवी, ब्रह्मवादिनी) ८, १७
 'वाक्यपदीय' ४५, ९४४
 वाचस्पति मिथ १०७, १६१, १७१,

१७२, ५२२, ६५७, ७०६, ७७०,
 ८५३, ८५६, ८६१, ८६३, ८६४,
 ८७३, ८८२, ८९३, ८९४, ८९६,
 ९०५, ९८१, ९८८, ९९३, ९९७,
 १०३१, १०७५, ११०१, ११०३
 वाजसनेयि संहिता ७४१
 वाटर्स (थॉमस) २८६, ५७३,
 ६५३, ६५४, ६५९, ६६१, ६६३
 वाडुआ (वेणीमाधव, डा०) ५०,
 १०१, १६०, २११, २२८, ६३२,
 ७८४, ८४०, ८४१, १०७९
 वात्स्यायन १७१, २३५, ६५१,
 ८५१, ८५२, ८५३, ८४५, ८५५,
 ८५६, ८६१, ८६२, ८७१, ८७३,
 १०८८, १०९६, ११०१
 वात्सीपुत्रीय (बौद्ध सम्प्रदाय) ५१६,
 ५५१, ५५२
 वाद न्याय ६५२
 वादविधि ६३७
 'वादसील' २२५, २३५
 वाम्नव्य ५६
 वामक (ऋषि) २२०, ७३६, ७३७
 वामदेव (ऋषि) ५९, १७, २२०,
 ७३६, ७३७
 वायु (देवता) २४
 वायु पुराण ८०४
 वाराणसी ९४, २५८, २७२, ४१३,
 ५६६, ७९५
 वाल्मीकि (ऋषि) ६८, ७९, ७५२,
 ९४२, ९४७, ९४९

वाल्मीकि० (वाल्मीकि-रामायण)

१५, १६, ७२, ८३, १२०, १८२,

१८७, १८८, ५९३, ६५९, ९४८

वाशिष्ठ (वासेदुठ, ब्राह्मण) २९,

२२०, २२४

वाशिष्ठी (भिक्षुणी) ४९८

वासुदेव (कृष्ण) २२६, ५८८, ५८९,

—पूजा ५८८, ५८९,—सम्प्रदाय

५८९, ५९०

वासेदुठ-सुत्त २३७, २९५, ३२४,

३६८, ३७०, ३७१, ६०८

व्याकरण (शास्त्र) २, ५५, ५६,—

के आचार्य शून्यवाद के प्रथम

विरोधी ९१८

व्याकृत ४२२, ४४७

व्यास (कृष्ण द्वैपायन) ८१, १०५,

७८९

व्यास-भाष्य (योग-सूत्र पर) ११,

१२, ४१, ९२, १७२, ३५४,

८७५, ९०३, ९०४, ९०५,

९०६, ९०७, ९०८, ९०९, ९१२,

९१३, ९१४, ९१५, ९१६, ९१७

व्रात्य ८३०

विक्रम शिला २०६, ५७१

विगत (प्रत्यय) ३३२

‘विग्रह व्यावर्तनी’ ६५५, ६५६, ८५२

विजय-सुत्त ३४७

विज्जाण—देखिये ‘विज्ञान’ ।

विज्जाणनिरोधा नामरूपनिरोधो

३८८

विज्जाणपच्चया नामरूपं ३८७

विठोवा ७०

वितक्क-सुत्त २८, ६०९

वितक्कसन्धान-सुत्त ३२१

वितण्डा ८५४

विदमं ६५३

विद्यानन्द (जेनाचार्य) ८४७

विदुर ८०२

विदेह ५६६

विदेह मुक्ति ८९८, ९३३

‘विद्वन्मनोरंजनी’ टीका (‘वेदान्त-
सार’ की) ६९, ८६

विद्या, ३ अपरा १, २,—परा ५,—

श्रेय विषया १२; १४, १८, २१,

६१,—तीन विद्याएँ (तिस्सो

विज्जा) २६९

विद्याभूषण (सतीशचन्द्र, डा०)

१७०, ८५२, ८६५, १०७९

विधि ९२०, ९२४

विधिशास्त्र ५९

विन्ध्य (—अचल,—मेखला,—

अटवी) ८, २७७, ३०१, ३०२,

३०५

विनय पत्रिका ३१, ४४, ६८, ६०४

विनय-पिटक ४, ८, २१, २३, ३०,

३७, ७३, १००, २०३, २०४,

२१८, २२४, २४७, २४८,

२५७, २६३, २६८, २७१, २७२,

२७६, २७७, २७८, २९०, २९८,

३०२, ३०६, ३०८, ३१५, ३१७,

३२९, ३३०, ३४२, ३७६,

३८४, ४१३, ४२५, ४३३, ४७३,

२२६, ५८८, ७३०, ७३२, ७३३,
 ७३५
 वरं सम्बोधि (भिक्षु) ४६६, ४८२
 वर्तन्याम् ५५७
 वद्धमान ८३७
 वर्मा (रामचन्द्र) ७८८
 वल्लभ (आचार्य) १७२, ७२१,
 ७२७, ९३६, ९३७, १०५०, १०६६
 व्यवहार सत्य ४४, ५७८, ६२१,
 ६९१, ९२९, ९८२, ९८३, ९९१,
 ९९२, १०३९-१०४०
 वशिष्ठ ८१, २२०, ७३७, ९४२
 वसुमित्र ५४९, ५५१, ५८३, ६३०,
 ६३१, ६३६, ६४०
 वसुवन्धु १७१, २१०, २१४, ३००,
 ३०६, ३५८, ३५९, ४१२, ५५७,
 ५५९, ६२९, ६३०, ६३५-६३७,
 ६४०, ६४१, ६४८, ६४९, ६५०,
 ६५१, ६५९, ६६१, ६६८, ६७०,
 ६७२, ७०३, ७११, ७२१, ८६३,
 ८६४, ८७३, ९८१, ९८८,
 १०४४, १०४५, १०९६, ११०१
 व्रज ५८९
 व्रज-गिरि ८२०
 'व्रतावदान' ६२७
 वंग ५७०
 वंगीस-सयुक्त ३२७
 वश-साहित्य १५४, २५६
 वाक् (देवी, ब्रह्मवादिनी) ८, १७
 'वाक्यपदीय' ४५, ९४४
 वाचस्पति मिश्र १०७, १६१, १७१,

१७२, ५२२, ६५७, ७०६, ७७०,
 ८५३, ८५६, ८६१, ८६३, ८६४,
 ८७३, ८८२, ८९३, ८९४, ८९६,
 ९०५, ९८१, ९८८, ९९३, ९९७,
 १०३१, १०७५, ११०१, ११०३
 वाजसनेयि संहिता ७४१
 वाटर्स (थॉमस) २८६, ५७३,
 ६५३, ६५४, ६५९, ६६१, ६६३
 वाड्डा (वेणीमाधव, डा०) ५०,
 १०१, १६०, २११, २२८, ६३२,
 ७८४, ८४०, ८४१, १०७९
 वात्स्यायन १७१, २३५, ६५१,
 ८५१, ८५२, ८५३, ८४५, ८५५,
 ८५६, ८६१, ८६२, ८७१, ८७३,
 १०८८, १०९६, ११०१
 वात्सीपुत्रीय (बौद्ध सम्प्रदाय) ५१६,
 ५५१, ५५२
 वाद न्याय ६५२
 वादविधि ६३७
 'वादसील' २२५, २३५
 वामव्य ५६
 वामक (ऋषि) २२०, ७३६, ७३७
 वामदेव (ऋषि) ५, ९, १७, २२०,
 ७३६, ७३७
 वायु (देवता) २४
 वायु पुराण ८०४
 वाराणसी ९४, २५८, २७२, ४१३,
 ५६६, ७९५
 वाल्मीकि (ऋषि) ६८, ७९, ७५२,
 ९४२, ९४७, ९४९

वाल्मीकि० (वाल्मीकि-रामायण)

१५, १६, ७२, ८३, १२०, १८२,

१८७, १८८, ५९३, ६५९, ९४८

वाशिष्ठ (वासेट्ठ, ब्राह्मण) २९,

२२०, २२४

वाशिष्ठी (भिक्षुणी) ४९८

वासुदेव (कृष्ण) २२६, ५८८, ५८९,

—पूजा ५८८, ५८९,—सम्प्रदाय

५८९, ५९०

वासेट्ठ-सुत्त २३७, २९५, ३२४,

३६८, ३७०, ३७१, ६०८

व्याकरण (शास्त्र) २, ५५, ५६,—

के आचार्य शून्यवाद के प्रथम

विरोधी ९१८

व्याकृत ४२२, ४४७

व्यास (कृष्ण द्वैपायन) ८१, १०५,

७८९

व्यास-भाष्य (योग-सूत्र पर) ११,

१२, ४१, ९२, १७२, ३५४,

८७५, ९०३, ९०४, ९०५,

९०६, ९०७, ९०८, ९०९, ९१२,

९१३, ९१४, ९१५, ९१६, ९१७

व्रात्य ८३०

विक्रम शिला २०६, ५७१

विगत (प्रत्यय) ३३२

‘विग्रह व्यावर्तनी’ ६५५, ६५६, ८५२

विजय-सुत्त ३४७

विज्ञान—देखिये ‘विज्ञान’ ।

विज्ञाननिरोधा नामरूपनिरोधो

३८८

विज्ञानपञ्चया नामरूप ३८७

विठोवा ७०

वितक्क-सुत्त २८, ६०९

वितक्कसन्धान-सुत्त ३२१

वितण्डा ८५४

विवर्भ ६५३

विद्यानन्द (जैनाचार्य) ८४७

वितुर ८०२

विदेह ५६६

विदेह मुक्ति ८९८, ९३३

‘विद्वन्मनोरंजनी’ टीका (‘वेदान्त-सार’ की) ६९, ८६

विद्या, ३ अपरा १, २,—परा ५,—

श्रेय विषया १२; १४, १८, २१,

६१,—तीन विद्याएँ (तिस्रो-

विज्ञा) २६९

विद्याभूषण (सतीशचन्द्र, डा०)

१७०, ८५२, ८६५, १०७९

विधि ९२०, ९२४

विधिशस्त्र ५९

विन्ध्य (—अचल,—मेखला,—

मटवी) ८, २७७, ३०१, ३०२,

३०५

विनय पत्रिका ३१, ४४, ६८, ६०४-

विनय-पिटक ४, ८, २१, २३, ३०,

३७, ७३, १००, २०३, २०४,

२१८, २२४, २४७, २४८,

२५७, २६३, २६८, २७१, २७२,

२७६, २७७, २७८, २९०, २९८,

३०२, ३०६, ३०८, ३१५, ३१७,

३२९, ३३०, ३४२, ३७६,

३८४, ४१३, ४२५, ४३३, ४७३,

२२६, ५८८, ७३०, ७३२, ७३३,
 ७३५
 वरं सम्बोधि (भिक्षु) ४६६, ४८२
 वर्तन्याम् ५५७
 वद्धमान ८३७
 वर्मा (रामचन्द्र) ७८८
 वल्लभ (आचार्य) १७२, ७२१,
 ७२७, ९३६, ९३७, १०५०, १०६६
 व्यवहार सत्य ४४, ५७८, ६२१,
 ६९१, ९२९, ९८२, ९८३, ९९१,
 ९९२, १०३९-१०४०
 वशिष्ठ ८१, २२०, ७३७, ९४२
 वसुमित्र ५४९, ५५१, ५८३, ६३०,
 ६३१, ६३६, ६४०
 वसुवन्धु १७१, २१०, २१४, ३००,
 ३०६, ३५८, ३५९, ४१२, ५५७,
 ५५९, ६२९, ६३०, ६३५-६३७,
 ६४०, ६४१, ६४८, ६४९, ६५०,
 ६५१, ६५९, ६६१, ६६८, ६७०,
 ६७२, ७०३, ७११, ७२१, ८६३,
 ८६४, ८७३, ९८१, ९८८,
 १०४४, १०४५, १०९६, ११०१
 ब्रज ५८९
 ब्रज-गिरि ८२०
 'ब्रतावदान' ६२७
 बग ५७०
 बंगीस-सयुक्त ३२७
 वंश-साहित्य १५४, २५६
 वाक् (देवी, ब्रह्मवादिनी) ८, १७
 'वाक्यपदीय' ४५, ९४४
 वाचस्पति मिश्र १०७, १६१, १७१,

१७२, ५२२, ६५७, ७०६, ७७०,
 ८५३, ८५६, ८६१, ८६३, ८६४,
 ८७३, ८८२, ८९३, ८९४, ८९६,
 ९०५, ९८१, ९८८, ९९३, ९९७,
 १०३१, १०७५, ११०१, ११०३
 वाजसनेयि संहिता ७४१
 वाटसं (थॉमस) २८६, ५७३,
 ६५३, ६५४, ६५९, ६६१, ६६३
 वाङ्मूला (वेणीमाधव, डा०) ५०,
 १०१, १६०, २११, २२८, ६३२,
 ७८४, ८४०, ८४१, १०७९
 वात्स्यायन १७१, २३५, ६५१,
 ८५१, ८५२, ८५३, ८४५, ८५५,
 ८५६, ८६१, ८६२, ८७१, ८७३,
 १०८८, १०९६, ११०१
 वात्सीपुत्रीय (बौद्ध सम्प्रदाय) ५१६,
 ५५१, ५५२
 वाद न्याय ६५२
 वादविधि ६३७
 'वादसील' २२५, २३५
 वाम्प्रव्य ५६
 वामक (ऋषि) २२०, ७३६, ७३७
 वामदेव (ऋषि) ५, ९, १७, २२०,
 ७३६, ७३७
 वायु (देवता) २४
 वायु पुराण ८०४
 वाराणसी ९४, २५८, २७२, ४१३,
 ५६६, ७९५
 वाल्मीकि (ऋषि) ६८, ७९, ७५२,
 ९४२, ९४७, ९४९

वाल्मीकि० (वाल्मीकि-रामायण)
 १५, १६, ७२, ८३, १२०, १८२,
 १८७, १८८, ५९३, ६५९, ९४८
 वाशिष्ठ (वासेदृठ, ब्राह्मण) २९,
 २२०, २२४
 वाशिष्ठी (भिक्षुणी) ४९८
 वासुदेव (कृष्ण) २२६, ५८८, ५८९,
 —पूजा ५८८, ५८९,—सम्प्रदाय
 ५८९, ५९०
 वासेदृठ-सुत्त २३७, २९५, ३२४,
 ३६८, ३७०, ३७१, ६०८
 व्याकरण (शास्त्र) २, ५५, ५६,—
 के आचार्य शून्यवाद के प्रथम
 विरोधी ९१८
 व्याकृत ४२२, ४४७
 व्यास (कृष्ण द्वैपायन) ८१, १०५,
 ७८९
 व्यास-भाष्य (योग-सूत्र पर) ११,
 १२, ४१, ९२, १७२, ३५४,
 ८७५, ९०३, ९०४, ९०५,
 ९०६, ९०७, ९०८, ९०९, ९१२,
 ९१३, ९१४, ९१५, ९१६, ९१७
 व्रात्य ८३०
 विक्रम शिला २०६, ५७१
 विगत (प्रत्यय) ३३२
 'विग्रह व्यावर्तनी' ६५५, ६५६, ८५२
 विजय-सुत्त ३४७
 विज्ञाण—देखिये 'विज्ञान' ।
 विज्ञाणनिरोधा नामरूपनिरोधो
 ३८८
 विज्ञाणपच्चया नामरूप ३८७

विठोवा ७०
 वितक्क-सुत्त २८, ६०९
 वितक्कसन्धान-सुत्त ३२१
 वितण्डा ८५४
 विदर्भ ६५३
 विद्यानन्द (जैनाचार्य) ८४७
 विदुर ८०२
 विदेह ५६६
 विदेह मुक्ति ८९८, ९३३
 'विद्वन्मनोरंजनी' टीका ('वेदान्त-
 सार' की) ६९, ८६
 विद्या, ३ अपरा १, २,—परा ५,—
 श्रेय विषया १२; १४, १८, २१,
 ६१,—तीन विद्याएँ (तिस्रो
 विज्जा) २६९
 विद्याभूषण (सतीशचन्द्र, डा०)
 १७०, ८५२, ८६५, १०७९
 विधि ९२०, ९२४
 विधिशास्त्र ५९
 विन्ध्य (—अचल,—मेखला,—
 अटवी) ८, २७७, ३०१, ३०२,
 ३०५
 विनय पत्रिका ३१, ४४, ६८, ६०४
 विनय-पिटक ४, ८, २१, २३, ३०,
 ३७, ७३, १००, २०३, २०४,
 २१८, २२४, २४७, २४८,
 २५७, २६३, २६८, २७१, २७२,
 २७६, २७७, २७८, २९०, २९८,
 ३०२, ३०६, ३०८, ३१५, ३१७,
 ३२९, ३३०, ३४२, ३७६,
 ३८४, ४१३, ४२५, ४३३, ४७३,

- ४८९, ४९०, ४९२, ५००, ५२४,
 ५२५, ५२७, ५२९, ५३२, ५३४,
 ५५०, ५५१, ५५९, ५७९, ६०७,
 ६१०, ६१५, ६१७, ६२८, ६३३,
 ६३४,—महायान का ६२८,—
 सर्वास्तिवाद का ६३४; ७४३,
 ८३३, ८३४
 विनय-पिटक की अट्ठकथा १०
 विनय-घर ३११
 'विनय-वस्तु' ६३४
 'विनय-विभाग' ६३४
 विनयवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५७२,
 ८४१
 'विनय समुक्ते' ३१५
 विनय-सूत्र ६२८
 विनय-शुद्धक ६३४
 विनोबा (आचार्य) ८१८
 विपस्सना (विदर्शना) ३६९, ४९३,
 ९१२
 विपस्सी बुद्ध ३१९
 विष्णुयुत्त (पञ्चय) ३३२, ३९८
 विष्णुयुत्तेन विष्णुयुत्त ३३१
 विष्णुयुत्तेन सगहित असगहितं ३३१
 विष्णुयुत्तेन सम्पयुत्त ३३१
 विपाक ४, ६५, ४७८, ५१५,—
 चित्त ४६४, ४६५, ४६९, ४७०,
 —पञ्चय ३३१,—न विपाक-
 धम्म ५१५
 विभज्य व्याकरण ४२२, ८७४
 विभज्जवाद (बौद्ध धर्म) १४९,
 १८९, २०५, २०८, २११, ४०९,
 ४३९, ४८३, ५५२, ६१६, ६३९,
 ७४८, ८७४, १०९९,—देखिये
 'स्थविरवाद' (१९७-५४६)
 विभव (-तृष्णा) २९३, ३९८,
 ४४१, ५४६
 विभाषा (शास्त्र) ६३०, ६३५,
 ६५८, ६६२
 विभूतिपाद २२५
 विभंग ३१५, ३१६, ३३०, ३३७,
 ३७८, ३९१, ३९२, ३९७, ३९८,
 ४७८, ६३१
 विभंग-वग्ग ३२६
 विभंग-सुत्तन्त ५०२
 विमला (बोधिसत्त्व-भूमि) ६२०, ६५५
 विमतिच्छेदन पञ्चो ३३३, १०१३
 विमान वत्यु ३१५, ३१६, ३२९
 विमान वस्तु ६३४
 विमुक्तात्म मुनि १०४५
 विमुक्तिया (आठ) ६३२
 विमुक्तिसेन (आर्य) ६४९
 विमुक्तिसेन (भदन्त) ६४९
 विरतिया (तीन) ४६७
 'विवरण' (पचपादिका-विवरण)
 १०३२
 विवर्तवाद ८६८
 विवस्वान् ७८९
 विवेक चूडामणि ३, ७७, ९४४
 विवेकानन्द (स्वामी) १७५, ६१२
 विश्वकर्मा (ऋषि) १०१
 विश्वनाथ (न्याय-वैशेषिक के
 आचार्य) ८५२

विशाख (विताख) १४८, २४८,
 ४५५, ५०४, ५१५
 विशाखा ५६७,—मृगारमाता २८०
 विश्वामित्र ७३६
 विशिष्टाद्वैत १०९, १७२, ९३६
 'विशेष' ११, ८५६-८५८
 'विशेषण-विशेष्य-भाव' ६५
 'विश्वभारती पत्रिका' ११६, ९५७
 'विश्ववाणी' (बौद्ध संस्कृति अंक)
 २५८, २६०, १०७७
 विश्वामित्र २२०
 विश्वेदेवास्तः १६३, २००
 विष्णु ९८, १७३, १९४, १९५, ४११,
 ५८८, ७१६, ७२०, ८०४, ८९३,
 ९४५, १०५१, १०५२, १०५६,
 १०७८
 विष्णु पुराण ६
 विताखा-सुत्त ५३४
 विसुद्धिमग्ग (विसुद्धिमग्गो) ६,
 १०, १२१, १४१, १९७, १९९,
 २००, २०८, २४८, २९९, ३३२,
 ३३४, ३३५, ३३७, ३४३, ३४७,
 ३५८, ३६५, ३७४, ३७५, ३७६,
 ३७८, ३७९, ३८१, ३८७, ३८८,
 ३९०, ३९२, ३९३, ४०५, ४०६,
 ४२३, ४२४, ४७८, ४८०, ४८८,
 ४८९, ४९३, ५०६, ५११, ५२२,
 ५२३, ५२७, ५३०, ५३५, ६२०,
 ६३६, ८८८
 'विसुद्धिमग्गदीपिका' (धर्मानन्द
 कोसम्बी) ३३५, ३५८, ४०६

विसूचियत्त ४०
 विज्ञप्तिमात्रता (विज्ञानमात्रता)
 १५९, ६७०, ६७१, ७२२, ९५१,
 ९५२, ९५३, ९९२, १००१,
 १०४४, १०४५, १०९६, ११०१
 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि ६५०, ६५१,
 ६७२
 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिव्याख्या ६५१
 विज्ञान (विज्ञान) ३६, ४१, ६२, १३६,
 १३७, १४०, १४१, १४२, ३३०,
 ३८८, ३९५, ३९६, ३९७, ४००,
 ४०१, ४०२, ४०७, ४१५, ४१६,
 ४१८, ४१९, ४२५, ४२९, ४३१,
 ४३३, ४३४, ४३५, ४३८, ४४५,
 ४४६, ४५०, ४५६, ४६३, ६३९,
 ६४२, ६६९, ६७०, ६७१,—आयतन
 ९७४,—उपादान-स्कन्ध २९२,
 ३९६,—काय, ४२६, ६३२,—
 सन्तान ६६९, ६७१, ९३२,—
 स्पन्वित ९७२; ७६९, ७७५,
 ८०७, ८१८, ८५०, ८५७, ८८८,
 ८९७, ९०६, ९५३, ९९३, १०४५
 विज्ञानकायपाद शास्त्र ६३१, ६३३
 विज्ञानभिक्षु (सांख्याचार्य) १२६,
 ८८२, ८९४, ८९५, १०३८
 विज्ञानमात्रनित्यत्व ७०३
 विज्ञानवाद १०९, १३६, १५२,
 १५३, १६६, २०६, २०९, २१०,
 २१२, ४६३, ५५४, ५६३, ५८४,
 ६२२, ६२४, ६४४, ६४९-६७८,
 ६७९, ७०९, ७५२, ८४५, ८५२,

८५६, ८५७, ८६०, ८६२, ८६३,
 ८६४, ८६५, ८६६, ८७१, ८७८,
 ९००—का खण्डन योग-दर्शन
 द्वारा ९१४-९१६,—पूर्व-मीमांसा
 द्वारा ९२८-९२९, शंकर
 द्वारा १०२०-१०२६; ९१३,
 ९३२, ९५१, ९५२, ९५३, ९७२,
 ९७३, ९७७, ९८०, ९८७,
 १०३१, १०३६, १०४५, १०८४
 विज्ञानानन्त्यायतन (ध्यान) ५०२,
 ५०८, ७७९
 विटरनित्त्र (एम०) ३०१,
 ३१५, ३१६, ५९१, ६२६, ६५८,
 ६६२, ६६४, ८३५, ९४३
 विडिश ३०१, १०७८
 विशिका ६५०
 वीमंसक (मीमांसक) २२५, ३५६
 वीमसक-सुत्तन्त ३२२, ३५६
 वीर्य ३५१, ३५४, ३५५, ३६१,
 ४६६, ६१८, ६४८,—सयम
 ३४३; ९१०
 वृजिपुत्रक ३१३, ५५२, देखिये 'वज्जि-
 पुत्तक' ।
 वेखनस्स सुत्त ३२४
 वेठवीप २८८
 वेलु कण्टकी (उपासिका) २७९
 वेणुवन विहार २९५, ५६७
 वेण्ड (विष्णु) ५८८
 वेतुलवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
 २५२, ५५३, देखिये 'वेपुल्य-
 वादी' भी ।

वेद २, ८, १६, ३०, ६५, ७३, ८२,
 १०४, ११९, १२३, १२८, १५९,
 १६९, १७९, १८०, १८२, १८३,
 १८५, १८७, १८८, १८९, २२०-
 २२७, ६५२, ६५३, ६६३, ७१०,
 ७२०, ७२२,—तीन ७३९, ७४०,
 चार ७५९,—का दर्शन और
 बौद्ध दर्शन से सम्बन्ध ७२४-
 ७८८,—की ओर गीता
 और बौद्ध दर्शन की प्रवृत्तियों की
 तुलना ८००-८०२,—के प्रति
 बौद्ध और जैन दर्शनों की दृष्टियां
 ८४१,—की ओर पूर्वमीमांसा
 की दृष्टि ९२३, ९२८; १०७१,
 १०७२
 'वेदक-वेद्य' (आत्मा) ४३७, ४७८
 'वेदगू' (वेदज्ञ) २१६, २२४, ४५३,
 ७४२, ७४३, ७५१, ८२७, ८३४
 'वेदन्तगू' (वेदान्तज्ञ) २०२, २२३,
 ७४२, ७४३, ९४२
 वेदल्ल ३१७
 वेदना ६२, ३३०, ३८८, ३८९,
 ३९६, ३९८, ४०१, ४१४, ४१८,
 ४१९, ४२५, ४२६, —असुखा-
 अदुखा ४२६, ४२८, ४२९, ४३४,
 ४३५, ४३८, ४४५, ४४७, ४५६,
 ४५७, ४६३, ४६६, ४६९,
 ६४२,—में वेदनानुपश्यी होना
 ३३९, ३४४, ३४८, ३६६,—
 उपादान स्कन्ध २९२, ३४९,
 ३९९,—काय (छह) ४२६,

- ६३२,—संयुक्त ३२८,—निरोधा
 तण्हानिरोधो ३८८,—पञ्चया
 तण्हा ३८७, ३९८; ७६९, ८०७,
 ८५०, ९०६, ९९३
 वेदान्त दर्शन ११, ६५, १०३, १०४,
 ११०, १४३, १६७, १६९, १७०,
 १७१, १८४, ३९२, ४४३, ५२३,
 ५४१, ५८४, ६७०, —और बौद्ध
 दर्शन ७१५-७२४, ७७९, ८४८,
 ८४९, ८५४, ८६७, ८९१, ९३२,
 ९३५-१०४९; १०६०, १०६५,
 १०७१, १०९५, ११०२
 वेदान्तदेशिक (आचार्य) ७२७,
 ९३१, १०६६
 'वेदान्त-सार' (सदानन्द-कृत) ४७,
 ६९, ८६, २४१, ८२३, ८२५,
 ९३५, १०३५
 वेदान्त-सूत्र ९३५, ९३८, देखिये
 'ब्रह्म-सूत्र' ।
 वेय्याकरण ३१७, ३८१, ६२८
 वेरंजक सुत्तन्त ३२२, ४७५
 वेरंजक ब्राह्मण-सुत्त २१८, २६८,
 ३४०, ५२५, ५४६, ९१०
 वेरंजा ५६६
 वेंजल (एच०) ६५६
 'वेतम्य-प्रकरण' ९६१-९६४
 वैदिक (दर्शन) १६, १६८, २२०-
 २२७, ६८६, ६८७, —और बौद्ध
 दर्शन ७२४-७८८
 'वैदिक इन्डैक्स' (मैकडोनल और
 कीय) २८६
 'वैद्यराज' (बुद्ध) ५६०
 'वैनयिक' ५२५, ५२६, ५४६
 वैन्य (राजर्षि) ५
 'वैनाशिक' (मत) १८१, ९१३,
 १०००, १००६, १००९, १०१५,
 १०१९, १०४२
 वैपुल्यवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
 ५५३, ५५४, ५६३
 वैपुल्य-सूत्र ५५५, ५८१
 वैभार पर्वत ३१०
 वैभाषिक (बौद्ध सम्प्रदाय) २०९,
 २११, ५६२, ५८३, ६२९, ६३०,
 ६३६, ६४१, ६४५, ६४९, ६५८,
 ८७१
 वैरोचन (बोधिसत्व) ७५९, ७८५
 वैंलेसर (मैक्स) १०७८
 वैवस्वत मनु ५
 वैशारद्य (चार) ४५२, ५८२,
 ६१७
 वैशाली २०७, २०८, २१२, २८४,
 २८५, २८८,—को संगीति ३१३;
 ५४७, ५४८, ५४९, ५५०, ५५८,
 ५६६, ५७०, ६२९, ८३६
 वैशेषिक (दर्शन) १८, ४९, १०४,
 १०५, १२२, १३८, १५२, १६७,
 १६९, १७०, १७१, १७७, १७८,
 १८०, १८२, ७०६, ८५१,—
 परमाणुवाद और बौद्ध दर्शन ८७१
 'वैशेषिक फिलॉसफी' (उई) ८७१
 वैशेषिक-सूत्र ४४, १००, १७१, ७२६

८५६, ८५७, ८६०, ८६२, ८६३,
 ८६४, ८६५, ८६६, ८७१, ८७८,
 ९००—का खण्डन योग-दर्शन
 द्वारा ९१४-९१६,—पूर्व-मीमांसा
 द्वारा ९२८-९२९, शंकर
 द्वारा १०२०-१०२६; ९१३,
 ९३२, ९५१, ९५२, ९५३, ९७२,
 ९७३, ९७७, ९८०, ९८७,
 १०३१, १०३६, १०४५, १०८४
 विज्ञानानन्त्यायतन (ध्यान) ५०२,
 ५०८, ७७९

विटरनित्त (एम०) ३०१,
 ३१५, ३१६, ५९१, ६२६, ६५८,
 ६६२, ६६४, ८३५, ९४३

विडिश ३०१, १०७८

विशिका ६५०

वीमंसक (मीमांसक) २२५, ३५६

वीमसक-सुत्तन्त ३२२, ३५६

वीर्य ३५१, ३५४, ३५५, ३६१,
 ४६६, ६१८, ६४८,—संयम
 ३४३; ९१०

वृजिपुत्रक ३१३, ५५२, देखिये 'वज्जि-
 पुत्तक' ।

वेखनस्त सुत्त ३२४

वेठवीप २८८

वेलु कण्टकी (उपासिका) २७९

वेणुवन विहार २९५, ५६७

वेण्टु (विष्णु) ५८८

वेतुल्लावादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
 २५२, ५५३, देखिये 'वैपुल्य-
 वादी' भी ।

वेद २, ८, १६, ३०, ६५, ७३, ८२,
 १०४, ११९, १२३, १२८, १५९,
 १६९, १७९, १८०, १८२, १८३,
 १८५, १८७, १८८, १८९, २२०-
 २२७, ६५२, ६५३, ६६३, ७१०,
 ७२०, ७२२,—तीन ७३९, ७४०,
 चार ७५९,—का दर्शन और
 बौद्ध दर्शन से सम्बन्ध ७२४-
 ७८८,—की ओर गीता
 और बौद्ध दर्शन की प्रवृत्तियों की
 तुलना ८००-८०२,—के प्रति
 बौद्ध और जैन दर्शनो की दृष्टियां
 ८४१,—की ओर पूर्वमीमांसा
 की दृष्टि ९२३, ९२८; १०७१,
 १०७२

'वेदक-वेद्य' (आत्मा) ४३७, ४७८

'वेदगू' (वेदज्ञ) २१६, २२४, ४५३,
 ७४२, ७४३, ७५१, ८२७, ८३४

'वेदन्तगू' (वेदान्तज्ञ) २०२, २२३,
 ७४२, ७४३, ९४२

वेदल्ल ३१७

वेदना ६२, ३३०, ३८८, ३८९,
 ३९६, ३९८, ४०१, ४१४, ४१८,
 ४१९, ४२५, ४२६, —असुखा-
 अदुखा ४२६, ४२८, ४२९, ४३४,
 ४३५, ४३८, ४४५, ४४७, ४५६,
 ४५७, ४६३, ४६६, ४६९,
 ६४२,—में वेदनानुपश्यी होना
 ३३९, ३४४, ३४८, ३६६,—
 उपादान स्कन्ध २९२, ३४९,
 ३९९,—काय (छह) ४२६,

- ६३२,—सयुक्त ३२८,—निरोधा
तण्हा निरोधो ३८८,—पच्चया
तण्हा ३८७, ३९८; ७६९, ८०७,
८५०, ९०६, ९९३
- वेदान्त दर्शन ११, ६५, १०३, १०४,
११०, १४३, १६७, १६९, १७०,
१७१, १८४, ३९२, ४४३, ५२३,
५४१, ५८४, ६७०, —और बौद्ध
दर्शन ७१५-७२४, ७७९, ८४८,
८४९, ८५४, ८६७, ८९१, ९३२,
९३५-१०४९; १०६०, १०६५,
१०७१, १०९५, ११०२
- वेदान्तदेशिक (आचार्य) ७२७,
९३१, १०६६
- 'वेदान्त-सार' (सदानन्द-कृत) ४७,
६९, ८६, २४१, ८२३, ८२५,
९३५, १०३५
- वेदान्त-सूत्र ९३५, ९३८, देखिये
'ब्रह्म-सूत्र' ।
- वेय्याकरण ३१७, ३८१, ६२८
- चेरंजक सुत्तन्त ३२२, ४७५
- चेरंजक ब्राह्मण-सुत्त २१८, २६८,
३४०, ५२५, ५४६, ९१०
- चेरंजा ५६६
- वैजल (एच०) ६५६
- 'वैतम्य-प्रकरण' ९६१-९६४
- वैदिक (दर्शन) १६, १६८, २२०-
२२७, ६८६, ६८७, —और बौद्ध
दर्शन ७२४-७८८
- 'वैदिक इन्डेक्स' (मैकडोनल और
कीय) २८६
- 'वैद्यराज' (बुद्ध) ५६०
- 'वैनयिक' ५२५, ५२६, ५४६
- वैन्य (राजर्षि) ५
- 'वैनाशिक' (मत) १८१, ९१३,
१०००, १००६, १००९, १०१५,
१०१९, १०४२
- वैपुल्यवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) २५०,
५५३, ५५४, ५६३
- वैपुल्य-सूत्र ५५५, ५८१
- वैभार पर्वत ३१०
- वैभाषिक (बौद्ध सम्प्रदाय) २०९,
२११, ५६२, ५८३, ६२९, ६३०,
६३६, ६४१, ६४५, ६४९, ६५८,
८७१
- वैरोचन (बोधिसत्त्व) ७५९, ७८५
- वैलेसर (मैक्स) १०७८
- वैवस्वत मनु ५
- वैशारद्य (चार) ४५२, ५८२,
६१७
- वैशाली २०७, २०८, २१२, २८४,
२८५, २८८,—की संगीति ३१३;
५४७, ५४८, ५४९, ५५०, ५५८,
५६६, ५७०, ६२९, ८३६
- वैशेषिक (दर्शन) १८, ४९, १०४,
१०५, १२२, १३८, १५२, १६७,
१६९, १७०, १७१, १७७, १७८,
१८०, १८२, ७०६, ८५१,—
परमाणुवाद और बौद्ध दर्शन ८७१
- 'वैशेषिक फिलॉसफी' (जई) ८७१
- वैशेषिक-सूत्र ४४, ११०, १७१, ७२६,

८४९, ८६२, ८६९, ८७१, ८७३,
८७८

वैष्णव दर्शन १७२, १७३, १७४,
४०८, —और बौद्ध दर्शन १०४६
-१०७४, देखिये 'भक्ति-दर्शन' ।

'वैष्णव फेथ एण्ड मूवमेंट'
(सुशील कुमार दे) १०७२
वैष्णव वेदान्त ७२०

वैष्णवागम १०७५
'वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड माइनर
रिलिजस सिस्टम्स'
(आर० जी० भाण्डारकर) ५९०,
८०४

वैस्टर गार्ड १०७८

वैडल १०७८

'वोला से गंगा' (राहुल सांकृत्यायन)
१४७, १४८

'वोहार वचन' ३३०

श

शक्र ५८८

शक्ति १०५३

शतपथ ब्राह्मण ७३९, ७४१, ७४९,
७५६, ९०१

शतशास्त्र व्याख्या ६५१

शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता ३३९,
३६१, ३६७, ५५८, ६१९, ६२३,
६२४

'शब्द' ४२२, ५७६, —आयतन ४२५,
४३६, —भोग ५२६, —रस

५२६, —सचेतना २९३, —संज्ञा
२९३, —प्रमाण ८५५, ८८२,

९२३, ९२५

शरणागति ६०१

शरभग (ऋषि) ८३

शाकटायन ५६

शाकल्य ५६, १४८

शाक्य (क्षत्रिय) १७८, २५८, २६०,
२६१, २८८, —और कौलियो का
भगडा २६०

शाक्यकुमार २६२, ६६६, ६७३, ७५९,
८७६, ८७७, ९२६, ९३६

शाक्यपुत्रीय श्रमण ३१३, ५४७, ८३३

शाक्यगुनि ११६, २१७, २२३, २३२,
२४७, २५०, ४५७, ४८०, ५३७,

५७१, ५७३, ५८४, ५९३, ६६७,

६९२, ७१२, ७१५, ७२२, ७३२,

७४१, ८०७, ८०९, ८७५, ९४९,

१०२६, १०८१, १०९३, १०९४

शाक्यसिंह ३०३, ४५५

शाक्यवरी (व्रत) ७

शावर भाष्य १७२, ९१९, ९२१,
९२२, ९२५, ९२८, ९३१, ९३२,
९३४

शारद्वतीपुत्र ८७७

शारिपुत्र ६३१, ६६३

'शारिपुत्र-प्रकरण' ६५९, ६६३, ६६४

शारीर (ब्रह्म) मोमांसा १७७, १८०,
१८१, ४५७, ९३५, ९३८

शालिकनाथ ९३४, १०२९

शाश्वतवाद (सस्त्वतवाद) २३८-

२३९, ३२३, ३२५, ३८०, ४३६,
४४९, ७०२, ७७०, ८८७, ९०४,
९२७, ९६९, १०७५

शास्त्र-ज्ञान—की आवश्यकता ६४,

—की अपर्याप्तता ६५-६६

‘शास्त्रदीपक’ १०२९

‘शास्त्रीय युग’ (बौद्ध दर्शन का)

२१०, २११

शंकर (आचार्य) ५, १४, १८, २०,

६३, ६७, ६८, ७०, ७२, ७६,

८१, ८२, ८६, ८७, ९५, ९८,

१०७, १०९, ११२, ११३, १२२,

१२३, १३०, १३१, १३२, १३७,

१४०, १६१, १७२, १७८, १७९,

१८३, १८६, १९५, २०६, २०८,

२४५, ३००, ३५२, ३९०, ४०९,

४३८, ४४३, ४४७, ४५४, ४५५,

४८५, ५१०, ५११, ५१७, ५२२,

५६२, ५६५, ५८३, ६४३, ६४५,

६७०, ६७२, ६७६, ६७८, ६७९,

६८४, ६८६, ६८७, ६८८, ६९२,

६९३, ७१९, ७२०, ७२१, ७२३,

७२६, ७२७, ७५१, ७५२, ७७४,

७७५, ७८१, ८११, ८१४, ८१६,

८१७, ८४८, ८४९, ८५४ ८९३,

९०८, ९१८, ९३६, ९३७, ९८१,

९४३, ९४४, ९५१, ९५२, ९५७,

९५८, ९६९, ९७१, ९७२, ९७५,

९७६, ९७७, ९८१, ९८२, ९८७,

—का दर्शन और बौद्ध दर्शन के

साथ उसका सम्बन्ध ९८८-

बी० ७५

१०४६,—क्या प्रच्छन्न बौद्ध

हैं ? १०२६-१०४९; १०७१,

१०७५, १०७८, १०८७, १०९४,

१०९५, १०९६, ११०१,

११०२

शंकर (महादेव) ७०

‘शंकर दिग्विजय’ १०७८

शंकर स्वामी ६५१

शास्त्र लिखित ब्रह्मचर्य २७९

शाक्ततागम १०७५

शंकर (दर्शन) ३, १७२, ४०९,

५२२, ५६५, ६२९,—और बौद्ध

दर्शन ९८८-१०४६

‘शाण्डिल्य सूत्र’ १७४, ५८८

शान्तरक्षित १३४, ५१५, ५७१,

६५०, ६५२, ६५७, ७०३, ७११

शान्तिदेव ३५, ३६, ३५०, ३६०,

५५७, ५७७, ५८३, ६००, ६०१,

६०२, ६०३, ६०४, ६११, ६१४,

६२८, ६२९, ६५७, ७११, १०५१,

१०५४, १०५५, १०९६

शान्तिनाथ (साधु) १०८८

शान्तिपर्व (शान्ति०) १५, १६, १७,

१९, २५, २६, ४४, ११६, १२०,

१२८, १८२, ६४८, ७७२

शिनरेन् (जापानी भिक्षु साधक),

५९९, ६१५

शिलोञ्छ (वृत्ति) ३९, ७६

शिव ७२०, ७६६, ८९३, १०५३,

१०५३, १०५५

शिव प्रसाद भट्टाचार्य ९४३

‘शिव संकल्प’ ८२

शिव संघेश्वर १०५३

शिवादित्य ८५२

शिवालक (प्रदेश) ५०

शिशुनाग (राजा) २०७

शिक्षा (शीक्षा) २, ५५, ५६,—के
यास्क-पूर्व आचार्य ५६

‘शिक्षा समुच्चय’ ३१, ३५१, ३६०,
५७७, ६००, ६११, ६१२, ६२८,
६५७, ६७९, ६९८

शिगोन् (जापानी मंत्रवादी बौद्ध
सम्प्रदाय) ५७२, १०७६

शिशपा (वन) ४५१, ५४०, ५४४,
५८१

शील-कथा ५८०

शीलभद्र (आचार्य) ६५१

शीलव्रतपरामर्श ६९८ ९११

शील-विशुद्धि ४९१

शीलाचार (ढालके-कृत ‘बुद्धिस्ट
एसेज’ के अंग्रेजी-अनुवादक)
८५

शुक्र ५

शुक्रनीति १९

‘शुक्ल धर्म’ ३६०

शुक्ला (भिक्षुणी) ८

शुद्धाद्वैत १०९, १७२, ९३७

शुद्धोदन १९७, २५६, २६०, ६६६,
६७३, १०५२

शुनःशेष ८३

शुभ (माणवक) ४७४

शुभा (भिक्षुणी) ८

शून्य २१०, ६७२, ६७६, ६८१, ६८७,

९५१, ९५२, ९५४, ९७७,

१०४१, १०४२, १०६२, १०७१,

१०९६, ११०२,—और ब्रह्म ९५१,

१०२९-१०३३, १०४२-१०४४

शून्यचक्र १०६२

शून्य समाधि १०५७

शून्यता (दर्शन) ४०५, ५६२, ५८२,
६२०, ६२३, ६२४, ६७९-६८८,
७२३, १०९६, ११०२

‘शून्यता-सप्तति’ ६५६

शून्यवाद १५२, १५३, १६६, १८१,
२०९, २१०, २१२, २४५, ३७९,
४०६, ५६३, ५८३, ६२२, ६४९,
६५२-७००, ८४५, ८५२, ८६०,
८६३, ८६४, ८६६, ९२२, ९५१,
९७७, ९८०, ९८७, ९९७,
१००५, १०३०, १०३६, १०४४,
१०४८, १०७१

शेक्सपियर ९३७

शूरसेन (प्रदेश) ५८९

श्वेतकेतु ९४, १४६, २२७, २४९,
७५२

‘श्वेताश्वतर’—(श्वेताश्वतर उपनि-
षद्) १५, ४०, १६८, ४०७,
५८९, ५९०, ७६३, ७६५, ७६६,
७७५, ७८१, ७८१, ७८८, ८७८,
९६०

शैल (ब्राह्मण) २६७

शैला (भिक्षुणी) ८

शैव (सम्प्रदाय) १७४, ५७५,

५७६, ५९०, १०४९, १०५१,
१०५३, १०५५, १०७५
शंख ३१०, ३२३
शोतोकु (जापानी सम्राट्) १९७
'शोभन' (चित्त) ४६५, ४६६, ४६७
'श्लोकवार्तिक' १७२, ६५१, ८४७,
९१९, ९२२, ९२५, ९२९,
९३१, ९३२, ९३४, ९८२
शोपेनॉर (जर्मन दार्शनिक) ९४७,
१०८४
शृगाल माता २७९
अद्धा ९२-९३, ११६,—और बुद्धि-
वाद १२८-१३५; १९१, १९२,
३५१, ३५४, ३५५-३६०, ४६७,
६४८, ७३७, ७७३, ७८४, ७९९,
८९४, ९४०, ९९१, १०६८, १०७४
अद्धा सूक्त १२९
अमण—का लक्षण १४४,—गौतम
२२५, ७१०, ८३०, ८४८, ११००
—और ब्राह्मण २३४, २३८,
२४२, २७५, २९४, ३२६, ३७०,
३७९, ४४९, ५३४, ७४१,—
—धर्म (आमण्य) ८३०-८३४,
१०५०,—और ब्राह्मण्य (ब्राह्मण-
धर्म) ८३०-८३१, ८५०; १०४०,
१०५१, १०६०, १०६३
आवक ५६०, ५८१,—के सात प्रकार
६४८,—अर्हत ६४५, ६४६,—
बोधि ६४८,—यान ५५९, ५६१,
६०५, ६०६, ६६३

आवस्ती (सावत्य) २२८, २८१,
५६६, ५६७
'शृंगारिक रहस्यवाद' १०५०, १०७२
श्रीधर शास्त्री पाठक (महामहोपा-
ध्याय) १२२
श्रीभाष्य १८४, ८६४, ९३६, ९८३,
१०४०
श्री पर्वत (श्री शैलम्) ५५६, ५५८,
५७०
श्रीलब्ध (आचार्य) ६३५
श्रीमद्भागवत—देखिये 'भागवत' ।
श्री विजय (जावा) ७१३
श्रीहर्ष १०९, १७२, ६८७, ९८९,
१०३२, १०३३, १०४२, १०४४,
१०४८, १०७१, १०८८, १०९६
श्रुति ७१९, ७२०, ७२१, ७२५, ७२६,
७२७, ७४१, ७४८, ७५८, ७७६,
९००, ८२६, ९०९, ९३८, ९९०,
१०११, १०१२, १०३७, १०३९,
१०५०, १०६२, १०७१
श्रेय १२, ४४, १८३
श्रोत्र ४२२, ४२४, ४३६, ५००, ५०३,
६३३, ७१७,—आयतन ४२५,—
विज्ञान ४२५, ४३६,—स्पर्श
४२५; ८५५, ८५८
श्रोत-परम्परा ६४, ११९, १४३,
१७२, १८०, १९०, १९४, २०९,
२१२, २२३, ५६३, ५८४, ५८६,
५९२, ५९३, ५९४, ६००, ६१८,
६७३, ७०२, ७०६, ७२०, ७२२,
७७३, ८१८, १०८०, १०५९,

१०६०, १०६१,—के दर्शन के
लिये देखिये 'वैदिक दर्शन' ।

श्रौत सूत्र १२२

ष

षट्पादशास्त्र ६३०

षडग (वेद के) २, ५५-५६, ६३०

षडदर्शन १०४, १२९, १५२, १५७,

१६६,—यूग १६९-१७१; १७९,

२२६, ७२६,—और बौद्ध दर्शन

८५१-१०४९, १०५८, १०८५,

११०१

'षडदर्शनीवल्लभ' ९९२, १०३१,

देखिये 'वाचस्पति मिश्र' ।

षड् धर्म ६३२

'षडदर्शन समुच्चय' १००, १०४,

१७१, २१३, ८४६, ८४७

'षडदर्शन समुच्चय-वृत्ति' १७१, २१३

षड्विध लिंग ६५

षडायतन ३८८, ३८९, ३९७, ३९८,

४००, ४०१, ४०७, ८८८

पाष्णागरिक (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१

स

स्कन्ध (खन्ध) ४१०, ४२५, ४४५,

६२४,—आयतन ६४२, ८४५,

१०४३

स्कन्धपाद शास्त्र ६३३

स्यविरवाद (बौद्ध धर्म) १९७-

५४६,—का साहित्य २९९-३३६;

५४७, ५४९, ५५०, ५५२, ५५८,

५६०, ५६८, ५७८, ५८३, ५८५,

५८६, ५९४, ५९५, ५९६, ५९७,

६१०, ६१८, ६२०, ६२२, ६२९,

६३२, ६३६, ६७५, ९९७, १०११,

१०१३, १०६५, १०६८, १०६९

सक्कपञ्च सुत्त ३१९

सक्क संयुत्त ३२७

सक्कार-सुत्त ४७६

सकलिक सुत्त ३४२, ५३३

सकाय निश्चिन्त्या ३०१, ३०२

सकुल उदायि (परिव्राजक) ८३

सकुला (भिक्षुणी) ४९७

सकृदागामि-फल २७८

सकृदागामी ५१९, ६२०, ६३२

सगाय वग्ग ३२७

सच्चक (निगण्ठपुत्त) २३५, ३२२

सच्चक-सुत्तन्त ३२२, ४१९

'सच्चनाम' १५, १९९, १०६१

सच्चपावी (सेत समणी) ८३६

सच्च यमक ३३१

सच्च विभंग ३३०

सच्च विभग सुत्त २९१, ३२६

सच्च संयुत्त ३२९

सचाळ ५७२

सडायतन वग्ग ३२६, ३२८

सडायतन विभग सुत्त ३२६

सडायतननिरोधा फस्सनिरोधो ३८८

सडायतनपच्चया फस्सो ३८७

सडायतन-संयुत्त ३२८, ६०८

सतगुरु १०६०

सत्त नाम १०६०, १०६१

सत्तक निपात ३२९

तत्तिस बोधिपक्खिया धम्मा—
 देखिये 'बोधिपक्खीय धर्म' ।
 तति—देखिये 'स्मृति' ।
 ततिपट्टान विभंग ३३०
 ततिपट्टान-सुत्त २९१, ३२१, ३४४
 तति पट्टान—संयुत्त ३२९, ५७९
 सत्काय दृष्टि ५१३, ५१६, ६९८,
 ९०७, ९११
 सत्कार्यवाद ४२६, ९६७
 सत्य—१, २,—संवृत्ति १, ३,
 ६८८-६९१,—परमार्थ ३, ६८८,
 ६९६,—का पर रूप ४-५;
 ८, १०, ११—जो प्राप्ति भारतीय
 अध्यात्म विद्या का लक्ष्य १२-२०,
 —का उच्चतम रूप १३,—का
 परम निवान १३,—हो परम ब्रह्म
 १४-१५—और धर्म १६, १२०,
 —के दो रूप ४४-४५, ६८८-
 ६९१, ५७८, ५८३; ५८, ६१,
 ७३, १००, ११०, ११७, १२६,
 १२७, १३४, १४५, १६५, १८७,
 २१६, २१७, २३६,—का बहु-
 कारी धर्म प्रधान ३५३; ५१५,
 ५१७, ६१८, ७१६, ७३७, ७४२,
 ७४५, ७४६, ७४७, ७४८, ७४९,
 ७५१, ७५७, ७६१, ७६८, ७८४,
 ८०२, ८४३, ८४७, ८४८, ८४९,
 ८५१, ८६५, ८६६, ८६७, ८७०,
 ८७३, ८८१, ८९१, ९१०, ९२५,
 ९२९, ९३८, ९३९, ९५१, ९७१,
 ९८२, १०४८, १०६०-१०८९,

१०९०, १०९१, १०९२, १०९६,
 १०९७
 सत्यकाम जावाल ६८, १५३, १५६,
 २२३, २२७, २४९, ७५२, ७५९,
 ७८५
 सत्यप्रतिसमुत्ताधिप्रज्ञा विहार
 (बोधिसत्व-भूमि) ६२०
 सत्यपुत्र (प्रदेश) ५६७
 सत्यवह भारद्वाज ८८, ७८४
 सत्यसिद्धि शास्त्र ५७१, ६३५,
 १०१९
 'सत्यार्थ प्रकाश' १७८, ८२८, ८४१
 तत्त्वावाप्त (नौ) ६३२
 सतो सम्पजानो ३४१
 सवानन्द २४१
 सद्धर्म काय ५८४
 सद्धर्मपुण्डरीक-सूत्र ३३८, ३६७,
 ५५९, ५६०, ५७२, ५७९, ५८१,
 ५९१, ५९५, ५९७, ६०५,
 ६०६, ६११, ६१८, ६२३, ६२५,
 ६२८, ६५०
 सन्त मत १७३,—और बौद्ध धर्म
 १०५६-१०६२
 'सन्तानान्तरसिद्धि', ६५२
 सन्दक सुत्त २२९, ३२४, ७८८,
 ८२१, ८२२, ८२७, ८३७, ८४१,
 सन्दिक्किन्तो (धम्मो) २९०, देखिये
 'सादृष्टिक' नौ ।
 सनन्दन ८२५, १०३२, १०३५,
 १०४५
 सनत्कुमार ५९, ६०

सप्तवशभूमि शास्त्र ६४९
 'सप्तपदार्थी' ८५२
 सप्तपर्णी (गुफा) ३१०
 सप्त सिन्धव ३९, ५४
 सप्तशक्तिका प्रज्ञा पारमिता ६२३
 सप्पुरिस सुत्त ३२५
 सब्बकामि (स्थविर) ५४८
 'सप्तभगी नय' ८४९
 सब्बधम्म-मूल-परियाय-सुत्तन्त ४३१
 सब्बासव सुत्तन्त २९१, ३२०, ३६१,
 ४३६, ४३७, ४४०, ६०७
 सब्बे पुब्बेकतहेतु ३७३
 सब्बे अहेतु अप्पच्चया ३७३
 सब्बं अत्थि ३७३, ५५८, ६२९
 सब्बं आदित्तं ५००, ५२९
 'सब्बं नत्थी'ति ३७३
 सभिय सुत्त ७३३
 सम्पयुत्त पच्चय ३३२
 सम्पयुत्तेन सम्पयुत्त ३३१
 सम्पयुत्तेन सगहित असगहित ३३१
 सम्पयोगो विप्पयोगो ३३१
 सम्पयुत्तेन विप्पयुत्त ३३१
 सम्पसावनीय-सुत्त ३१९
 सम्पूर्णानन्द ५४, १२६
 'सम्बन्ध परीक्षा' ६५२
 समण मडिका सुत्त ३२४
 'सम प्रांचलम्स इन इडियन लिटरेचर'
 (विन्टरनिच्च) ५९१
 समन्त चक्षु २०१
 समन्तपासादिका (विनय-पिटक
 की अठ्ठकया) १०, ३१४, ५६७

समन्त (भिक्षु) १०५५
 समन्त भद्र (जैन आचार्य) ८४७
 समन्तभद्र (बोधिसत्त्व) ६१७
 समनन्तर पच्चय ३३१, ३९४
 'समयसार' ८४९
 सम्प्रज्ञात (समाधि) ८७, ९०८
 सम्भूत साणवासि (स्थविर) ५४८
 सम्भोग-काय ५८४, ६७८
 सम्यक् आजीव (सम्मा आजीवो)
 २७३, २७४, ३६१, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् कर्मान्त (सम्मा कम्मन्तो)
 २७३, २७४, ३६३, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् दर्शन (सम्मा वत्सनं) १७,
 ४०५, ४२३, ४८९, ८४२, ९०३
 सम्यक् दृष्टि (सम्मा दिट्ठि) १९,
 २७३, २७४, ३२१, ३२५, ३६३,
 ३६४, ३६५, ४०३
 सम्यक् प्रधान (चार) ३५, २३१,
 २५१, ३३६, ३३७, ३३८, ३५३-
 ३५४, ९०९
 सम्यक् वाणी (सम्मा वाचा) २७३,
 २७४, ३६३, ३६४, ३६५, ४०३,
 ४६७
 सम्यक् व्यायाम (सम्मा वायामो)
 २७३, २७४, ३६४, ३६६
 सम्यक् समाधि (सम्मा समाधि)
 २७३, २७४, ३२५, ३२६, ३६४,
 ३६६

सम्यक् स्मृति (सम्मा सति) २७३,
 २७४, ३६४, ३६६, ५०३
 सम्यक् संकल्प (सम्मा संकप्पो)
 २७३, २७४, ३६३, ३६४, ३६५,
 ४०३
 सम्यक् सम्बुद्ध १७, २२, ४०, ६३,
 ६५, ६६, ६७, ६८, ९९, १३१,
 १६६, १७३, १८१, १९१, १९२,
 १९७, १९९, २०१, २०२, २०३,
 २०४, २०५, २१६, २१८, २२३,
 २२५,—का आविर्भाव २१६-२४७;
 २५३, ३०४, ३०६, ३०७, ३५६,
 ३८६, ४१०, ४३८, ४४९, ४५०,
 ४५२, ४५३, ४९४, ५१२, ५१३,
 ५२४, ५२५, ५२९, ५३६, ५३७,
 ५३८, ५४२, ५४४, ५४६, ७१५,
 ७२३, ७२९, ७३१, ७३३, ७३६,
 ७४४, ७५४, ७८६, ८९४, ९०९,
 ९१२, १०२५, १०९९, ११०३
 सम्यक् सम्बोधि (सम्मा सम्बोधि)
 ३३९, ३६१, ४८६, ५२२, ५३५,
 ५४१, ५४४, ६१९, ७७०
 सम्यक् ज्ञान ३, ११, २५, ७५, १०२,
 ६४१, ८४२, ८४४, ८५५, ८९८,
 १०२०
 सम्मप्यधान विभंग ३३०
 सम्मप्यधान-संयुक्त ३२९
 सम्मा विट्ठि सुत्तन्त ३२१, ३६५,
 ३९२, ३९६, ५०८
 सम्मित्तिय (वीद्ध सम्प्रदाय) २०९,
 ५५१, ५५२

समाधि १८, २०, ३५१, ३५४,
 ३६१,—स्कन्ध ३६४,—के परि-
 ष्कार ३५४,—पारमिता ६१४;
 ७१९, ९०२, ९०५, ९०८, ९०९,
 ९१०, ९५६
 'समाधि राज' ३६७, ६२३, ६२५
 समानाधिकरण ६५
 स्पर्श (फस्तो) ३८८, ३८९, ३९१,
 ३९८, ४००, ४०१, ४२४, ४२५,
 —आगतन ४२५, ४२६,—काय
 ४२६,—रस ५२६, —सचेतना
 २९३,—संज्ञा २९३
 स्मृति (सति) २८७, ३१९, ३३९-
 ३४३, ३५०, ३५३, ३५४, ३५५,
 ३६१, ४५७, ४६७, ४९३, ६३२,
 ६४८,—९१०, ९२३, ९३८
 स्मृति-सम्प्रजन्य ९३, २८४, २८६,
 ३४१-३४३, ४२७, ५३३
 स्मृति-सयन ३४३
 सम्प्रजन्य ३४१-३४३, देखिये 'स्मृति-
 सम्प्रजन्य' ।
 स्मृति-प्रस्थान (चार) ७, २३१,
 २५१, २८५, ३१९, ३२१, ३३६,
 ३३७, ३३८, ३३९-३५३, ३६६,
 ३६७, ३७०, ४२१, ४५८, ४७६,
 ४९०, ४९२, ५८०, ९११
 स्मृत्यपस्थान ३४४, ६३२
 सज्ज जात्वा (अभिञ्ज्वा) सच्छिक्तत्वा
 ९८, २४४, ७३७
 सयुग्वा रेक्व-देक्षिये 'रेक्व' ।
 सर्ग-क्रम (साख्य का) ८८४-८८६

सप्तदशभूमि शास्त्र ६४९
 'सप्तपदार्थी' ८५२
 सप्तपर्णी (गुफा) ३१०
 सप्त सिन्धव ३९, ५४
 सप्तशक्तिका प्रज्ञा पारमिता ६२३
 सप्पुरित्त सुत्त ३२५
 सब्बकामि (स्यविर) ५४८
 'सप्तभगी नय' ८४९
 सब्बधम्म-मूल-परियाय-सुत्तन्त ४३१
 सब्बासव सुत्तन्त २९१, ३२०, ३६१,
 ४३६, ४३७, ४४०, ६०७
 सब्बे पुब्बेकतहेतु ३७३
 सब्बे अहेतु अप्पच्चया ३७३
 सब्ब अत्थि ३७३, ५५८, ६२९
 सब्बं आदित्तं ५००, ५२९
 'सब्बं नत्थी'ति ३७३
 सभिय सुत्त ७३३
 सम्पयुत्त पच्चय ३३२
 सम्पयुत्तेन सम्पयुत्त ३३१
 सम्पयुत्तेन संगहित असंगहित ३३१
 सम्पयोगो विप्पयोगो ३३१
 सम्पयुत्तेन विप्पयुत्त ३३१
 सम्पसादनीय-सुत्त ३१९
 सम्पूर्णानन्द ५४, १२६
 'सम्बन्ध परीक्षा' ६५२
 समण मडिका सुत्त ३२४
 'सम प्रॉवलम्स इन इंडियन लिटरेचर'
 (विन्टरनिट्त्) ५९१
 समन्त चक्षु २०१
 समन्तपासादिका (विनय-पिटक
 की अट्टकथा) १०, ३१४, ५६७

समन्त (भिक्षु) १०५५
 समन्त भद्र (जैन आचार्य) ८४७
 समन्तभद्र (बोधिसत्त्व) ६१७
 समनन्तर पच्चय ३३१, ३९४
 'समयसार' ८४९
 सम्प्रज्ञात (समाधि) ८७, ९०८
 सम्भूत साणवासि (स्यविर) ५४८
 सम्भोग-काय ५८४, ६७८
 सम्यक् आजीव (सम्मा आजीवो)
 २७३, २७४, ३६१, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् कर्मान्ति (सम्मा कम्मन्तो)
 २७३, २७४, ३६३, ३६४, ३६५,
 ४६७
 सम्यक् दर्शन (सम्मा दस्सन) १७,
 ४०५, ४२३, ४८९, ८४२, ९०३
 सम्यक् दृष्टि (सम्मा विट्ठि) १९,
 २७३, २७४, ३२१, ३२५, ३६३,
 ३६४, ३६५, ४०३
 सम्यक् प्रधान (चार) ३५, २३१,
 २५१, ३३६, ३३७, ३३८, ३५३-
 ३५४, ९०९
 सम्यक् वाणी (सम्मा वाचा) २७३,
 २७४, ३६३, ३६४, ३६५, ४०३,
 ४६७
 सम्यक् व्यायाम (सम्मा वायामो)
 २७३, २७४, ३६४, ३६६
 सम्यक् समाधि (सम्मा समाधि)
 २७३, २७४, ३२५, ३२६, ३६४,
 ३६६

संघवर्मा ६५६

संघाटि-सुत्त ४७६, ५८५

संघात ४२६, ९८२, ९९३, ९९४,

९९५, ९९६, ९९७, ९९८, १००२,

१०१९

संजय वेलङ्घिपुत्त (अनिश्चिततावादी)

२२८, २३०, २४०, ८४२

सम्बोध्यंग (सात) ३६१, ६३२,

देखिये 'बोध्यंग'।

संयुक्त० (संयुक्त निकाय) ४, १०

१३, १८, १४८, १९९, २१८,

२१९, २२४, २३०, २७६, २८०,

२८२, २८३, २९१, २९२, २९३,

२९४, ३१५, ३१६, ३१७, ३२७-

३२९, ३३७, ३४२, ३४३, ३४४,

३४५, ३६०, ३६२, ३६३, ३६४,

३६६, ३७०, ३७१, ३७५, ३७७,

३७८, ३८०, ३८१, ३८२, ३८६,

३८७, ३८८, ३९०, ३९३, ३९६,

४१७, ४२०, ४२४, ४२५, ४२७,

४२८, ४२९, ४३३, ४३४, ४३९,

४४७, ४५१, ४५५, ४५७, ४६०,

४८५, ४८९, ४९१, ४९२, ४९३,

४९५, ४९६, ५००, ५०३, ५०४,

५०६, ५२९, ५३०, ५३२, ५३३,

५७९, ५८५, ६०८, ६३३,

७४२, ७८७, ७९५, ८३७,

८३९, ८४४, ८९७, १०८२

संयुक्तागम (संयुक्तागम) ६३३,

६३८, ६३९

सन्तानगोचर १००७, १०१९

संयोजन (पाच, वस) ८२, १४४,

३२३, ३७१, ४४४, ६०७, ६३२,

९११

संराषण ९४१

संवर ३४३, ८४४, ८४६, ८५०

संवित् ९२३, १०४३

संवृति तत्त्व (सम्पुति सच्च) १,

५७८-५८३, ६२१, ६३३, ६७७,

६८८-६९१, ९६९, ९७२, ९८२,

९८३, १०३९

संस्कार ४१, ६२, ३३०, ३८८, ३८९,

३९४, ३९५, ३९६, ४०३, ४०७,

४१५, ४१६, ४१८, ४१९, ४२५,

४२८, ४२९, ४३३, ४३४, ४३५,

४३८, ४४५, ४४६, ४५०, ४५६,

४६३, ४६९, ४८१, ५१४, ६३२,

६४२, ७०२,—उपादान त्कन्ध

२९२, ३९६, ३९९; ७६९, ८०७,

८१८, ८५०, ८८८, ८८९, ८९७,

९०६, ९९३, १०२३ १०९७,

१०९८

'संस्कृत वीद्धि घर्न' २१३, २१४, ५८६

सहिता ७३१, ७३६, ७३८, ७३९,

७५४

'संक्षेप भागवतामृत' १०७२

'संक्षेप शारीरक' १०३२, १०३३,

१०३५

संज्ञा १४०, ३३०, ४१४, ४१६, ४१८,

४१९, ४२५, ४२८, ४२९,

४३४, ४३५, ४३८, ४४२, ४४५,

४४६, ४५०, ४५६, ४६३, ४६६,

सर्प विद्या ५९

‘सर्व दर्शन संग्रह’ ६५, ८६, १०१,
२४१, ५६१, ६३४, ६४४, ७०८,
७५२, ८२४, ८२६, ८२७, ८४४,
९२५, १०७८

सर्वमेघ ७४९

सर्वधर्म शून्यता ६३५, ६८८, १०१९,
—वादी (बौद्ध सम्प्रदाय) ९९२

सर्व वैनाशिक ७००, ८६५, ९९२
‘सर्व सिद्धान्त सार संग्रह’ ९३२, ९३३
सर्वज्ञात्म मुनि १०३२, १०३३

सर्वास्तिवाद (सम्बन्धितवाद) २०८,
२०९, ३३०, ४०९, ४८६, ५५१,
५५२, ५५५, ५५६, ५५७, ५५८-
५६३, ५६९, ५७०, ५७१, ५७३,
६२२-६४९, ६६२, ६७०, ६७५,
—का शकर के द्वारा प्रत्याख्यान

९९२-१०२०, १०६७

‘सर्वोदय’ (मार्ग) ३३

सर्व शून्यम् ५५८

सरणत्तय (शरणत्रय) २४७

सरकार (यदुनाय, डा०) ५७६,
१०५१, १०५३, १०५४

सरभू (तरप्पू) ३६२

सरमद ८९, ९१

सरस्वती (नदी) ६, ६१८, १०६२

सरहपा (सरोवरहपाद) १०५७,
१०५८, १०५९, १०६०, १०६१

सल्लवती (नदी) ५६६

सल्लोख-सुत्त ३२१

स्वप्नवास्तवदत्ता ७२

स्वभाववाद ८२३, ८२५, ८९२,

१०४४

‘स्वयम्भू’ ५९६, ५९७, ५९८, ६२५,
६२७, ६६२, ७२४, ८३१

सहजयान ७२३, १०६०, १०६१

सहजिया (सम्प्रदाय) १०५४

सहजात पञ्चय ३३१, ३९४, ३९६

सहस्रार चक्र १०६२

सहापति ब्रह्मा २७१, ७३३

सहेतुक (धर्म) ४६४, ४६७

संकाश्य (नगर) ५६६

संस्कार—देखिये ‘संस्कार’ ।

संस्कारनिरोधा विज्ञाननिरोधो
३८८

संस्कारपञ्चया विज्ञानं ३८७

संस्कार यमक ३३१

संस्कारपत्ति-सुत्त ३२५

संगहितेन असंगहितं ३३१

संगहितेन संगहितं ३३१

संगहो असंगहो ३३१

संगारव-सुत्तन्त ३२४, ५४१, ६१६

संगीतिया (तीन बौद्ध) ३१०-३१४

संगीति पर्याय पाद शास्त्र ६३१, ६३२

संगीति-परियाय-सुत्त (संगीति

सुत्त) २३६, ३१५, ३२०, ३५४,

३५७, ३६०, ६३२, ८३७, १००२

संघ (बौद्ध) ७, २१, २४८, २९५-

२९९, ३४४, १०६७, १०९८

सघपाल (स्यविर) ५७१

सचभद्र (स्यनिर) ६३७

सचमित्रा (निक्षुणो) ९, ५६७, ८४०

संघवर्मा ६५६

संघाटि-सुत्त ४७६, ५८५

संघात ४२६, ९८२, ९९३, ९९४,

९९५, ९९६, ९९७, ९९८, १००२,

१०१९

संजय वेलङ्घिपुत्त (अनिश्चिततावादी)

२२८, २३०, २४०, ८४२

सम्बोध्यंग (सात) ३६१, ६३२,

देखिये 'बोध्यंग'।

संयुक्त० (सयुक्त निकाय) ४, १०

१३, १८, १४८, १९९, २१८,

२१९, २२४, २३०, २७६, २८०,

२८२, २८३, २९१, २९२, २९३,

२९४, ३१५, ३१६, ३१७, ३२७-

३२९, ३३७, ३४२, ३४३, ३४४,

३४५, ३६०, ३६२, ३६३, ३६४,

३६६, ३७०, ३७१, ३७५, ३७७,

३७८, ३८०, ३८१, ३८२, ३८६,

३८७, ३८८, ३९०, ३९३, ३९६,

४१७, ४२०, ४२४, ४२५, ४२७,

४२८, ४२९, ४३३, ४३४, ४३९,

४४७, ४५१, ४५५, ४५७, ४६०,

४८५, ४८९, ४९१, ४९२, ४९३,

४९५, ४९६, ५००, ५०३, ५०४,

५०६, ५२९, ५३०, ५३२, ५३३,

५७९, ५८५, ६०८, ६३३,

७४२, ७८७, ७९५, ८३७,

८३९, ८४४, ८९७, १०८२

संयुक्तागम (सयुक्तकागम) ६३३,

६३८, ६३९

सन्तानपोचर १००७, १०१९

संयोजन (पाच, दत्त) ८२, १४४,

३२३, ३७१, ४४४, ६०७, ६३२,

९११

संराधन ९४१

सवर ३४३, ८४४, ८४६, ८५०

संवित् ९२३, १०४३

संवृति सत्य (सम्मृति सच्च) १,

५७८-५८३, ६२१, ६३३, ६७७,

६८८-६९१, ९६९, ९७२, ९८२,

९८३, १०३९

संस्कार ४१, ६२, ३३०, ३८८, ३८९,

३९४, ३९५, ३९६, ४०३, ४०७,

४१५, ४१६, ४१८, ४१९, ४२५,

४२८, ४२९, ४३३, ४३४, ४३५,

४३८, ४४५, ४४६, ४५०, ४५६,

४६३, ४६९, ४८१, ५१४, ६३२,

६४२, ७०२,—उपादान स्तम्भ

२९२, ३९६, ३९९; ७६९, ८०७,

८१८, ८५०, ८८८, ८८९, ८९७,

९०६, ९९३, १०२३ १०९७,

१०९८

'संस्कृत बौद्ध धर्म' २१३, २१४, ५८६

संहिता ७३१, ७३६, ७३८, ७३९,

७५४

'संक्षेप भागवतामृत' १०७२

'संक्षेप शारीरक' १०३२, १०३३,

१०३५

संज्ञा १४०, ३३०, ४१४, ४१६, ४१८,

४१९, ४२५, ४२८, ४२९,

४३४, ४३५, ४३८, ४०२, ४४५,

४४६, ४५०, ४५६, ४६३, ४६६,

६४२,—उपादान स्कन्ध २९२,
 ३९३, ३९८; ७६८, ७६९,
 ८०७, ८१८, ८५०, ८९७, ९०६,
 ९९३
 ज्ञावेदयित निरोध (समाधि) ८७,
 २०३, ७७९, ९७३
 ञ्केत ६५९
 ञ्गल (प्रदेश) ३३३
 त्यान-मूढ (थीन मिद्ध) ३४९,
 ४६६, ५१८, ९११
 णतवाहन ६५४
 णति (भिक्षु) ४३७
 णति केवट्टपुत्त ४८५
 णनाध्याय ९३८
 णन-चतुष्टय ८२, ९८९
 णनपाद ९०२
 णमुती (बोधिसत्त्व-भूमि) ६२०
 णन्त-अनन्तवाद २३८, २३९
 णपेक्षतावाद ६८७, ७०३
 णभिस्तस्कार साभागनिर्निमित्त विहार
 (बोधिसत्त्व-भूमि) ६२०
 णमगाम-सुत्तन्त ३२५, ३३७, ३६०,
 ५३२, ८३१
 णमञ्जाफल-सुत्त ८४, २०२, २२८,
 २२९, २४०, २४१, २९१, ३१८,
 ३६८, ५३२, ८२२, ८३५
 णमण्डक सयुत्त ३२८
 णमवेद (साम०) २, ५९, ११६,
 ११९, ७५८
 'सामान्य' और 'विशेष' ८५६-८५८,
 ८७१

सामान्यतो वृष्ट ८८३
 सामावती (रानी) २८०
 स्याद्वाद ८४७-८४८
 स्याद्वादमजरी ८४६, ८४७
 स्याम २०२, २१३, ३०४, ४१२,
 ५६८, ५६९, ७१३
 सायण (आचार्य) १०७
 सारिपुत्त सुत्त ३६३
 सारिपुत्त संयुत्त ३२८
 सावित्री ७४८
 सारिपुत्र (धर्म सेनापति) १८, २२,
 २८, ८४, १४२, २३२, २३३,
 २४४, २७६, २७८, २७९,
 २८०, २८१, २८२, २८३, ३०२,
 ३०९, ३१०, ३१९, ३२०, ३२१,
 ३२२, ३२५, ३४२, ३४७, ३६६,
 ३७५, ४२०, ४४६, ४५०, ४५१,
 ४५५, ४५७, ४७३, ४९१,
 ४९२, ४९५, ५०५, ५२०,
 ५३३, ५८०, ५८६, ७०१, ७१६,
 ७९९, ८०६, ८७७, १०६१,
 १०६८, १०९३, १०९८
 साल्ह (साढ) ३०८, ५४८
 सालेय्यक सुत्त ३२२, ४७५
 स्वातंत्रिक (विज्ञानवादी) ६५०-
 ६५२, ७०३, १००६
 स्वार्थानुमान ८६०
 सान्नव धर्म ६४१, ६४२
 सासनवस ५६९
 'साहित्य' (रवीन्द्रनाथ ठाकुर) ८५

सांक्रुत्यायन—देखिये 'राहुल सांक्रु-
त्यायन' ।

सांख्य (दर्शन) १८, ४३, ४९, १०४,
१०५, १०९, ११८, १२४, १२५,
१३०, १४०, १५२, १५३, १६७,
१६९, १७१, १७२, १७७, १७८,
१८०, १८२, १८३, २१३, २१९,
३९२, ३९४, ५१३, ५१४, ६९६,
७०९, ७२०, ७२१, ७२६, ७७२,
७७३, ७९०, ७९१, ८०१, ८१७,
८५४, ८६८,—और बौद्ध दर्शन
८७५-९०१, १०७५

सांख्य कारिका ५, ११, ३७, १२५,
१७१, १८३, ८०८, ८७५-
९०१, ९२३

'सांख्यतत्त्वकौमुदी' (भा और शर्मा)
८९६

सांख्य प्रवचन-सूत्र (सांख्य सूत्र)
११, ६१, ६४, १२५, ७०९,
८७५-९०१

सांख्य प्रवचन भाष्य ८९४

सांख्य सप्तति ६३६

सांख्य-योग २८, ३०, १०३, ११७,
१३९, ८१२, ८१८, —और बौद्ध
दर्शन ८७५-९१७

सांची (स्तूप) ५७६

साडर्स (के० जे०) ५५४, ५९१

सादृष्टिक (धर्म) २०२, २९०,

सादृष्टिक (ज्ञान) ३, देखिये 'संवृति' ।

स्थितप्रज्ञ ७९१, ८००, ८१५

स्थिरमति (आचार्य) ५८३, ६३७,
६४९, ६५०

स्मिय (विन्सेण्ट, डा०) २२, १५२,
३३२

सिकन्दर ५१

सिक्खापद विभंग ३३०

सिथियन (जाति) ५७६

सिद्धायन ८७

सिद्धसेन विवाकर १९, ८४७

सिद्धार्थ (आर०, सिंहली भिक्षु)
१०७९

सिद्धार्थक (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५३,
५५५

सिद्धान्त मुक्तावली ९२८

सिन्धु (नदी) ५२, ५३, ५४,—
तदस्य सम्यता ५२, ५४, ७२४,
८३०

सिरिया ५६७, ५७२, ८०४

सिरोन ५६७

सिस्टम्स ऑव वद्विस्टिक थॉट (यामा-
कामो सोजन) १३५, ४०६, ५१६,

५१७, ५१८, ६२५, ६७२,

६७५, ६७६, ६७७, ८२०, ९९३,

९९४, १०१०, १०१२, १०१६,

१०२५, १०४५

सिवावतिका (निग्रन्य परिव्राजिका)
८३६

सिंगालोवाद-सुत्त ३२०, ३७१, ४११:-
७३३

सिंह (सेनापति) ५३०, ८३६

सिंहचक्र ६५१

सिंहपुर ६५५
 सिंहल २०२, ३०३, ३९१, ४१२,
 ६५५
 स्टीन ४७
 सीजर ४८, ५१
 स्पीजल १०७८
 सीतिभूत ५००
 सीता १०५६
 सीहनाद वग्ग ३२१
 सीहसुत्त ५२४, ५३०, ८३९
 स्फुटार्या ६३५, ६३६, ६३८
 सु-आख्यात (धर्म) २९०, ५७९,
 ५८६, १०६४, १०६७
 सुकरात ८९, १४८
 सुकेशादि (ऋषि) ९५
 सुक्कर मद्दव २८६
 सुखावती (बौद्ध सम्प्रदाय) ५७२,
 ५९८, ६६१, ६८७
 सुखावती-व्यूह ६२६, ६४७, १०७०
 सुखोदय ५६८, ७१३
 सुगत ७७, १२७, ३०४, ४०७, ४१०,
 ७५१, १०७८
 सुजाता ३६६, ४९४, ५३४
 सुजुकी (डी० टी०) ५६२, ५८२,
 ६५८, ६७२, ६७७, १०७३
 सुज्जाता-वग्ग ३२५
 सुत्त विभाग ३१६, २३०,
 सुत्तन्तिक ३१६
 सुदुर्जया (बोवित्तत्व-भूमि) ६२०
 सुन्दरिका भारद्वाज-सत्त २२३, २२४,
 ३७०, ७४२

सुन्दरी (भिक्षुणी) ८
 सुनक-सत्त ७३८
 सुनक्खत्त लिच्छविपुत्त (सुनक्खत्र
 लिच्छविपुत्र) ३०७, ३२१, ४८८,
 ९१२
 सुनक्खत्त-सुत्त ३२५
 सुत्त-निपात ६, २९, ३०, ३५, ९१,
 २००, २१६, २२१, २२२, २२३,
 २३६, २३७, २४६, २४७, २६७,
 २८१, २९२, ३१५, ३१६, ३२९,
 ३४०, ३४७, ३५६, ३६८, ३७०,
 ३८६, ४५७, ४७८, ४८८, ४९०,
 ४९४, ४९५, ४९६, ४९७, ४९८,
 ४९९, ५००, ५०१, ५०३, ५०६,
 ६०८, ६१६, ६१८, ७३३, ७३८,
 ७४१, ७४२, ७४६, ९५०, १०६४,
 १०८२
 सुत्त-पिटक २९९, ३११, ३१७-
 ३२९, ३३०, ३७४, ३८२, ८२१,
 १००२
 सुपण्ण समुत्त ३२८
 सुप्पारक जातक ५७
 सुप्रिया उपासिका २८०
 सुप्रिया कोलिय दुहिता २८०
 सुवाहु ५९३
 सुन्न-सुत्त ४, ३१८, ३२४, ३६४,
 ४३९, ५०४, ६१६
 सुभद्र (परिव्राजक) २८८, ३०६
 सुभद्र (भिक्षु) ३०९
 सुभद्रा १०५१
 सुमन (भिक्षु) ५४८

सुमन-वग्ग ६०८

सुमात्रा ५६९

सुमेधा (भिक्षणी) ८, ४९९

सुमेरु २८०

'सुमंगल विलासिनी' ७, २८८, २९५

सुरति-निरति १०६१

सुरियगोड सुमंगल १०७९

सुवर्ण प्रभास ६२३, ६२६

सुवर्ण भूमि ५६७, ५६९

सुवर्णाक्षी ६५९, ६७४

'सुहृल्लेख' ६५४, ६५६, ७००, ११०२

सूरदास (सूर) ८०३, ८०४, १०६३

सूर्य-पूजा ५७६

सूत्रधर ३११

सूत्रनिपात ६३४

सूत्रपिटक (सर्वास्तिवाद का) ६३३-६३४

सूत्रवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१

सूत्रालंकार ६१८, ६४९, ६६४

सूत्रालंकार वृत्ति भाष्य ६५०

सेक्ख सुत्त ३२३

सेतकण्ठिक (निगम) ५६६

सेन (क्षितिमोहन, आचार्य) १०६१

सेनक ५६

सेना (एम०) २५०, ५९१

सेनानी कुहिता (सुजाता) २८०

सेल-सुत्त २००, २६७, २८१, ३२४, ७४६, ७४८,

सेवितव्व-असेवितव्व-सुत्त ३२५

सेश्वर मीमांसा १७२, ९३१

सेश्वर साह्य १२५, ८७६

सैलिंगमन ३४

सोजन (यामाकामी) १३५, ४८६,

५१५, ५१७, ५१८, ६७२, ६७५,

६७६, ६७७, ८२०, ९९३, ९९४,

१००७, १०१०, १०११, १०१६,

१०१७, १०२५, १०४५

सोडरन्लोम (नाथन) ३६०, ५४५

सोण (स्थविर) ३७१, ५६७, ५६८

सोणदण्ड सुत्त ३१८, ३६८

सोणा (भिक्षुणी) २७९

सोतापत्ति फल २७८, ३१९, ६२०

सोतापत्ति संयुत्त ३२९

सोतापन्न (सोतापन्न) ३५७, ३६३, ५१९, ६३३

सोपाविशेष निर्वाण ११८, ५१७,

५१८, ५१९, ५२२

स्फोटायन ५६

सोन (देवता) २४

सोना (भिक्षुणी) ८, ९

सोलह महाजन पद-युग ५७

सोवनी ८८१

सोरैय्य ५४८

'सोशलिज्म : यूटोपियन एण्ड सायन्टिफिक' (ऐंगिल्स) ३३

सौन्दरनन्द ७२, १४३, १४४, २५५,

३४८, ३५०, ३५१, ३५९, ३६०,

३६८, ५५९, ६५८, ६५९, ६६१,

६६३, ६६४, ६६५, ६६७,

६६८, ६७३, ६७४, ६७५, ८७६,

८९२ १०६९, १०७०

सौन्दर्य लहरी ८६

स्यौलछोवि ५६

सौत्रान्तिक (बौद्ध दार्शनिक मत)

२०९, २११, ५५१, ५८५, ६२९,
६३०, ६३४-६३८, ६४४-६४९,
६६४, ६७०, ८५७, ८७१, ९१३

ह

हठयोग १०७६

हरदयाल (डा०) ३३९, ३४३,
४४८, ५५४, ५७५, ५७७, ५८३,
५९०, ५९१, ५९४, ५९७, ६१५,
६१८, ६२४, ६२६

हरप्पा ५३

हरप्रसाद शास्त्री १०५३, १०५४,
१०७९

हरि (मीमांसा के आचार्य) ९२२

हरिद्वार ५४८

हरिनाथ दे १०७९

हरिभद्र (सूरि) १००, १०४, २१३,
६४९, ८४६, ८४७

हरिवर्मा ५७१, ६३५, १०१९

हरि वंश पुराण ८०४

हर्ष (हर्षवर्धन) ९, २०९, २१०,
२११, ७४८

हस्तक आलवक (अग्र उपासक)

२७९, ५३३

'हस्तरत्न' ६५७

हाडी (एडमण्ड) १०७८

हानर (आई० बी० , कुमारी) २५०,
४५८, ४५९

हारीत ५६

हिन्द-चीन ५६८, ६१२, १०५५

हिन्दुकुश ५२, ५६९

हिन्दु (धर्म) १८९, ६७३, ७४८,
१०५३

हिमवन्त प्रवेश ५६९

हिमालय ४०, ५२, ५३, ९३, २७७,
३०२, ३०५, १०९१

हिरण्यगर्भ १६४

हिरियण (प्रो०) १८९, ६३७,
८२३, ८२५

हिल (डी० डबल्यू० पी०) ८१९

'हिस्ट्री ऑव इंडियन फिलॉसफी'

(दासगुप्त) ६०, १००, १५१,
१५२, १७०, ७८४, ७८७, ९०२,
९३६, ९७१, ९७३, ९८४

'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लिटरेचर'
(विंटरनित्ज) ३१६, ६६२, ६६४,
८३५, ९४३

'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लॉजिक'
(डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण)
८६५

'हिस्ट्री ऑव एन्डियन्ट संस्कृत लिट-
रेचर' (मेक्समूलर) ५०, ५६,
८३, १५४, १७८, ७१८, ९२६,
९२७

'हिस्ट्री ऑव जापानीज रिलिजन'
(मसाहृष अनेसाकि) ६००

'हिस्ट्री ऑव पालि लिटरेचर'
(लाहा) ८४, ३१५, ३१६, ३२७,
३३३, ६३०, ६३१

‘हिस्ट्री ऑव क्लासीकल संस्कृत
लिटरेचर’ (वासगन्त और वे)

६६२, ६६४

‘हिस्ट्री ऑव प्रो वद्विस्टिक इंडियन
फिलॉसफी’ (वेणोमाघव वाड्डुआ)

५०, १०१, २२८, ७८४, ८४१

‘हिस्ट्री ऑव सिविलिजेशन इन एन्डि-
यन्ट इण्डिया’ (रमेशचन्द्र वत्त)

५३, ५४८

होनयान (बौद्ध धर्म) २०८, २०९,

२११,—और महायान नाम उप-
उपयुक्त नहीं २१२-२१६;—

और महायान ५५५-५६५, ५७१,

—और महायान का ऐतिहासिक

और सैद्धान्तिक सम्बन्ध ५७३-

६२९,—सम्प्रदाय, साहित्य और

सिद्धान्त ६२९-६४९

हो (हिरि) ४६७

हूण ६२५

हेतु (प्रत्यय) ३३१, ३७५, ३७८,

३७९, ३९४, ४६४, ६४१, ८६०,

८६१, ११००

‘हेतुचक्रनिर्णय’ ६५१

‘हेतुचक्रहमर’ ६५१, ८५२

‘हेतुबिन्दु’ ६५२

हेतु विद्या ८७२

‘हेतुविद्या न्यायशास्त्र’ ६५१

हेतुवादी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५३,

६३८

हेत्वाभास ८६१

हेमकमाणव-पुच्छा ४९५, ४९७ ,

४९८, ७४६

हेमवत-सुत्त ३४२

हेमवर्मा ६५१

हेराक्लीज ५८९

हेलिथेडोरस ५८८

‘हेस्टिंग्स एन्साइक्लोपेडिया ऑव

रिलिजन एण्ड एयिक्स’ २८६,

३३३, ५४५, ६३४

हेमवत (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१

होनेन् (जापानी भिक्षु साधक) २०२,

५९८, ५९९

क्ष

क्षणभंगवाद ४०९, ७०३, ७०६,

७०७, ८४७, ९२९, १००४,

१००५, देखिये ‘क्षणिकवाद’ ।

क्षणिकवाद १२७, १६६, ४०९,

४८२, ६४५, ६४७, ६५२ ६७६

—और अर्थक्रियाकारित्व ७००-

७०६,—पर बौद्ध और उनके

प्रतिवादी आचार्य ७०६-७१३,

८४७, ८६६, ८६८, ८६९, ९२७,

९२८, ९४०, ९९९, —का शंकर

के द्वारा प्रत्याख्यान १००२-

१०१९; १०२०, १०४५

क्षत्र विद्या २, ५९

क्षर २,

क्षान्ति-सयम ३४३

क्षितिगर्भ (बोधिसत्व) ६१७

क्षुद्रकागम ६३३, ६३४

(११९४)

सुद्रानुक्षुद्र (शिक्षापद) २०५, २०६,

२३२, ३११

क्षेमा (भिक्षुणी) २७९, ४५५

क्षेत्रज्ञ ७७३, ८१८, ९६४

त्र

त्रयी विद्या ३१८, ७२८, ७५९, ८२७

त्रिकाय-सिद्धान्त (महायान का)

५८४-५८५

‘त्रिकाल-परीक्षा’ ६५१

त्रिपिटक २९९-३३२, ४०५, ४२२,

४४४, ५२०, ५२८, ५९८,

६०७, ६३२, ६६०, ७३८, ७५०,

९७०, ९८७, १०७९

त्रिरत्न ६०२, ७९९

त्रिलोचन ८५६

त्रिवर्ग ९३३

त्रि-शरण ५८७, १०६६

त्रि-शक्तिका प्रज्ञापारमिता ६२३

त्रिशिका ६५०, ६६८

त्रिशिका-भाष्य ६५०

त्रैलोक्यनाथ (स्यामी राजा) ५६८

त्रैविद्य २१६, ३२३, ४५७, ४७३,

७४४, ७४५, ७७२, ८०१, ८२७,

८३४

ज्ञ

ज्ञानप्रस्थान शास्त्र ६२९, ६३०,

६३१, ६३२

ज्ञान (मार्ग) ११७, ७९०,—और

कर्म-मार्ग का समन्वय (गीता

में) ७९०-७९४; ७९७, ८०५,

ज्ञान यज्ञ ७९७

ज्ञान-विशुद्धि ४९१

ज्ञान-संयम ३४३

ज्ञानातिलोक (महास्थविर) ३९५,

३९७, ३९८, ४०१, ४३९, ४६२,

४७१, ५४९, ५५०, ५५३, ५५४,

९०६, १०८३

ज्ञानेश्वर (सन्त) ८९, १७३, ३३३,

४८४, ५२२, ७२७, ७८८, ८१४,

८१९, ८२१, १०५७, १०६०,

११०३

‘ज्ञानेश्वरी’ (हिन्दी अनुवाद, रामचन्द्र

वर्मा-कृत) ७१, ८९, ७८८, ८१९,

८२१, १०६०

ज्ञातृपुत्र ११००, देखिये ‘निगण्ड

नाटपुत्र’ ।

शुद्धिपत्र

पृष्ठ

३९

४२

७१

२१६

२३४

२७८

२७९

३१७

४२८

५१९

५२२

५४८

५४९

५५१

७१९

७२६

७३७

७५८

७५८

७५९

७५९

७७१

८०२

८०३

८०८

८१९

अशुद्ध

योगक्षेत्र

आकलन

मूर्ति

च पुरातनम्

प्रज्ञावादांश्च पुत्र भाषते

नियम पिटक

आमलक

हिस्ट्री ऑव इन्डियन फिलासफी

आश्रवों

बुध

अभूत

पाठ्येक

पाठ्य

हैवतय

आरुण

देहाविषयक

उत्तर

याजयोगो

परम्परा

त्रिपिटक

क्षिप्त

नम

आह्लाविनी

योग में के

पंचशिव

withern

शुद्ध

योगक्षेत्र

आकलन

मूर्ति

च पुरातनम्

प्रज्ञावादांश्च भाषते

विनय पिटक

आलवक

इन्डियन फिलासफी

आश्रवों

बुद्ध

अभूत

पावेयक

पावेयक

हैमवत

आरुणि

देहाविषयक

उत्तर

याजयोगो

परम्परा

त्रिपिटक

क्षिप्त

हम

आह्लाविनी

योग के

पंचशिव

within

(११९४)

शुद्धानुशुद्ध (शिक्षापत्र) २०५, २०६,

२३२, ३११

क्षेमा (भिक्षुणी) २७९, ४५५

क्षेत्रज्ञ ७७३, ८१८, ९६४

त्र

त्रयी विद्या ३१८, ७२८, ७५९, ८२७

त्रिकाय-सिद्धान्त (महायान का)

५८४-५८५

‘त्रिकाल-परीक्षा’ ६५१

त्रिपिटक २९९-३३२, ४०५, ४२२,

४४४, ५२०, ५२८, ५९८,

६०७, ६३२, ६६०, ७३८, ७५०,

९७०, ९८७, १०७९

त्रिरत्न ६०२, ७९९

त्रिलोचन ८५६

त्रिवर्ग ९३३

त्रि-क्षरण ५८७, १०६६

त्रि-शक्तिका प्रज्ञापारमिता ६२३

त्रिशिका ६५०, ६६८

त्रिशिका-भाष्य ६५०

त्रैलोक्यनाथ (स्यामी राजा) ५६८

त्रैविद्य २१६, ३२३, ४५७, ४७३,

७४४, ७४५, ७७२, ८०१, ८२७,

८३४

ज्ञ

ज्ञानप्रस्थान शास्त्र ६२९, ६३०,

६३१, ६३२

ज्ञान (मार्ग) ११७, ७९०,—और
कर्म-मार्ग का समन्वय (गीता
में) ७९०-७९४; ७९७, ८०५.

ज्ञान यज्ञ ७९७

ज्ञान-विशुद्धि ४९१

ज्ञान-सयम ३४३

ज्ञानातिलोक (महास्पविर) ३९५,

३९७, ३९८, ४०१, ४३९, ४६२,

४७१, ५४९, ५५०, ५५३, ५५४,

९०६, १०८३

ज्ञानेश्वर (सन्त) ८९, १७३, ३३३,

४८४, ५२२, ७२७, ७८८, ८१४,

८१९, ८२१, १०५७, १०६०,

११०३

‘ज्ञानेश्वरी’ (हिन्दी अनुवाद, रामचन्द्र

वर्मा-कृत) ७१, ८९, ७८८, ८१९,

८२१, १०६०

ज्ञातुपुत्र ११००, देखिये ‘निगण्ड

नाट्युत्त’ ।

सुद्धा

क्षेम	८३०	पबोद्ध	बोद्ध
क्षेत्र	८३२	गायकर	गायगर
	८४८	सूरसुत्त	पसूर सुत्त
	८५७	आनुभव	अनुभव
त्रयं	८७५	सांख्ययोगी	सांख्ययोगौ
त्रि	९४९	दृष्टिवाद	दृष्टिवाद
	१०४६, १०४७	आलमन्दार	आलवन्दार
'त्रि	१०४९	२०४९	१०४९
त्रि	१०८४	रसल	रसल
	६ द्वितीय भाग	संस्कारा	संस्कारा
	की भूमिका में		

त्रि
त्रि
त्रि
त्रि
त्रि
त्रि
त्रि
त्रि

